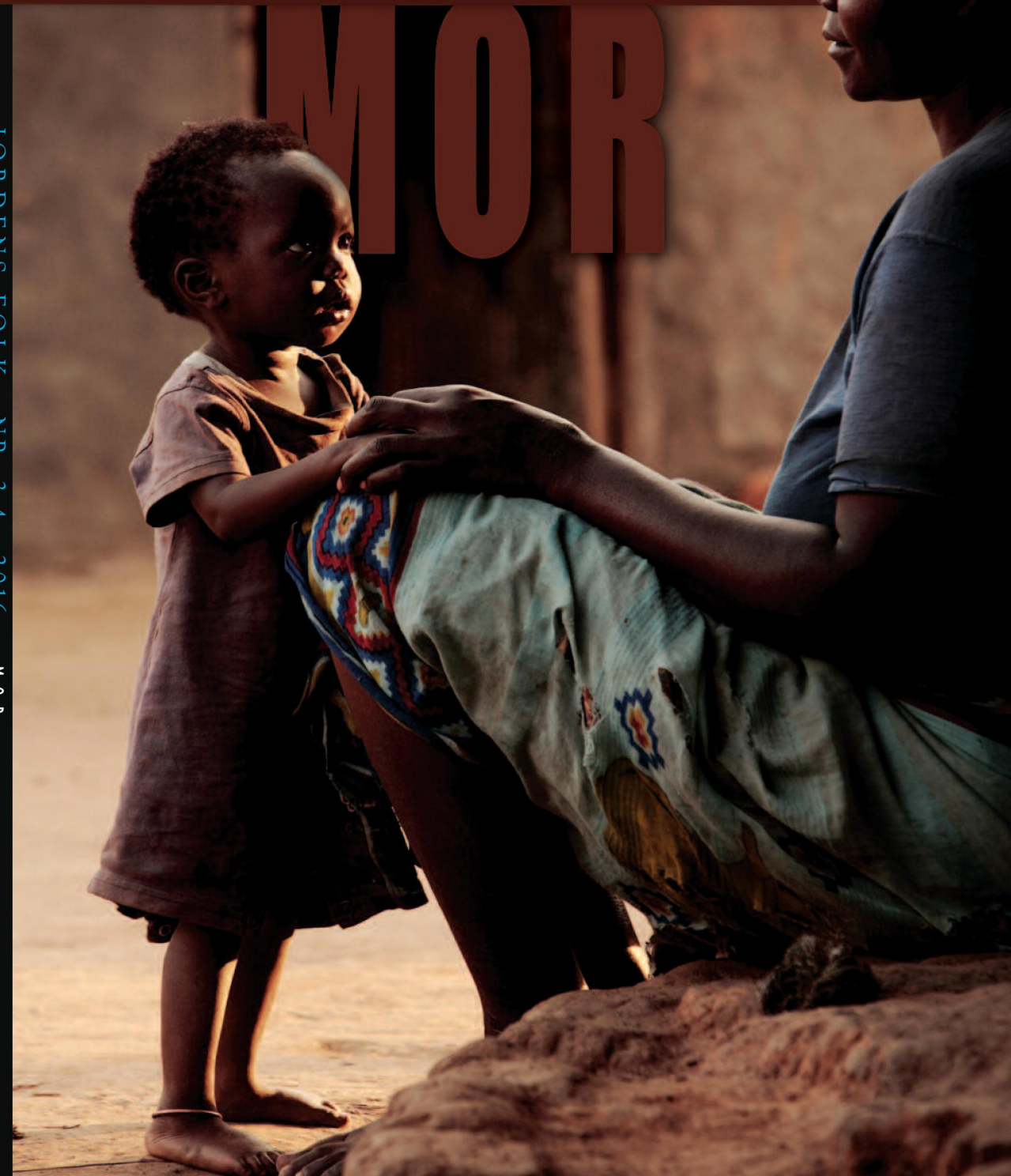




| | |
|---|----|
| INDLEDNING | 3 |
| FORMIDLINGSPRISEN 2016 | 5 |
| "FOR AT VÆRE EN RIGTIG KVINDE SKAL DU VÆRE MOR" om moderskab, social identitet og eksistens i Nord-Uganda AF BIRGITTE FOLMANN | 6 |
| MODERSKAB I DET URBANE GRØNLAND Om moderskab og uforudsigelighed i Nuuk, Grønland AF METTE MØRUP SCHLÜTTER | 16 |
| MOR PÅ FÆNGSELSBESØG AF METTE-LOUISE E. JOHANSEN | 26 |
| RUGEMØDRE OG ULIGHED AF AMRITA PANDE | 34 |
| Uden for tema: BITTERHEDENS ETIK | 54 |
| -en kritik af ægteskabet mellem foretagsomhed og konservatisme med etnografi fra Kina AF ANDERS SYBRANDT HANSEN | |
| QUILOMBO | 62 |
| Rettigheder og konflikt blandt slavernes efterkommere i Brasiliens AF MARTIN CLAUSEN | |
| EN KRIG, DER IKKE EKSISTERER? Militarisering som politistategi i Rio de Janeiro AF MARCUS FERREIRA LARSEN | 70 |
| FREMTIDEN ER MØRK Det hele kollapse, men livet går videre AF MARIA NIELSEN | 78 |
| BOGANMELDELSE Jens Andre P. Herberner: Naturen er hellig | 86 |
| BOGANMELDELSE Inger Sjørlev: Sandhed & Genre. Videnskabsteori i antropologi og kulturanalyse | 88 |



MOR

I mediernes diskussioner i denne tid, hvordan mænd bør gå mere på barsel og på den måde give kvinder

plads til at gøre karriere. I magisterbladet fra den 15.11.2016 henvises der til Nina Smith, professor ved økonomi ved Aarhus Universitet, der i en nylig undersøgelse har konkluderet, at kvinder kan opfatte sig selv som "dårlige mødre", hvis de ikke bliver hjemme i 10-12 måneder, efter de har født. Sådanne forestillinger kan være normative, men skubber alligevel grænserne for, hvad der konstituerer mødre- og fædroller, og hvem der vurderer dette. Samtidig har flere antropologiske studier i institutionssammenhæng peget på, at moderroller i stigende grad påtages af professionelle som for eksempel pædagoger eller skolelærere, hvor forældre også her kan vurderes som "gode" og "dårlige" forældre, hvis de ikke lever op til de forskellige krav, som "andre typer" forældre forventer, som for eksempel studier på Danmarks Pædagogiske Universitet, af blandt andre Dil Bach, Laura Gilliam, Niels Kryger og Karen Ida Dannesbo.

Hvad er en mor egentlig? Hvad betyder det at være en såkaldt 'god' eller 'dårlig mor' – og hvem vurderer dette? I dette nummer af Jordens Folk tager vi læseren på en rejse ind i forskellige feltarbejder, der alle belyser forskellige perspektiver på moderskab, og særligt hvordan moderskabsrelationer kan være præget af ambivalens og moralske dilemmaer.

Slægtskabsstudier er et klassisk felt i antropologien, men såvel slægtskabsroller som studierne af disse udvikler sig hele tiden. Den norske antropolog Signe Howell påpeger i sin bog "Kinning Foreigners", at familierelationer ikke længere kan tænkes som rent blodsbeslægtede – forældre kan for eksempel adoptere et barn fra en hel anden kontekst, men stadig opleve nære bånd. På lignende vis påpeger Marshall Sahlins i sin bog "What kinship is and is not", at slægtskab ikke kun skal tænkes som blodsbeslægtede bånd, men kan afhænge af for eksempel det at bo på det samme sted, eller tage del i fælles ritualer.

af **CLAIRE DUNGEY**

OG THOMAS FIBIGER

Biologiske blodsbeslægtede relationer kan altså ikke betragtes som ubrydelige. Der er stor variation i måder at definere en mor – der kan for eksempel være teenagemødre, surrogatmødre, mødre til mødre, fædre der er mødre, adoptivmødre, spirituelle mødre, medmødre, stedmødre, svigermødre, enlige mødre eller sågar børn, der agerer som mødre. Samtidig kan der også være eksempler på relationer, hvor moderskab kan være påtvunget, eller hvor moderrollen kan blive frataget, som antropologen Michael Lambek minder os om i sin artikel "The theft of kinship".

De empiriske studier i dette nummer bygger hver især på hverdagsforståelser af moderskab, hvor grænserne for, hvad der konstituerer en mor hele tiden rykkes, og afhænger af, hvis øjne, der ser.

Birgitte Folmann kaster et blik på, hvordan polyandrisk moderskab bliver mere og mere almindeligt blandt HIV-positive kvinder i det nordlige Uganda. Hun skriver blandt andet, hvordan mødre forsøger at sikre sig fremtiden igennem forskellige partnerskaber, både formelle og uformelle ægteskaber. Her er det centrale, at det for kvinderne ikke handler om at være gift, men snarere om at stræbe efter at akkumulere respekt. Mette Mørup Schlütter tager udgangspunkt i et feltarbejde i det urbane Grønland, hvor hun undersøger den uforudsigelighed, der præger grønlandske kvinders syn på livet som mor og deres navigation i sundhedssystemet særligt i forhold til fertilitetsbehandling, men også under graviditet og efter fødsel. Det er ikke kun i forhold til behandling, at kvinderne oplever uforudsigelighed og midlertidighed, men også når det drejer sig om parforhold, hvor kvinder og mænd har børn med forskellige og vælger at indgå i nye forhold.

Hvor de to forrige artikler har fokus på kvinder, der oplever uforudsigelighed men alligevel forsøger at finde et fast holdepunkt, belyser Mette-Louise Johansen, hvordan palæstinensiske mødre bosat i Gellerupparken i Danmark oplever et moralsk sammenbrud, når

deres sønner kommer i fængsel. Selvom disse mødre oplever, at de til en vis grad har fejlet, forsøger de alligevel at finde måder, hvormed de kan vise omsorg for deres børn og være 'ordentlige mødre' for eksempel ved at smugle mad ind i fængslet til deres sønner.

I de to sidste artikler med temaet 'Mor' i dette nummer bliver der for alvor vendt op og ned på biologiske forståelser af moderskab. Amrita Pande beskriver i sin artikel surrogatgraviteter, hvor indiske rugemødre får et æg fra en anden kvinde, hvilket potentielt kan skabe tre kategorier af mødre – både den biologiske, surrogatmoderen samt den sociale mor – hende, der opdrager barnet. Forfatteren belyser her, hvordan surrogatmødre oplever en forbindelse til det ufødte barn, selvom de ikke deler samme gener, og hvordan de håber disse relationer varer ved efter fødslen, selvom de børn, de føder, bliver fjernet fra dem.

Astrid Grue belyser i sin artikel, hvordan kvindelige medlemmer af den katolske organisation Opus Dei i Spanien også kan betragtes som mødre (*son como madres*) grundet deres omsorg for den symbolske familie, som Opus Dei repræsenterer, og som henter inspiration i Jomfru Maria som den ultimative mor – mor til Jesus og dog jomfru hengiven til Gud. Hermed bliver forståelser og fortolkninger af biologisk reproduktion, følelsesmæssig intimitet og husligt arbejde til adskilte størrelser, hvor grænserne for, hvad der konstituerer det ene og det andet konstant er til forhandling.

Som vanligt har Jordens Folk i dette nummer også artikler uden for tema. Først beskriver Anders Sybrandt Hansen, hvordan unge kinesere lægger vægt på slid og hårdt arbejde i forbindelse med deres uddannelse, og hvordan de stræber efter ikke at spilde tiden på at være 'uproduktive'. Her handler det for de unge om at spise det bitre, som på kinesisk hedder *chi ku*. Vi følger både en universitetsstuderende i Danmark, men også lærere og elever på en eliteskole i Kina, hvor de studerende har utallige lektioner om dagen, som de ser som yderst værdifulde for at 'komme frem i livet'. Sybrandt påpeger dog også dette livs bagsider, som blandt andet kommer til udtryk ved en øget hyppighed af selvmord blandt unge på grund af forventningspresset.

De sidste tre artikler i dette nummer udgør et mindre tema om Brasilien, et land som ikke mindst i 2016 har været genstand for stor international opmærksomhed især på grund af OL i Rio de Janeiro og landets politiske problemer, hvor præsident Dilma Rousseff blev tvunget til at gå af tilbage i august. De tre ar-

tikler belyser – hver på sin måde og fra tre forskellige brasilianske storbyer – hvordan andre og mindre kendte problemstillinger har politisk betydning i Brasilien i disse år. Martin Clausen har boet i Brasilien i en årrække og deltog under sine antropologistudier i storbyen Belo Horizonte i arbejdet med at undersøge krav om jordrettigheder. I sin artikel diskuterer han, hvordan såkaldte Quilombos, betegnelsen for afro-brasilianere, der er efterkommere af slaver, kæmper om retten til jord, som de er garanteret i den brasilianske forfatning, men som i praksis har vist sig vanskelig at føre ud i livet – og det ser bestemt ikke lettere ud efter de politiske omvæltninger i 2016.

I Marcus Ferreira Larsens artikel, "En krig der ikke eksisterer", bliver vi bragt med ind i Rio de Janeiros fattige kvarterer, *favelaer*. Artiklen beretter, hvordan myndighederne har forsøgt at 'pacifere' disse kvarterer for at reducere vold, men som artiklen påpeger har dette nærmere haft den konsekvens, at kvartererne er blevet yderligere militariserede og volden mere utilregnelig for beboerne.

Det lille tema om Brasilien slutter af med en aktuell feltreportage fra Maria Nielsens feltarbejde i efteråret 2016 i og omkring storbyen Recife. Også her er det politiske kaos på dagsordenen, men det er mere de kaotiske forholds underliggende, og ofte oversete, konsekvenser, der er påtrængende: vandforsyningen, for eksempel, som ikke ligefrem står øverst på nye magthaveres symbolpolitiske dagsorden, men som er livsnødvendig – og livsfarlig, fordi vandbeholderne også giver zika-myggen gode betingelser. Midt i alt dette fortsætter hverdagen, hvilket – pointerer artiklen – man som antropolog ikke mindst mærker, når man har familien med på feltarbejde.

Dermed er vi tilbage ved familien, med en antropolog der også er mor, også når hun er på arbejde. Mor er mangt og meget – måske den bedste i verden, som sangen lyder, og i al fald én af de vigtigste. ■

God læselyst!

Forslag til videre læsning:

Howell, S. 2007, *The kinning of foreigners: Transnational adoption in a global perspective*, Berghahn Books.

Lambek, M. 2011, "Kinship as gift and theft: Acts of succession in Mayotte and Israel", *American Ethnologist*, vol. 38, no. 01, s. 2-16.

Sahlins, M. 2013, *What kinship is – and is not*, University of Chicago Press.

VINDER AF FORMIDLINGSPRISEN 2016

DANSK ETNOGRAFISK

FORENING

CHRISTIAN SUHR NIELSEN

”FOR AT VÆRE EN RIGTIG KVINDE SKAL DU VÆRE MOR”

OM MODERSKAB, SOCIAL IDENTITET OG EKSISTENS I NORD-UGANDA

Slægtskab er et veletableret emne inden for antropologien; og mange antropologer har gennem tiderne beskæftiget sig med slægtskabs-strukturer, for eksempel ægteskab, som socialt konstituerende for respekt og agtelse for kvinder i Afrika. Denne artikel handler om moderskab i det nordlige Uganda og argumenterer for, at moderskabet, og ikke kun det at være gift, ofte er en vigtigere social position end den som opnås gennem ægteskab. Artiklen bygger på antropologisk feltarbejde og handler om moderskab for en gruppe HIV positive kvinder, der er særligt udfordrede i forhold til dette.

af BIRGITTE FOLMANN

Alice – mor til 5

Første gang jeg møder Alice er i gården, hvor HIV/AIDS programmets sundhedsklinik hører til. Gården er en halvåben plads, der afgrænses af klinikkens hovedbygning, laboratoriet og et langt hegn på grunden. Der er få, men store træer og en del af gårdarealet er dækket af et stort halvtag. Som sædvanligt er køen til at få udleveret sin journal og komme ind og tale med én af rådgiverne lang, så vi allerede ventet i over en time i solen trods vores tidlige ankomst til klinikken. Jeg er med én af mine hovedinformanter som så ofte før, og Alice henvender sig selv til mig og fortæller, at hun ofte har set mig sammen med den anden kvinde, vente på vores tur. Jeg fortæller, at jeg

studerer moderskab og ægteskab for HIV positive kvinder og Alice indvilliger i at fortælle mig sin historie, mens vi venter. Selvom det er tidligt om formiddagen, er mange klienter allerede dukket op og venter siddende på lange betonbænke under halvtaget eller på stråmætter på jorden. Dagens aktiviteter på klinikken er endnu ikke i fuld gang, hvilket betyder, at her er forholdsvist roligt, og det er mest lyden fra lavmælte samtaler, der høres. Da det store fælles halvåbne venteområde under halvtaget ikke er det mest velegnede sted for et interview om personlige detaljer, sætter vi os i skyggen af et træ i gården, lidt afsides, men nær nok til at Alice kan reagere, når hendes nummer bliver kaldt op.



Børn er en stor glæde. Foto: Mauro Fermariello.



Søstre.

Alice er mor til fem børn med tre forskellige mænd, men to af børnene er døde som spæde. Uddannet som lærer og med ansættelse i en offentlig lokal skole, er Alices indtægt beskeden, og hun bor til leje på et lille værelse tæt på skolen. Hendes to yngste børn, to drenge på fire og seks år, bor hos hendes forældre i en anden del af byen og hendes ældste barn, en dreng på 10, bor på én af byens bedste kostskoler. Alice selv voksede op i en relativ velstående familie og havde derfor fået muligheden

for at gå i skole længere tid end piger normalt har mulighed for. Hun kunne være gået 'hele vejen' og taget, hvad der svarer til en studentereksamen, men som hun selv udtrykker det: "jeg var doven og træt af at gå i skole, så jeg gik efter at blive lærer". I det sidste år af Alices skoletid, datede hun en ung mand, som blev far til hendes førstefødte. Da hun var synligt gravid, flyttede hun sammen med manden i hans fædres hjem. Efter to år blev det imidlertid for meget for Alice,



Glæde i flokken.

og hun forlod manden. Hun følte sig chikaneret af hans slægtinge og havde ikke mandens støtte mod dette pres, så hun flyttede tilbage til sit eget fødehjem med den to-årige søn. Efter få måneder mødte Alice sin anden 'ægtemand', han var lærer som hende. Selvom Alices forældre var meget imod dette forhold, forlod hun atter sit fødehjem og efterlod den førstefødte søn hos dem. Sammen med sin nye mand flyttede Alice ind i et lejet rum i byen. Her boede de i flere år, og det var gennem denne

tid, at Alice fødte to børn. Det ene, en pige, døde samme dag hun blev født, og om det andet fortæller Alice: "Det var en stor glæde, at det lykkedes mig at blive gravid hurtigt efter det døde barn. Og jeg havde en helt normal fødsel denne gang. Den nyfødte dreng var fin i begyndelsen, men efter nogle uger svulmede mit bryst op og jeg fik sår på brystvorterne. Jeg blev anbefalet at stoppe amningen og begyndte at give drengen modermælkserstatning. Det gik nogle få uger, men så fik han diarre,



Leg ved vandløb.

opkastninger og hoste. Det var som om noget meget tykt sekret blokerede hans bryst. Jeg bragte ham til hospitalet, hvor vi var indlagt i to uger. De forsøgte alt, også at give ham ilt, men han var for svag. Han døde i mine arme". Skuffet over hendes mangel på 'reproduktive evner' forlod manden hende, men denne gang flyttede Alice ikke hjem til sine forældre. Hendes indtjening var begrænset, og hun havde svært ved at få det til at løbe rundt, men det var vigtigt for hende at klare sig selv. Kort efter møder Alice en mand på et dansested i byen. Denne mand er veluddannet med et godt job i en organisation. Selvom han allerede har to koner, er Alice fuldt ud bevidst om, at et forhold til denne mand byder hende en stor chance. Gennem sit forhold til denne mand kan hun styrke sin position

såvel økonomisk som socialt, men vigtigst af alt, med en mere stabil støtte, ville hun kunne få sin førstefødte, som hun modvilligt havde placeret hos sine forældre, hjem at bo. Der var bare et minus i Alices plan, for den nye mand ønskede sig et barn, fordi han kun havde et barn med én af de andre koner. På grund af sine dårlige erfaringer med børn, der døde som spæde, var Alice bekymret. Hun blev dog gravid, men desværre var det ikke en lykkelig tid. Alice tog i slutningen af sin graviditet mod til sig og lod sig HIV teste. Resultatet viste, at hun er HIV positiv, men det var umuligt for Alice at få det sagt til sin mand. Da Alice blev gravid med parrets andet barn (Alices femte) var manden alvorligt syg og blev indlagt på hospitalet. Alice talte med lægerne og tog også mod til sig og fortalte om sin til-

stand. Desværre døde Alices mand uden han nåede at se sin anden søn. Alices tredje ægtemand var den eneste lovformelige ægtemand, hun havde haft: "Vi blev gift på traditionel vis. Min brudepris blev betalt, efter jeg fødte vores første barn. Men min mands slægtinge ville have mig til at betale brudepengene tilbage, fordi jeg ville beholde mine små børn hos mig. Vi valgte at få et barn, før vi blev gift, fordi det i vores kultur er bedst at få et barn og så dermed øge dine chancer for at blive gift. En mand (og hans familie) frygter at blive gift med én, som ikke kan få børn". Alice var fortvivlet, da hun mistede sin tredje ægtemand, men heldigvis ville hendes afdøde mands familie understøtte børnene, selvom de nu skulle bo hos Alice.

Adspurgt om Alice ønsker at blive gift igen, afslutter Alice sin fortælling med at reflektere over muligheden for at blive gift igen. På den ene side vil der være fordele i det, såsom muligheden for at blive støttet økonomisk og følelsesmæssigt, men Alice synes det vil være hårdt for hendes børn. Hun er også bange for, at hendes afdøde mands familie vil stoppe støtten, hvis hun gifter sig igen. Derudover er det hårdt, hvis en eventuel ny mand ønsker sig et barn med hende, og han senere forlader familien. Det er en usikker situation.

Det nordlige Uganda – en region præget af 20 års uro og borgerkrig

Det nordlige Uganda var i en lang årrække præget af uro og krig. Den over to årtier lange borgerkrig mellem den Ugandiske regering og Joseph Kony og hans rebel-hær, The Lord's Resistance Army, var karakteriseret af vidtgående drab og lemlæstelse af civilbefolkningen, bortførelser af børn i stort tal, mange former for seksuel vold, udbredt internering i lejre, og den deraf følgende økonomiske og sociale destruktion af samfundet. Fra at være en region, hvor en stor del af befolkningen boede på landet i landsbyer, hvor de levede af deres jord og husdyrhold, var regionen under krigen præget af de mange flygtningelejre, hvor livsbetingelserne var kendetegnet af mangel på mad, tryghed og den vante sociale orden. Mit første møde med Alice var i 2009, og Alice fortælling skal derfor forstås i konteksten af områdets og befolkningens udfordringer grundet krigen. Det at være en god mor var i perioden i den grad udfordret af krigens kontekst med usikkerhed, tvangsforflytninger, økonomisk armod og en

stigende forekomst af infektionssygdomme; faktorer der tvang mange kvinder til at tilpasse sig for at finde alternative overlevelsesstrategier. Selvom Alice befandt sig i områdets største by, Gulu, og dermed ikke var tvangsforflyttet til flygtningelejre, som mange af sine landsmænd, så må livet i byen ligeledes betragtes som en undtagelsestilstand, hvor få ægteskaber blev formaliseret pga. det generelle opbrud i familierne, som krigen medførte. Da familierne efter krigen vendte hjem fra de lejre, regeringen etablerede under borgerkrigen, og atter kunne samles, fulgte en lige så usikker tid, bl.a. fordi familierne ofte er uenige om, hvem der ejer hvilken jord, og fordi det traditionelle familiemønster har vist sig vanskeligt at opretholde.

Moderskab og respektabilitet

Begrebet respektabilitet er kendt fra litteraturen om ære- og skam-problematikker, særligt fra Middelhavsregionen, men begrebet dækker andet end seksualmoral. I litteraturen er respektabilitet først og fremmest knyttet til kvinders seksualitet og håndtering af denne. Respektabilitet er der knyttet til, at kvinden er agtværdig, hvis hun bevarer sin dyd til hun bliver gift. I Uganda er det at blive moder én af de vigtigste måder at akkumulere respektabilitet på. Det er således fertilitet eller dét at få børn, der giver anerkendelse og respektabilitet og ikke nødvendigvis, at kvinden har sin dyd i behold, når hun bliver gift. Respektabilitet defineres som en værdi, der bliver tillagt én gennem forskellige diskurser i det moralske fællesskab. Det defineres som en konkret, men variabel enhed, der har værdi for den enkelte, og som kan akkumuleres. En kvinde nyder respekt og har en formel position i det sociale hierarki efter at have vist sig som en respektabel kvinde. Respektable kvinder er kvinder, der i kraft af deres inkludering i bestemte sociale kategorier som fx hustru og moder, besidder respektabilitet. Respektabilitet er således knyttet til personens sociale identitet.

Moderskab i denne kontekst er en vej til at op tjene respektabilitet, og moderskab uden for ægteskab er alment accepteret i det sociale fællesskab. Selv hvis kvinder ikke kan få respektabilitet som en rigtig gift kvinde, kan de akkumulere respektabilitet ved at være 'gode mødre', særligt hvis de kunne få tingene til at hænge sammen økonomisk. I det nordlige Uganda er børn både velkomne og ønske-



Den stolte moder.

de uanset deres forældres ægteskabsstatus på fødselstidspunktet, og ægteskab og forældreskab er blevet mere adskilte størrelser i livet. Fertilitet er vigtigt, og moderskabet er generelt vigtigere for kvindens status og mulighed for at få støtte gennem de bånd, der knyttes til barnefaderens familie. En kvinde, kan med større vægt kræve støtte af en mand afhængigt af, hun er gift eller ej, hvis hun har et barn sammen med ham.

I midt halvfemserne teoretiserede antropologen Jane Guyer over begrebet polyandrisk moderskab, som en beskrivelse af kvinder, der får børn med forskellige mænd, ikke på samme tid, men gennem livet. Disse børn vil have forskellige slægtslinjer, og de vil blive en del af forskellige familienetværk. Denne laterale moderskabsstrategi skaber dermed grundlag for mere langsigtede støttemuligheder og

kan være vigtigere for singlemødre end de traditionelle lige-linje slægtskaber. Det, at kvinden får et barn, åbner mulighed for at kunne stille anseelige krav, selv i mere flygtige forhold. Kvinder får altså flere muligheder gennem moderskabet, fordi børn griber ind et forhold på en måde, som end ikke ægteskabet i sig selv gør det. Det, at have børn med forskellige fædre giver således en kvinde flere muligheder og et bredere netværk. Som Alices fortælling dog også viser, så er det ikke altid at det polyandriske moderskab er et frivilligt valg, men kan være den eneste vej at følge, når kvinden ikke er gift. Som Alice også gav udtryk for, var der flere kvinder, jeg talte med, der havde fravalgt afhængigheden af en mand. Imidlertid byder modellen også på store problemer, fordi det at opdrage og opfostre børn er dyrt og krævende, kan faderen til bar-

net miste interessen for det eller i tilfælde af svære tider, ikke have råd til at understøtte barnet. For at opretholde respektabiliteten som den gode moder, der forsørger sine børn, må kvinden enten søge hjælp hos sin egen familie eller overveje at få flere børn i håbet om, at den støtte hun vil få til det nye barn, også vil gøre hende i stand til at tage sig af det tidligere barn. Dette er særligt vanskeligt for HIV positive mødre, der trods udbredt adgang til HIV medicin, ikke kan være sikker på at få et HIV negativt barn. Hvis moderen får HIV medicin og er velbehandlet, og graviditeten er planlagt, vil hun i de fleste tilfælde kunne få et HIV negativt barn, men behandlingen kræver nøje kontrol, at medicinen indtages med mad to gange om dagen og at det nyfødte barn behandles kort tid efter fødslen. Disse omstændigheder er svære at opfylde for en kvinde i det nordlige Uganda, der kan have vanskeligt ved at skaffe sig midler til kontroller på HIV/AIDS programmet, transport til klinikken, til mad og til at føde på hospitalet.

På lang sigt kan det at have børn med forskellige fædre også være en ulempe, fordi traditionen med, at børn har adgang til at arve jord er en tradition, der i mange tilfælde ikke håndhæves, når barnet er født uden for et stabilt forhold. Det polyandriske moderskab er således ikke altid et bevidst valg, men en nødvendighed eller en nødløsning i mangel på andre muligheder.

Alice frygter at blive gift igen, for en ny ægte-mand vil betyde, at hendes børns position bliver usikker, og hun risikerer at miste støtten fra sin tidligere svigerfamilie. Trods det, at Alice havde job og var selvforsørgende, så er hendes situation usikker, idet hun aldrig ved om støtten til børnene varer ved. Denne usikkerhed skaber en afhængighed af at være i forhold, der kan være flygtige og ustabile. Alice var tydeligvis skuffet over særligt sin anden ægtemands opførsel i kølvandet på de ulykkelige omstændigheder omkring deres børn, der døde. Men hun lagde også vægt på, at denne mand alligevel ikke var hendes drøm af en mand. Kvinder, som Alice, nærer på ingen måde falske forhåbninger, og de udtrykker glæde over at have en vis form for frihed og retten til selv at slutte et uformelt ægteskab, hvis det går skidt. På trods af romantiske ideer om kærlighed og intimitet, tilkendegiver mange kvinder jeg talte med, at sådanne forventninger og ideer er urealistiske, og de vælger at indlede forhold til

mænd, der besidder andre kvaliteter. Dette kan eksempelvis være mænd, der i forvejen har flere koner, eller som har penge. Selvom Alice fuldt ud anerkendte, at muligheden for at gen-gifte sig, kunne kompromitteres af, at hun allerede er mor til andre mænds børn, så understregede hun også moderskabet som den vigtigste sociale kategori for en kvinde og et bevis på fertilitet. Alice havde erhvervet sig et stykke jord fra sin afdøde mand, så hun havde trods sin beskedne løn som lærer, mulighed for at klare sig. Dette er sjældent tilfældet i det nordlige Uganda, hvor kvinders adgang til ressourcer er begrænset og ofte er deres eneste mulighed for understøttelse gennem forholdet til en mand. Stabilitet i ægteskabet er en sjældenhed, din mand kan forlade dig, hvis du ikke lykkes at skænke ham et barn, eller han kan være dig utro eller behandle dig dårligt. Selv i meget lige parforhold med stor tillid mellem parterne, giver kvinderne udtryk for at permanent støtte ikke er nogen selvfølge. En kvinde som Alice, der ikke var i den fattigste ende af skalaen, kunne gennem sine kortvarige 'ægteskaber' stile mod mere respektabilitet, fordi hun kunne forsørge sine børn.

At blive mor og forhåbentlig se børnene vokse op, giver håb for fremtiden. Mange ugifte mødre udtrykker håb om, at deres børn engang i fremtiden ville være i stand til at tage sig af dem, selvom de også er forberedte på, at det muligvis ikke vil ske. Det er dog ikke altid en ønsket situation at være blevet mor med forskellige mænd, og ikke alle polyandriske moderskaber er planlagte. En del singlekvinder mister retten til deres børn, der trods opbrud i det patrilineære system, ofte vil tilhøre faderens slægt i tilfælde af skilsmisse eller faderens død. I tilfælde af, at kvinden mister sine børn, vil hun i nogle tilfælde flytte tilbage til sin egen slægt og være økonomisk afhængig af sin egen familie. At være singlemor til børn med forskellige fædre er i andres øjne ikke særligt agtværdigt – singlemødre har simpelthen færre chancer for at akkumulere respektabilitet i deres rolle som mor end kvinder, der får børn i stabile ægteskaber, måske fordi det kan være lettere at være den gode moder, der kan tage sig af sine børn, hvis man er sikret gennem et stabilt ægteskab.

Ofte er det ikke muligt for HIV positive kvinder at blive gift, men engagement i mere uformelle parforhold og det at få børn med flere forskellige

mænd i disse uformelle forhold, kan i mange tilfælde være den eneste mulighed. For disse kvinder repræsenterer moderskabet en mulighed for at akkumulere respektabilitet og for at skabe bånd til potentielle ægtemænd, der kan støtte såvel økonomisk som emotionelt. Trods muligheden for at kunne akkumulere respektabilitet i rollen som hustru, kunne mange kvinder i mit studie fortælle om ambivalens i forhold til ægteskabet. De var ofte utilfredse med den manglende støtte som deres mand udviste, havde mange uenigheder med ham om, hvordan familiens penge skulle anvendes og følte, at båndene til hans familie ikke var så stærke som traditionen foreskriver. Disse fortællinger er også med til, at flere kvinder opgiver at blive gift. Mange udtrykte ønske om at finde en mand, der reelt var villig til at støtte dem - ikke nødvendigvis én man er lovformeligt gift med.

Som traditionen foreskriver det i Nord-Uganda, ifølge den patrilineære tradition, er det sjældent, at kvinder ejer deres egen jord, men har adgang til jorden gennem deres roller som mødre og hustruer. Det at leve alene er ikke idealet for en kvinde, men i dag er det alligevel blevet mere almindeligt, at kvinder lever alene. Ægteskab er ikke længere en status, der varer ved, og det er ofte vanskeligt at skelne mellem officielt indgåede ægteskaber og de mere uformelle. Som en konsekvens af denne foranderlighed er forskellige ægteskabelige forhold mulige, i en dynamisk kombination af traditionelle regler, måder at bo sammen på, og juridiske og religiøse regler. Afhængig af hvordan ægteskab defineres, vil nogle af disse forhold blive kategoriseret som lovformelige ægteskaber, mens andre ikke vil. Fordi ægteskab sjældent indgås én gang for alle, er det ikke altid muligt at vide, hvornår et ægteskab er lovformeligt. Kategorien 'født uden for ægteskab' vil derfor have flydende grænser og kan medføre, at polyandrisk moderskab bliver mere almindeligt. Ægteskab er dermed ikke forudsætningen for moderskab: børn er velkomne uanset om deres forældre er lovformeligt gift eller ej. At blive mor, kan endda netop være en adgangsbillet til at blive gift i det meget pro-natale samfund. Det, at kvinden har et barn fra tidligere, gør hende ikke mindre attraktiv som kommende hustru. Det er dog sværere for den HIV positive kvinde og i fraværet af at kunne akkumulere respektabilitet i rollen som hustru, ser det ud til, at dét at være en god moder genererer

en vis mængde af respektabilitet. At leve med og være i flere flygtige forhold giver ikke kvinden den samme ballast og moralske kapital som ægteskabet eller et mere langtidsvarende forhold gør, men det kan give kvinden mulighed for at få økonomisk støtte direkte til sine børn og dermed indirekte til sig selv, og nogle gange vil det være kvindens eneste mulighed.

Kvinder, som Alice, ser endda et nyt ægteskab som en hindring for at opnå tilstrækkelig støtte og frivilligt vælger at forblive singlemødre, særligt hvis de har børn med forskellige fædre. Det vil sige de i nogle tilfælde betragter deres forhold og at få børn i disse forhold som mulige skridt til et bedre liv. Ikke nødvendigvis et skridt på vejen til ægteskab, men et skridt på vejen til længevarende forhold eller som minimum et skridt mod at etablere sig og vedligeholde bånd til en mand (eller flere mænd) og hans (deres) netværk. Dette medfører ikke altid en etablering af en relation, der med garanti holder, men at kimen lægges til en relation, der senere, hvis alt går vel, kan reaktiveres og blive værdifuld. Grunden til at HIV positive kvinder vælger at få børn, trods dårligt helbred og risikoen for at overføre smitten til deres barn, må forstås i forhold til de muligheder som moderskabet giver dem, og de afhængighedsbånd relationen skaber. Moralske forpligtelser på at hjælpe slægtninge og forventninger om reciprocitet er kernen i disse afhængighedsbånd. På flere lokale sprog er ordet for fattigdom synonymt med det, at man ikke har slægtninge. HIV positive kvinder vælger at blive mødre, fordi de i rollen som den gode moder kan akkumulere respektabilitet og i et forsøg på at holde fast på en partner, der kan støtte dem. I en hverdag, hvor uvisheden er udbredt og per-



Lagum - den heldige.

sonlige relationer er en vigtig beskyttelse mod fremtidige usikre tider, er det vigtigt for HIV positive kvinder, gennem moderskabet, at sikre sig for fremtiden. ■

Forslag til videre læsning:

Arnfred, S. (2004) *Re-thinking sexualities in Africa* / ed. by Signe Arnfred. Uppsala : Nordic Africa Institute Folmann (2012). *Motherhood, moralities and HIV. Making lives in Northern Uganda*. Ph.D. afhandling, Aarhus : Faculty of Arts, Department of Culture and Society, Aarhus University, 2012

BIRGITTE FOLMANN ER LEKTOR PÅ UC SYD, HVOR HUN PRIMÆRT UNDERVISER I VIDENSKABSTEORI, SAMT BEDRIVER ANTROPOLOGISKE FORSKNINGSPROJEKTER. HENDES FORSKNINGINTERESSER OMFATTER MEDICINSK ANTROPOLOGI, SOCIAL SMITTE, FORÆLDRESKAB, KROPSIDENTITET OG RUMS BETYDNING FOR OPLEVELSE. HUN MODTOG SIN PH.D. FRA ÅRHUS UNIVERSITET I 2012.

Foto: 'Børn er en stor glæde' (øverst i artiklen) er taget af Mauro Fermariello og bringes med hans tilladelse. Resten af billederne er taget af forfatteren.



MODERSKAB I DET URBANE GRØNLAND

OM MODERSKAB OG UFORUDSIGELIGHED I NUUK, GRØNLAND

Med udgangspunkt i et etnografisk feltarbejde i Nuuk i efteråret 2015, diskuterer jeg i denne artikel, hvordan mødre i Nuuk håndterer nogle af moderskabets udfordringer og særligt den uforudsigelighed, der kan forekomme før og under graviditet, fødsel og moderskab. Mødrenes håndtering af uforudsigelighed sætter spørgsmålstegn ved, hvorvidt uvished anses for en afvigelse fra livets gang og som noget, der skal kontrolleres, eller i stedet opfattes som en uundgåelig del af livet.

af **METTE MØRUP SCHLÜTTER**

Nuuk, oktober 2015

I slutningen af oktober 2015 ligger jeg i sneen og roder rundt, da jeg er på vej hjem til Najannuaq for at deltage i mødregruppe. Egentlig skulle vi have set hinanden i sidste uge, men det satte tre dages snestorm en stopper for. Det er ikke første gang, jeg er endt med sne op til knæene på grund af de dybe grøfter mellem fortov og vej i Nuuk. Mens jeg med besvær får mig skubbet op af grøften, bryder solen gennem skyerne for første gang den dag. Når solen skinner i Nuuk, er alting lyst. Jeg

børster sneen af min gule anorak og fortsætter mod Najannuaqs røde træhus. Da jeg træder ind gennem hoveddøren, bliver der smågrint, da alle fra deres pladser rundt om sofabordet har set mig falde i den snedækkede grøft. Dertil snubler jeg over hunden, der ligger i gangen, fordi pusletasker og skiftetæpper har overtaget dens plads i sofaen. Najannuaq spørger, om jeg vil have lidt te og nikker hen mod spisebordet, der er dækket med bolle og te. "Jeg har altså ikke selv bagt," siger hun og fortsætter "Det er Brugsens bedste fra fryseren".

De andre forsikrer hende, at det er helt fint - man har jo sjældent tid til at bage, når man også skal tage sig af sådan en lille *nunu* (spædbarn), og det er nu engang det vigtigste. Jeg smører en bolle og hælder en kop te op, før jeg sætter mig på gulvet foran stuebordet og tager mit strikketøj frem. Samtalen er allerede i gang, og jeg lytter sammen med de andre opmærksomt til Najannguaqs fortælling om dengang, hun fandt ud af, at hun var gravid:

"Jeg turde ikke kigge på testen. Jeg vidste godt, at der ikke havde været en abort, men jeg var nervøs alligevel. Så kom han og smilede over hele ansigtet. Den var positiv. Så holdt han om mig, og jeg var bare så glad! Men også bange. For jeg har haft flere aborter. Måske 10 mellem Ivalo og Minik. Og også nogle før hende. Det tog lang tid at blive gravid."

I et stykke tid er der ikke nogen, der siger noget. Så siger Aviaja, at det må have været meget hårdt, når man vil noget så meget. Najannguaq nikker, "Ja," siger hun og kysser Minik på hovedet. "Men vi måtte bare tage det, som det kom. Der var jo ikke noget, vi kunne gøre."

Da jeg i august 2015 rejste til Nuuk for at lave feltarbejde, var det med det formål at undersøge oplevelsen af moderskabets udfordringer, og hvordan disse håndteres af mødrene i Nuuk. På fire måneder i efteråret 2015 indsamlede jeg 37 fortællinger om moderskab blandt mødre i alderen 23-35 år, der alle havde født indenfor de seneste 3 år. Størstedelen af mødrene tilhører den grønlandske middelklasse, og de beskrev ikke sociale eller økonomiske udfordringer som en del af deres hverdag.

Feltarbejdet gav særligt interessante perspektiver på håndteringen af uforudsigelighed og det er dette, jeg vil beskæftige mig med i denne artikel om moderskab.

Moderskabets vilkår i Nuuk

"At tage tingene som de kommer" er et udtryk, der optræder i min empiri fra mit feltarbejde i Nuuk i flere forskellige former: "vi tager en dag ad gangen", "vi må jo se, hvad der kommer til at ske", samt "immaga" (måske). I Najannguaqs tilfælde er det en genfejl, der gør, at hun har svært ved at holde på barnet. På trods af denne viden har hun ikke andre muligheder end at tage det, som det kommer. Selvom Selvstyret ville betale for, at hun og hendes mand kan komme i fertilitetsbehandling på Rigshospitalet i København, ville de selv skulle beta-

le for rejsen, opholdet og tabt arbejdsfortjeneste.

Da jeg en uges tid senere besøger Najannguaq alene, taler vi længe om de mange forhindringer, der stod i vejen for at tage til Danmark for at få behandling. Ved første graviditet var det uddannelse, der stod i vejen. Ved den seneste graviditet havde det været andre ting, men særligt det, at hun ikke kunne vide, hvor længe de ville blive nødt til at blive i Danmark for at gennemgå behandlingen. Sådan noget lykkes jo ikke altid i første forsøg, og skulle de så flyve frem og tilbage flere gange? "Så i stedet måtte vi bare stole på, at det nok skulle ske, hvis det var meningen," siger Najannguaq og trækker let på skuldrene. I sidste ende var det en vurdering af omstændighederne, herunder blandt andet uddannelsesvalg og familie, der gjorde sig gældende på det tidspunkt, der var med til at afgøre beslutningen om ikke at tage til Danmark. Jeg spørger, om hun tror, at hun ville have valgt at tage til Danmark alligevel, hvis de nu ikke var blevet gravide uden hjælp, og hvor længe de ville være fortsat uden hjælp. Najannguaq tænker sig om. "Det ved jeg ikke", svarer hun. "Jeg ønskede meget at blive mor, så måske ja, hvis der var gået virkelig mange år". "Men ville du så have afbrudt din uddannelse eller være rejst fra Ivalo? Og hvor længe ville du have ventet?" spørger jeg for at sætte tingene lidt på spidsen. "Nej", svarer hun. Jeg venter lidt på, at hun skal sige mere. Efter et par sekunders stilhed tror jeg, at det går op for hende, at jeg forventer en opfølgning på hendes svar. "Man kan jo ikke vide, Mette, hvordan tingene ville have været, så", siger hun alvorligt og med en anelse irritation i stemmen. "Nej, det er selvfølgelig rigtigt", svarer jeg og begynder at snakke om noget andet.

Det væsentlige i Najannguaqs historie er den måde, hvorpå hun og manden tidligere har truffet en beslutning om, hvorvidt de vil til Danmark for at starte fertilitetsbehandling for at opfylde deres ønske om at få et barn. Da de fravælger det, gør de det ud fra, hvad der passer i øjeblikket, og lægger sig ikke fast på nogen definitiv plan for, hvad de vil gøre i tilfælde af, at det ikke lykkes, men lader i stedet tiden vise, hvilke muligheder, der vil vise sig. Som Tim Ingold beskriver med bevægelsesmetaforen *wayfaring* forestiller de sig ikke en direkte og lige vej fra en bestemt begyndelse til en udvalgt destination, men snarere en rejse, hvor stierne kontinuerligt flettes ind i og ud af hinanden, og hvor retningen skabes løbende og må revurderes undervejs





alt efter, hvad der sker – eller ikke sker. Som bevægelsesmetafor tager wayfaring højde for omgivelsernes påvirkning af den sti, man lever livet langs. I modsætning til wayfaring står begrebet *transport*, hvor hvert skridt man tager på sin rejse gennem livet orienterer sig mod en bestemt lokalitet, og omgivelserne ikke har den samme påvirkning på destinationen, da livet sker ved hvert punkt på vejen, og ikke langs stien, som ved wayfaring. Den wayfarende forståelse af livet er kendetegnende for måden, hvorpå mine informanter forholdte sig til tid og uforudsigelighed. At lægge sig fast på en bestemt sti eller destination virker formålsløst, når man alligevel ikke er herre over slagets gang, hvilket ofte er tilfældet, når man lever med den grad af uforudsigelighed, som mødrene i Nuuk var vant til. Hvad dette indebærer, skal vi se nærmere på i det følgende.

Fremtidshorisonternes foranderlighed

Julies graviditet var i modsætning til Najannguaqs bestemt ikke ønsket. Hun og kæresten er netop gået fra hinanden – igen – da hun finder ud af, at hun er gravid. Jeg lærer Julie at kende 2 måneder efter, at hun har født sin søn Lukas. Da graviditeten ikke var ønsket, spørger jeg ind til, om hun overvejede en abort. Grønland har en af verdens højeste forekomster af aborter, med cirka lige så mange aborter om året som fødsler, så det er ikke en overraskelse, at Julie overvejede det. "Ja, jeg havde faktisk besluttet mig for at få en abort," svarer hun, "nu er jeg glad for, at jeg ikke gjorde det." Jeg spørger, om det var noget, hun havde diskuteret med Inuk, faren til hendes barn. "Ja" – hun skærer en grimasse – "Han råbte og sagde, at så ville jeg blive barnemorder, og at han ikke ville have, at jeg slog hans barn ihjel." Jeg løfter brynene i forbløffelse over den voldsomme udmelding, men jeg ved også, at forholdet mellem Julie og Inuk har været meget stormfuldt. Julie lægger tydeligvis mærke til min forbløffelse og siger i et forsøg på at berolige mig, at hun dengang så det som positivt, at han gerne ville have et barn med hende. Så kunne det jo ikke være helt galt. Jeg nikker, og vi taler videre om hendes overvejelser omkring aborten og det at blive mor. Pludselig kommer hun ind på, hvordan Inuk på et senere tidspunkt insisterede på, at hun skulle have en abort. Han nægtede at tro på, at det var ham, der var faren. "'Få en abort', sagde han. Men det skulle han ikke have lov til at bestemme," fortæller

Julie og hiver sin mobil frem. "Da Lukas var født, kunne vi glemme alt om en faderskabstest. Se, hvor de ligner hinanden!" Hun viser mig et billede af Inuk, som rigtig nok ligner sin søn med den mørke hud og de mørke runde øjne. "Blev du i tvivl, om du ville have barnet, da Inuk ikke troede på, at han var faren?" spørger jeg. Julie nikker. "Men nu er jeg glad for, at jeg fik ham. Kærligheden gør mig stærk." Da Lukas begynder at græde, rejser Julie sig og lægger ham under skulderen, mens hun bevæger sig vuggende frem og tilbage. "Det er svært, når man bliver gravid," siger hun reflekterende, "Især når det er uplanlagt. Der er mange ting, der bliver svære. Hvad med bolig? Hvad med arbejde? Det er jo ikke til at vide, hvad der kommer til at ske." Hun lægger en hånd på Lukas' nakke og hviler forsigtigt sit hoved mod hans. "Havde det ikke været for min families støtte, havde jeg ikke vidst, hvad jeg skulle gøre."

For Julie udløste hendes graviditet en masse uvisshed, men da hun tager beslutningen om at beholde barnet, vurderer hun det ud fra de muligheder, hun har i øjeblikket. For mig hang hendes fortælling om, hvordan hun fravalgte aborten, ikke sammen i første omgang. Først fortæller hun, at hun fravalgte den, fordi kæresten ikke ville have, at hun fik den, men kun få minutter senere bliver det udlagt som om, at han ikke havde noget at skulle have sagt. Hendes grundlag for at beholde barnet ændrer sig i tiden mellem, at Inuk nægtede hende en abort og senere ikke troede på, at det var hans barn. Jeg ønsker med dette eksempel at illustrere, hvordan Julies beslutning var en afvejning af de eksisterende muligheder, som samtidig hele tiden var under potentiel forandring. Jeg oplevede ikke, at dette forbavtede de mødre, som jeg talte med – som Najannguaq siger: "Vi tager tingene som de kommer". Tværtimod syntes de at have en kulturel fortrolighed med en erfaring om fremtidens uforudsigelighed, som de trak på, når de beskrev deres tanker og følelser om fremtiden.

Uforudsigelige og foranderlige omstændigheder

I Nuuk oplevede jeg en konstant åbenhed overfor nye muligheder mest markant i hverdagen. Vejrets uforudsigelighed var den mest synlige og umiddelbare årsag til ændringer af planer, og når man bor i Grønland, bliver man konstant mindet om, at man bor midt i naturen – også selvom man bor i byen.

Jeg vågnede til lyden af bølger mod klipperne på særligt stormfulde dage og drak min morgenkaffe med hvaler og isbjerge i sigte fra køkkenvinduet, når vejret var stille. Den første gang jeg skulle interviewe hjemme hos en kvinde, kiggede jeg på kortet og tænkte, at busstoppestedet lå lige foran hendes hus, men da jeg steg af bussen, mødte jeg et stejlt fjeld, der skulle krydses, inden jeg kom frem til hendes hjem. Naturligvis kom jeg for sent, men det var hun vant til. Efterhånden som jeg lærte byen at kende, begyndte jeg at komme til tiden – oftest som den eneste, hvorfor jeg flere gange har siddet alene til kaffemik som den først ankomne. Da jeg skulle på sæl jagt, blev det først afgjort på dagen, da man aldrig rigtig kunne vide, hvordan vejret ville blive før selve dagen. Senere satte en uanmeldt snestorm mit feltarbejde på pause i dagevis. En solskinsdag kunne betyde aflyste aftaler på grund af muligheden for at tage ud at sejle. Stormfuldt vejr kan betyde forsinkede dagligvarer, da de kommer med fly eller båd, og når man rejser rundt i Grønland, foregår det altid med fly, båd eller helikopter, ofte med forsinkelser på grund af vejrforhold. Dette gør samtidig, at sygehusvæsenet og uddannelsessteder samles i de større byer, hvorfor man bliver nødt til at flytte i tilfælde af, at man skal i behandling eller vil uddanne sig. Nogle gange helt til Danmark, fordi den nødvendige behandling eller ønskede uddannelse slet ikke tilbydes i Grønland, som set hos Najaq, der ikke kan få fertilitetsbehandling i Grønland. Foruden fertilitetsbehandling bliver de gravide heller ikke tilbudt fosterdiagnostik, medmindre de er i en særlig risikogruppe. Man kan ikke få epiduralblokade, og der er begrænset mængde specialiseret viden på grund af den store udskiftning af læger, der ofte kommer fra Danmark. Bliver dit barn sygt efter fødslen, kan det også ske, at familien må rejse til Danmark for at modtage behandling. Selv om jordemødre, læger, sundheds- og sygeplejersker gør alt, hvad der står i deres magt, er der stadig i høj grad forbundet en stor mængde uvished (foruden den uvished, der i forvejen er ved at blive konfronteret med sin egen dødelighed) i det at indgå i et sygdoms- og behandlingsforløb i Nuuk. Vejrets uforudsigelighed forbundet med Grønlands barske natur har konsekvenser for den forventning om uforudsigelighed, som det grønlandske narrativ om livet og fremtiden bærer præg af. Dette narrativ lægger i høj grad vægt på livet

som uforudsigeligt, og mennesket som ansvarlig for at skabe balance i mødet med denne uforudsigelighed ved at forholde sig roligt og ventende i stedet for at gå i panik, når noget uventet sker. Jeg oplevede at mine informanter ikke kunne forestille sig en omstændighed som værende endegyldig, men snarere hele tiden under potentiel forandring – som netop peger mod en wayfarende forståelse af livets gang. Det er med andre ord en form for social erfaring med uforudsigelighed, der har betydning for, hvordan grønlandske kvinder forholder sig til fremtiden.

Potentielle fremtider og fødselsdepression

I artiklen *When the Future Decides* beskriver antropolog Jennifer Johnson-Hanks, hvordan den måde kvinder i Cameroun træffer beslutninger om at få børn på, afspejler et liv, hvor man må tage højde for fremtidens uforudsigelighed. Kvinderne i Cameroun baserer deres reproduktive beslutninger på det sammentræf af begivenheder – Johnson-Hanks kalder det for *vital conjunctures* – som en graviditet kan være en del af, og som udløser en række muligheder for forandring og potentielle fremtider. Johnson-Hanks viser med sit studie i Cameroun, at kvinders overgang til moderskabet ikke er en klar overgang, der sker fra det ene øjeblik til et andet, og dermed heller ikke en stabil status. Hun ser dermed moderskabet som en social handling og undersøger, hvordan moderskabet udleveres i praksis. Hun viser, at uanset hvilken beslutning man ender med at foretage sig i forbindelse med at få børn, så angiver beslutningen ikke nødvendigvis en bestemt retning eller destination for kvindens videre livsforløb, hvilket netop stemmer overens med den form for wayfaring, som jeg beskriver, at de grønlandske kvinder lever ud fra. For kvinderne i Nuuk er denne måde at leve livet på stærkt påvirket af en social erfaring med uforudselighed som er indbygget i eksisterende sociale strukturer. Uforudseligheden og den usikre fremtid er derfor paradoksalt nok en stabil faktor i forhold til opfattelsen af livets forløb. Det er i den forbindelse interessant at bringe narrativet om uforudselighed i spil igen, da det giver de grønlandske mødre mulighed for at handle aktivt ud fra de udfordringer, de møder.

Jeg oplevede i mit feltarbejde to forskellige narrativer omkring moderskabets udfordringer. Det ene fokuserede på bestemte forventninger til moder-



skabet, og det andet på moderskabets uforudsigelighed. Det første blev af flere informanter betegnet som "ikke særlig grønlandsk" og kan eksemplificeres ved Aviajas historie.

Aviaja får tårer i øjnene, da hun begynder at fortælle mig om sin fødselsdepression: "Jeg fik bare ikke den der moderfølelse, som jeg troede ville komme. Så blev jeg i tvivl om alting. Jeg blev i tvivl, om jeg overhovedet kunne være en god mor. Jeg følte, at jeg havde forberedt mig meget, læst meget om det inden, men så var det som om, jeg glemte det hele alligevel." Hun tier i et par sekunder, før hun taler videre: "Og så græd Ilik hele tiden. Jeg var hele tiden træt og ville ikke være sammen med ham. Jeg vidste godt, at det ville blive hårdt, men jeg havde forventet, at kærligheden ville gøre det hele nemmere. Men jeg følte den slet ikke – altså til at starte med. Jeg ville bare gerne være en god mor, men det følte jeg ikke, jeg kunne være. Så blev jeg bange for, at nogen skulle finde ud af, at jeg var en dårlig mor." Aviaja adskilte sig fra de fleste andre mødre, jeg mødte. Når jeg spurgte gravide eller mødre, om de forventninger de havde eller havde haft til moderskabet, svarede de, at børn og mennesker er så forskellige, at man ikke kan vide, hvordan det hele vil udspille sig. De forestillede sig, at det ville blive hårdt, men også dejligt; de glædede sig og var nervøse, men havde ikke ret mange konkrete forestillinger, som de forventede skulle opfyldes. Det havde Aviaja til gengæld, og netop fordi moderskabet ikke levede op til hendes forventninger, blev hun frustreret, uheldig og i tvivl om, hvorvidt hun overhovedet var i stand til at opfylde rollen som mor. Hun oplever således et narrativt tab, som beskrevet af Cheryl Mattingly, fordi den måde, hvorpå moderskabet udspillede sig, ikke stemte overens med det narrativ, hun gerne ville fortælle for at give mening til livet. Det satte hende i, hvad man med antropologiske termer kan kalde en liminal fase, fordi hun havde født, men ikke følte sig som en mor og derfor blev fanget mellem to tilstande. Over for hende – i en lignende, men alligevel helt anderledes situation – står Niviaq, der fortæller følgende, da jeg spørger, hvad hun følte, da hun første gang fik sin datter, Grethe, op på brystet efter fødslen: "Faktisk blev jeg overrasket, da hun pludselig kom i mine arme. Jeg havde slet ikke tænkt på, hvad der skulle ske efter, jeg havde født. Så jeg vidste ikke rigtigt, hvad jeg skulle gøre ved hende.

Jordemoderen mindede mig om, at jeg skulle prøve at give hende bryst, så det gjorde jeg, men jeg havde stadig så ondt, at jeg slet ikke kunne fokusere på min datter. Min datter. Det var svært. Der gik lang tid, før jeg kunne sige "Det er min datter". I starten tænkte jeg bare "Hvad har jeg dog rodet mig ud i?" Jeg fik slet ikke den der følelse før meget senere. Men jeg tænkte, at det nok skulle komme, at det nok bare er noget, som jeg skulle gro ind i. Andre får den med det samme, men alle er jo forskellige, det kommer nok an på mennesket." Fordi Niviaq ikke har et narrativ om, at moderskabet skal ske på en bestemt måde, oplever hun ikke det samme narrative tab som Aviaja. Hun beskriver stadig tiden som nybagt forælder som udfordrende og hård, men udtrykker en tryghed ved at være i den liminale fase, hvor hun har født, men ikke føler sig som en mor endnu, fordi livet for hende, ligesom mange andre grønlandske mødre, er en liminal fase, hvor alt er under konstant forandring, og intet kan forudsiges. Hun ser uforudsigelighed og uvished, som en del af livet, i stedet for en afvigelse fra den, hvilket giver nye perspektiver til studiet af uvished i antropologien, hvor blandt andre Richard Jenkins og hans medforfattere i bogen *Managing Uncertainty* skriver, at uvished ofte forsøges kontrolleret gennem teknologi, magi eller medicin.

Den sociale erfaring med livet som uforudsigeligt særligt på grund af naturens kræfter gør, at mange af kvinderne i Nuuk skaber et narrativ om fremtiden, der på forhånd giver plads til, at alting er til forhandling og kan forandre sig. Derved formår de at have agens i deres eget uforudsigelige liv og moderskabet. De mødre, der ikke gik i panik over moderskabets udfordringer, har det tilfælles at de ikke forsøgte at håndtere uforudsigeligheden ved at kontrollere den, men i stedet via et bestemt narrativ får en følelse af agens. Der er her tale om et grønlandsk narrativ, der fokuserer på at møde livets udfordringer med ro og venten.

Graviditet, fødsel og moderskab kan være svære at planlægge og forudsige for mødre fra alle verdens hjørner, men i Nuuk er mange mødre i stand til at skabe en fortælling, der giver plads til den uforudsigelighed, som reproduktion medfører og oplever derfor ikke et narrativt tab, der kan forårsage en negativ oplevelse i forbindelse med det at blive mor. Det sker altså også i Nuuk, at der findes kvinder, der ikke lever i overensstemmelse med

uforudsigeligheden, ligesom der nok også i Danmark og andre lande findes nogen, der gør. Disse kvinder beskrev sig selv som "ikke særligt grønlandsk," – om dette er sandt eller ej, er en anden diskussion til et senere tidspunkt. Det er dog interessant at evnen til at møde uforudsigelighed med ro og visdom anses som en særligt positiv grønlandsk egenskab, der muliggør følelsen af agens i mødet med uforudsigelighed. Dette gjorde det muligt for mange af mine informanter at se uforudsigelighed som en del af livet, i stedet for en afvigelse. ■



Litteratur:

Bielecki, I. (2005): *Gentagne aborter blandt grønlandske kvinder. Mulige årsagsforklaringer? En kvalitativ undersøgelse.* *Folkesundhedsvidenskab, Københavns Universitet*

Johnson-Hanks, Jennifer (2006): *When the Future Decides. Uncertainty and Intentional Action in Contemporary Cameroon.* *Current Anthropology*, vol. 56, No. 3, June 2005: 363-385

Ingold, T. (2007): *Up, across and along i Lines. A Brief History.* London & New York: Routledge

Mattingly, C (1994): *The concept of Therapeutic 'emplotment', Social science and Medicine*, vol. 38. No. 6:811-822

METTE MØRUP SCHLÜTTER BLEV I EFTERÅRET 2016 FÆRDIGUDDANNET SOM ANTROPOLOG FRA AARHUS UNIVERSITET. HUN HAR SKREVET SIT SPECIALE "SILA. MODERSKAB OG UFORUDSIGELIGHED I NUUK" VED ARCTIC RESEARCH CENTER PÅ AARHUS UNIVERSITET OG ER NU ANSAT VED AAU ARCTIC PÅ AALBORG UNIVERSITET SOM FORSKNINGSASSISTENT.

Navne og køn på børn er ændret for at anonymisere mine informanter. Billeder er taget af fotograf Emilie Binzer og har ingen sammenhæng med mine informanter, bortset fra, at de alle er mødre.

alle fotos: Emilie Binzer

MOR

PÅ FÆNGSELSBESØG

Når en søn sidder i fængsel sættes rollen som mor i spil på nye og dilemmafyldte måder. I artiklen viser jeg, hvordan mødre fra den palæstinensiske flygtningebefolkning i Danmark søger at håndtere de betingelser, som fængslet sætter for deres relation til sønnen og i deres sociale hverdagsliv. For kvinderne repræsenterer fængslingen et sammenbrud i familiens moralske orden, hvilket igangsætter et dagligt arbejde for at genetablere rollen som 'den gode mor'. Artiklen viser, hvordan dette etiske arbejde bliver udfordret af fængselsinstitutionen, og hvordan kvinderne kreativt håndterer situationen.

af **METTE-LOUISE E. JOHANSEN**

Hvordan er man en god mor til en søn i fængsel? Blandt palæstinensiske flygtningeforældre i Danmark er der mange ideer om, hvad den gode mor er. Men en søn i fængsel sætter visse rammer for, hvad man kan og må som forældre. Samtidig sættes rollen som mor i spil på nye måder, fordi forælderrollen pludselig bliver objekt for egne og andres moralske ordener og familien bliver en arena, hvor værdier og praksisser diskuteres og nogle gange også interverneres i. Fængselsituationen intervernerer blandt andet i familiens daglige sociale liv og i interaktionen mellem forældrene og den indsatte.

En søns fængselsstraf opleves af forældrene i mit studie som et reelt moralsk sammenbrud i familiens liv, der igangsætter en række forhandlinger, valg og beslutninger om, hvordan man agerer som 'ordentlig forælder'. I denne kontekst kan vi vende os mod antropologen Jarrett Zigons forståelse af moral som en ureflektet, nærmest habituel, væren i verden, hvor mennesket opfatter sig selv som et grundlæggende moralsk subjekt (Zigon 2007). Forældreskabet kan ses som en sådan hverdagslig platform for en mere eller mindre taget-for-givet moralsk orden og væren. Zigon påpeger, at det er i det øjeblik, hvor der sker et sammenbrud af den eksis-

terende moralske orden, at mennesket bliver bevidst om at handle 'rigtigt', og dermed indtræder i et selvbevidst etisk arbejde, der skal genoprette den moralske orden (ibid.: 133). I denne artikel ser jeg på, hvordan mødre søger at genoprette sig selv som 'ordentlige mødre' på baggrund af det moralske sammenbrud, som deres børns fængsling repræsenterer.

For de palæstinensiske mødre som jeg har forsket blandt igennem de sidste 10 år, og særligt i mit ph.d. feltarbejde i Gellerupparken i 2009-2010, skaber fængselsituationen store bekymringer for deres søns ve og vel; hvordan bliver han behandlet, hvem tager sig af ham og hvordan klarer han sig? Samtidig med at mødre oplever et presserende behov for at beskytte deres børn, så afskærer fængslet dem fra at kunne vise den umiddelbare omsorg, de ønsker. I artiklen viser jeg et eksempel på, hvordan mødre håndterer de betingelser som fængselsinstitutionen – og situationen – sætter, og hvordan de finder alternative veje til at være en god mor. Jeg tager udgangspunkt i en mor, Umm Malek, hvis forsøg på at navigere og styre igennem hendes søns fængselsperiode afspejler de problemstillinger, som mange af kvinderne i mit studie har beskrevet, og som de finder kreative måder at komme omkring.





Mor på samfundets 'bund'

Når man går igennem porten til en dansk arrest, har man en ganske bestemt procedure foran sig, før man kan aflægge besøg hos en indsat. Man melder sin ankomst til betjentene i indgangsdøren, aflæver tasker og tømmer lommerne, går igennem en metaldetektor og bliver guidet ind i et mindre besøgsrum, hvor man møder den indsatte, derefter låses døren ind til lokalet. Efter ca. 40 minutter banker en betjent på døren, og derefter har man ti minutter til at afslutte besøget; før dørene åbnes, og den indsatte bliver hentet.

Dette lille ritual blev fast rutine for Umm Malek og jeg i fire måneder, mens hendes søn, Malek på 20 år, ventede på sin retssag og dom for røveri og en række andre forhold. Umm Malek var mor i en af de flygtningefamilier, som jeg lærte at kende under mit ph.d. feltarbejde i Gellerupparken. Hun var født og opvokset i Beirut under den libanesiske borgerkrig, hvor hendes far havde været soldat og kæmpet mod skiftende fjendtlige kollisioner ind til en dag, hvor hun som lille pige sad ved siden af ham i en bil, og han blev skudt gennem bildøren. Oplevelsen af farens død blev efterfulgt af adskillige op-

levelser af døde familiemedlemmer under krigen. Da Umm Malek var 16 år, valgte hun at gifte sig med den mand, som senere blev far til hendes børn, og sammen flygtede de til Danmark, hvor de fik asyl som politiske flygtninge i 1987. Umm Malek var gravid, da de kom til Danmark og familien blev boligplacerede i Aarhus kommune, hvor de fandt en lejlighed i Gellerupparken. Gellerupparken er i dag det største boligområde på regeringens såkaldte 'ghettoliste' og stedet er politisk defineret af sociale problemer, kriminalitet og vold og over 90 % beboere med anden etnisk baggrund end dansk.

Igenem 13 måneder boede jeg sammen med forskellige familier med palæstinensisk baggrund i lejlighederne på Gudrunvej og et tilstødende boligkvarter, imens jeg undersøgte, hvordan forældrene håndterede mødet med det danske social og retsvæsen omkring deres børn og unge. Mit feltarbejde endte med en ekskursion ind i familiernes hjem, timevis brugt i bløde sofaer med kaffe, tv og børn, der legede,

og et liv i hverdagen i et tæt sammenflettet socialt fællesskab i den palæstinensiske diaspora i Danmark. Samtidig blev det et feltarbejde, hvor jeg lå vandret med forældrene imellem utallige institutioner, arresthuse, retssale, ungdomsinstitutioner og fængsler. Som sådan kan man se feltarbejdet afspejle forældrenes daglige navigering i et krydsfelt mellem deres hjem i 'ghettoen', danske velfærdsinstitutioner og fængslet. Jeg fokuserede på fem store familier, der ligesom de ca. 3000 andre palæstinensiske beboere havde en baggrund i flygtningelejre i Libanon og en historie med flugt fra borgerkrigen til

en dansk 'ghetto', hvor mange oplevede en social deroute defineret af arbejdsløshed, sygdom, og børn, der havde det svært i det danske skolesystem, og som ind imellem kom ud i kriminalitet.

Jeg boede sammen med Umm Malek og hendes familie under en stor del af feltarbejdet. Umm Malek og hendes mand havde fået to sønner og to døtre. Begge forældre havde haft meget svært ved at komme ind på det danske arbejdsmarked og havde levet af kontanthjælp og sygedagpenge. Da børnene var teenagere fik hendes mand dog tilbudt et arbejde i Mellemøsten og hele familien rejste. De boede nu i fem år i Mellemøsten, mens Umm Malek og børnene gik igennem, hvad hun beskrev for mig som en hård periode med meget begrænsede muligheder, blandt andet måtte de ikke bevæge sig ud af huset udover den tid, hvor børnene var i skole. Hun forklarede, at hendes mand forsøgte på at beskytte familien ved at holde dem inde, men isolationen skabte konflikter i familien. Hendes to sønner fortalte mig, at de efter fem år valgte at rejse tilbage til Danmark uden deres forældre. Den yngste søn tog tilbage til en onkel, mens Malek, den ældste søn, flyttede ind hos venner og bekendte i Gellerupparken, hvor han blev involveret i kriminalitet. Et år senere blev han sigtet for røveri i en lejlighed ved en af de lokale hash-handlere. Da Umm Malek fik besked om sin søns fængsling, valgte hun at rejse tilbage til Gellerupparken med sine to døtre for at genetablere børnenes og hendes eget liv i Danmark.

Maleks tid i arresten var turbulent. Da han blev anholdt var han trænet og muskuløs, solbrun fra det lokale solarium, havde et velplejet fuldskæg og kort hår. I løbet af fire måneder gennemgik han – ligesom mange andre unge jeg besøgte i arresthusene under mit feltarbejde – en synlig transformation. Han tabte han sig og blev mager af se på, blev bleg og fik uren hud, og han barberede skægget af og lod håret gro. Andre unge gennemgik den modsatte forandring, de begyndte at lave armbøjninger og løfte vægte i arrestens træningslokale og så pludselig trænede ud, de lod skægget gro eller blev helt kronragede. De fysiske transformationer fra lille til stor eller omvendt skabte altid frustrationer hos deres mødre. Hvordan skulle de tolke disse tegn, og hvad der skete med deres søn, var han ved at ændre sig? Umm Malek bekymrede sig om, hvad de andre indsatte kunne finde på, hvordan betjentene

behandlede ham, hvilke tanker han havde, sygdom og dårlig mad, stoffer, onde ånder og moralsk korrumpation og forfald. Hun satte sig for at gøre, hvad hun kunne for at beskytte ham fra disse trusler, med de midler hun nu engang kunne finde, og hendes handlinger afspejlede samtidig, hvordan forestillinger om den gode mor blev sat i spil i forhold til fængselsinstitutionens rammer.

Malek og hans mor beskrev hver især deres indbyrdes relation som tæt og god. Umm Malek forklarede: "mange unge her har det svært og politiet ser efter dem og nogle af dem ender med at gøre noget dumt, og folk der ikke bor her siger, at det er farligt her, men vi har det ikke sådan. Vi er mødre. For os er de gode sønner, vi tænker på dem sådan". Hun uddybede, at Malek var en god søn, fordi han altid havde været hjælpsom derhjemme, han havde hentet sine yngre søskende i skole og børnehaven, havde hjulpet med husopgaver og altid talt respektfuldt til hende og hendes gæster i huset. Men Malek beskrev samtidig for mig, hvordan han havde følt sig alene, da han kom tilbage til Danmark, og han havde søgt sine barndomsvenner og deres familier for at finde nogle at bo hos. I de fem år han havde været væk, var flere af hans venner blevet involveret i den lokale hash-handel og berigelseskriminalitet, og der gik ikke så lang tid, før Malek blev en del af dette. Hans familie var væk, hans skolegang var slut, og der var ikke nogle voksne omkring ham i hverdagen til at støtte ham i de valg og beslutninger, han nu skulle tage.

Forældrene i de fem familier, der indgik i mit feltarbejde i Gellerupparken, mente selv, at alt var gået galt i løbet af deres tid i Danmark: deres ældste sønner sad i arresten eller fængsel og deres yngre sønner var i fokus hos lokalpolitiet og de sociale myndigheder. Som Umm Malek beskrev: 'Det føles som at være mor på bunden af Danmark, vi er bange for, hvad der skal ske med vores børn, og mange har det så svært, at deres børn har det svært'. På trods af denne opfattelse, så gjorde mødrene sig mange forsøg på at være en god mor i denne situation. Men hvad var deres forestillinger om den gode mor, og hvordan navigerede de ud fra sådanne forestillinger imellem deres hjem og fængslerne?

Den 'ordentlige mor'

Som Umm Malek bemærkede, er Gellerupparken et omdiskuteret boligområde i Danmark, som

blandt andet er stærkt politisk defineret ud fra den kriminalitet og vold, der finder sted i umiljøet. Der var flere måder, som beboerne i området håndterede at blive associerede til dette miljø på, særligt i positionen som forældre. Ligesom studier af mødre i fattige forstæder og slumområder i andre dele af verden viser, så var der netop blandt disse forældre en stærk diskurs om kvindernes værdighed og ordentlighed som mødre. Antropolog Steffen Jensen har i sit arbejde om bander i de fattige townships uden for Cape Town påpeget, hvordan den moralske økonomi omkring ordentlighed er centreret omkring alliancen mellem mødre og sønner (Jensen 2008). Jensen viser, at kvinders og mødres ordentlighed etableres ved, at de netop ikke associeres til volden i deres township. Det, der dominerede de palæstinensiske familiers forestillinger og praksisser i forhold til kriminaliteten i Gellerupparken var på samme måde – dog i en ganske anden kontekst – at ordentlige mødre/kvinder ikke kunne associeres med det der foregik i området, fordi volden og kriminaliteten hørte til et andet domæne; primært det maskuline domæne. Denne dissociation af kvinden og det feminine fra volden og kriminaliteten i boligområdet indebar samtidig, at mødrene til gengæld skulle gøre det godt på deres eget domæne – som omsorgsperson i hjemmet, i den bredere familie, for de små børn, og som gæst blandt andre kvinder rundt omkring i lejlighederne. Den 'ordentlige mor' var her defineret ud fra et antal af konkrete praksisser, som ingen dog var helt enige om, hvordan man gør bedst: maden på bordet, tøjet på kroppen, disciplineringen af børnene og regelsættet i hjemmet. For Umm Malek og hendes veninder handlede det om at vide, hvor de små børn var, at lære dem at hjælpe til med huslige gøremål, og sørge for at de kunne begå sig respektfuldt i familien og over for de gæster, der kom i hjemmet. Når sønnerne blev større - og det varierede fra familie til familie, hvornår forældrene mente, at de var blevet det - handlede det om, at de skulle ud blandt andre drenge og mænd og socialiseres til at blive ordentlige mænd. Denne socialisering foregik ikke i deres mors hjem, men ude i de maskuline rum, hvor ordentlige kvinder – som deres mor – ikke kunne vise sig uden at blive kompromitterede på deres værdighed. Hvorhenne, blandt hvem, og hvordan drengene lærte at blive ordentlige mænd, var oppe til diskussion mellem al-

le familierne, og det var et af omdrejningspunkterne, og stridspunkterne, som skabte rygter og sladder mellem familierne. Nogle mødre var set fra myndighedernes perspektiv i en god position til at håndtere, at deres sønner voksede op i Gellerupparken. Disse kvinder lagde sig eksempelvis i kølvandet på det nye paradigme om blandede socialklasser, som er underlæggende for meget af den byplanlægning og renovering der foregår i de større "ghetto-områder" i Danmark, blandt andet med busningen af børn, der fordeles ud mellem byens skoler. De påpegede over for mig, at deres sønner gik i skole i bedrestillede bydele, havde danske venner, og aldrig havde været i fængsel. Nogle gange var det den første sætning, jeg fik efter, at de havde fortalt, hvad de hed, og hvor de boede – og således deres måde at undgå at blive associeret til problemerne i "ghettoen". Andre kvinder – såsom Umm Malek – stod over for større paradokser, som de skulle håndtere i forhold til at blive associerede til den vold og kriminalitet, der foregik blandt områdets unge. For selvom hun understregede, at hun altid havde holdt godt øje med sine sønner, da de var små, altid havde givet dem god mad og straffet dem, hvis de ikke talte respektfuldt til og om kvinder og mænd i familien, så forstod hun Maleks fængsling som et moralsk sammenbrud. Noget var gået galt. Hun tilskrev det den svære tid i Mellemøsten, de andre unge, og hendes adskillelse fra sønnerne, mens de var alene i Danmark. Nu handlede det derfor om at genetablere – og måske også intensivere – hendes omsorgsrolle både udadtil i forhold til naboernes blikke og indadtil i forhold til børnene.

Men Umm Malek havde kun ret til at se sin søn halvanden time om ugen. Ligesom de andre forældre valgte hun nogle gange at fordele denne tid over to gange, så hun kunne se ham så ofte som muligt, men hendes økonomi rakte ikke altid til de mange rejser til arresten. Et samtaleemne mellem hende og de andre mødre var forældre, der ikke besøgte deres sønner i fængsel, og at disse forældre ikke var ordentlige forældre. Hun fandt det afgørende, at være til stede når muligt hos sin søn. Dog var hun – lige som andre forældre – ikke altid i stand til at leve op til dette, fordi hun ikke kun fulgte et imperativ om at være en 'ordentlig mor', men også eksempelvis en ordentlig datter, kvinde og veninde, og ligeledes var hun optaget af at være en ordentlig mor for alle sine andre børn samtidig. Dis-

se roller skulle hun samtidig håndtere inden for et stort, transnationalt socialt fællesskab. Et eksempel på at disse roller ofte konfliktede i familierne i mit feltstudie, ser vi ved mødrenes hjemrejser til familien i Libanon, som skulle forenes med sønnerne ofte meget ustabile situationer i fængselsystemet. Da Umm Malek på et tidspunkt blev bedt om at besøge sin gamle mor i Libanon, følte hun ikke, at hun kunne sige nej. Men det blev en udfordring at planlægge en udlandsrejse midt under Maleks ophold i arresten, for hans forløb fra anholdelsen til dommen bar præg af mange uforudsigelige skift. For det første blev han flyttet rundt tre gange mellem forskellige arresthuse på grund af uro og ulovlig besiddelse af stoffer. Hver gang ringede han til sin mor og fortalte, at han skulle sidde et nyt sted, men endnu ikke vidste hvor, og hun ville høre nærmere. Umm Malek fik sjældent indblik i, hvad det nærmere drejede sig om, og mens hun gik og bekymrede sig om, hvor langt væk hendes søn nu ville komme til at være og hvordan hun skulle komme dertil, stoppede hendes planer for, hvad hun kunne foretage sig, indtil hun vidste besked. Hun vidste ikke, hvor langt hun kunne rejse væk, før hun skulle besøge ham igen, og hvor mange penge hun kunne bruge, for hun vidste ikke hvor dyrt det ville være at rejse til den nye arrest. Umm Malek oplevede samtidig, at det var skamfuldt at hendes søn sad i fængsel, da det pegede på, at hun som mor ikke havde været i stand til at beskytte ham ordentligt fra de farer og forbud, som han havde mødt, da han boede alene i Danmark. Hun havde ikke fortalt sin familie i Libanon (blandt andet hendes mor) om situationen. Hun fandt derfor hele tiden på forklaringer for sin udskudte rejse til Libanon. Derudover blev arresttiden forlænget i etaper hen over næsten et år, fordi retssagen blev udskudt på grund af forskellige omstændigheder og travlhed i retssystemet. For Umm Malek betød dette, at hendes tidshorisont blev beslægtet og planlægning blev sat på stand-by. Hun vidste aldrig, hvilken ugedag hun kunne få lov til at få en besøgstid, det blev planlagt fra uge til uge, og samtidig var hele arrestperioden uvis på grund af udskydelser af retssagen. Endelig var det uvist, hvor lang en dom hendes søn ville ende med at få, og hvor mange måneder eller år, han ville ende med at være væk. Hun besluttede til sidst at købe en rejse til Libanon, og lånte sig til den billigste flybillet hun kunne, som ikke kunne ændres.

Rejsen endte med at falde sammen med Maleks endelige retssag, som hun så måtte udeblive fra. Hun armerede sig i stedet med mig, antropologen med båndoptageren, og jeg lod Malek indtale en besked, som hun kunne høre, da jeg kort tid efter rejste til Libanon for at fortsætte feltarbejdet med hende og familien dernede.

Maleks fængsling rakte ikke blot ind i Umm Maleks rejse til Libanon, men også hendes hverdagsliv i Gellerupparken. Hun valgte nøje steder og mennesker fra, som kunne finde på at sprede rygter eller stille spørgsmålstegn ved, hvordan hendes familie fungerede. Under feltarbejdet hørte jeg både mænd og kvinder i Umm Maleks sociale netværk tale om de unges fængselsophold som et moralsk problem for familierne, et problem der hang sammen med familiens øvrige position; hvem ville nu gifte sig med deres søn, hvordan ville sønnen klare sig, hvad gjorde forældrene for deres søn, var forældrene syge efter krigen, hvor kom de fra i Libanon, var de vokset op i det moderne Beirut eller det mere provinsielle Balbek, hvordan bar mødrene sig i øvrigt som kvinder, var de ordentlige muslimske kvinder, var de gift eller skilt? Alle disse spørgsmål rummer denne artikel ikke plads til at behandle, men de peger på at rollen som den "ordentlige mor" sjældent kun blev defineret af mor-søn relationen, men snarere hang sammen med de mange andre sociale positioner omkring "ordentlighed" som kvinderne navigerede i forhold til, eksempelvis den ordentlige hustru, muslim, eller palæstinenser. Maleks fængsling igangsatte disse diskussioner om Umm Maleks mange roller, som hun nu navigerede bevidst efter at genetablere i en moralsk orden.

Alternative veje til at omgås fængslet

Maleks fængsling betød således, at hans mor måtte finde alternative veje til at indtage positioner, som hun betragtede som 'den gode mor'. En sen formiddag i lejligheden på Gudrunsvvej hørte jeg hende grine og råbe sammen med sin ældste datter, mens hun kom baksende ud i stuen iført flere kjoler og tørklæder end sædvanligt og med store rullende øjne. 'Kan du se noget?' spurgte hun mig og pose-rede rundt på stuegulvet. Jeg vidste ikke, hvad jeg skulle kigge efter og svarede nej, hvorefter hun grinnende og småundskyldende svarede, at hun i øjeblikket bar en shawarma under sin BH. 'Malek har bedt om at få noget at spise, jeg kan ikke sige nej,

jeg er hans mor, jeg kan ikke spise, når min søn ikke spiser', erklærede hun. Ligesom i de andre hjem jeg besøgte, var hun samlingspunkt for hele familien, når hun lavede mad. I familierne samledes alle børn, og også de ældste sønner og deres koner og små børn, som boede i deres egne lejligheder kom hjem og spiste flere gange om ugen. Måltiderne satte Umm Malek i en fast position som primær omsorgsgiver for familien, ligesom måltidet havde gjort for mødre i generationer, og som de gjorde i hundreder af lejligheder i den palæstinensiske beboergruppe i Gellerupparken. Hun havde nu hørt tilstrækkeligt på Maleks fortællinger om, hvordan han kogte pasta i sin kaffemaskine, når han fik besøg af andre indsatte i sin celle – og fandt et incitament til at handle som mor.

I lugten af løg og thousand Island dressing kørte Umm Malek og jeg den eftermiddag for nedrullede vinduer til arresten, hvor Umm Malek gik sin velkendte tur gennem metaldetektoren med blikket fast rettet mod besøgslokalet, og Malek der ventede på sin mor og sin mad. Med denne lille udveksling af behov og omsorg gav hun udtryk for, at på trods af at måtte overskride arrestens regler, oplevede hun, at kunne indtage et minimum af handlerum i relationen til sin søn. På samme måde var mødrenes mange besøg i arresthusene præget af vigtigheden af at bringe ting frem til sønnerne: mad, bedetæpper, Koranen, telefoner og penge blev båret ind, breve til sønners venner og kærester blev båret ud. Disse interaktioner overskred ofte arresthusenes regelsæt, men blev til mødrenes mulige handlerum for at opretholde et minimum af en position som en 'ordentlig mor'.

Institutionens arm ind i hjemmet

I bogen *Civiliserende Institutioner* (2012) påpeger antropologerne Laura Gilliam og Eva Gulløv, at den opdragelse, der finder sted i danske børneinstitutioner, har en civiliserende funktion, som også rækker ind i børnenes familier. Forældrene 'civiliseres' ind i rollen som institutionsforældre, når de afviger fra institutionens normsæt for hvad 'god opdragelse', 'gode forældre' og 'gode borgere' er for nogle størrelser. Ligeledes viser antropologen Birgitte Refslund Sørensen i sit studie af soldaterfamilier (2013), hvordan militærinstitutionen ikke blot disciplinerer soldaten, men også hans familie, hvis hverdag så at sige 'filtres ind' i militær-rutiner og ritualer.



Eksempelvis medfører soldatens udsending en militarisering af familiens sociale liv og hverdag i kraft af retningslinjer for kommunikation (hverdagsbetyrninger skal ikke deles med soldaten), tillæring og indlæring af militærets terminologi i familiens hverdag (kendskab til den udsendtes situation), og familiens tid og planer sættes på 'standby', mens den udsendte er væk. Disse to studier peger – på hver deres måde – på hvordan centrale institutioner omkring forældres små eller voksne børn rækker en arm ind i hjemmet og sætter rammer for familiens handlemuligheder. Det samme synes at gøre sig gældende for familier til fængselsindsatte. Med arresten og fængselsdommen var det ikke kun Malek, der blev frihedsberøvet, men også hans mor. Som jeg har vist, blev Umm Maleks handlerum som mor markant begrænset, særligt på to punkter: for det første blev hendes tid og fremtidshorisont beslaglagt – hun kom så at sige på standby – hvilket havde indflydelse på, hvordan hun i øvrigt kunne navigere i et lokalt såvel som transnationalt socialt netværk. For det andet blev hendes muligheder for at foretage etiske valg omkring omsorgen for sønnens behov udgrænsede – hun havde ikke umiddelbar adgang til at handle som en 'ordentlig mor' og beskytte ham fra de trusler, som hun oplevede at fængslet udgjorde.

Men Umm Maleks historie viser dog også, hvordan hun på trods af situationen fandt nogle alternative veje til at forfølge sine forestillinger om, hvad en 'ordentlig mor' kan gøre. Hendes strategier overskred nogle gange institutionens regelsæt, og satte ting på spil, for konsekvenserne kunne være at

hun fik frataget besøgsretten til sin søn og oplevede en yderligere udgrænsning af sig selv som mor i hans liv. At hun alligevel valgte at løbe denne risiko viser, hvor centralt et imperativ 'den gode mor' var i hendes liv. Historien viser også, hvordan man må anskue Umm Malek ud fra mere end blot et perspektiv på 'mor på bunden', der måske opfordrer mest til et fokus på manglende muligheder, og i stedet brede perspektivet ud og se på, hvordan hun alligevel påkrævede sig en form for værdighed og ordentlighed i et ellers snævert rum af handlemuligheder. ■

Videre læsning:

Sørensen, Birgitte Refslund. *Soldaterfamilier: Sociale fordringer og forandringer*. I: H.O. Mogensen og K.F. Olwig (red.) *Familie og Slægtsskab – Antropologiske Perspektiver*. Samfundslitteratur. Roskilde.

Gilliam, Laura og Eva Gulløv. *Civiliserende Institutioner: om idealer og distinktioner i opdragelse*. Aarhus Universitetsforlag. Aarhus. 2012.

Jensen, Steffen. *Gangs, Politics and Dignity in Cape Town*. University of Chicago Press. Chicago. 2008.

Zigon, Jarett. "Moral Breakdown and ethical demand: a theoretical framework for an anthropology of moralities". *Anthropological Theory* 7 nr. 2, side 131-150. 2007.

METTE-LOUISE E. JOHANSEN, PH.D. ANTHROPOLOGI, FELTARBEJDE BLANDT FLYGTNINGEFAMILIER MED PALÆSTINENSISK BAGGRUND I GELLERUPPARKEN I 2009-2010, ADJUNKT VED AFDELING FOR ANTHROPOLOGI PÅ AARHUS UNIVERSITET. FAGLIG INTERESSE: VELFÆRDSSTATEN, FLYGTNINGEFAMILIER, FORÆLDRESKAB, RADIKALISERING OG SIKKERHEDSOPBYGNING.

RUGEMØDRE og ULIGHED

Kommercielt rugemoderskab er en multimilliardindustri i hele verden og Indien er et af de førende lande. I mere end tre årtier har rugemoderskab affødt feministiske, etiske, juridiske og socialpolitiske debatter. Mens liberale feminister forsvarer praksissen, som et udtryk for kvindens ret til selvbestemmelse over egen krop, fokuserer andre på ulighedsstrukturer og udnyttelsesmønstre og diskuterer de moralske og etiske udfordringer, som er forbundet med den. En nyere retning er de empirisk funderede etnografiske studier af praktiske erfaringer med rugemoderskab – blandt rugemødre og de barnløse par. I denne artikel vil jeg uddybe mine tanker omkring mor-hierarkiet ved at fremhæve et fundamentalt ulighedsaspekt i en praksis, hvor det udelukkende er det genetiske forældreskab, der anerkendes juridisk og socialt, mens den fødende mor usynliggøres.

af AMRITA PANDE

”Jeg var bevidstløs (efter kejsersnittet), da parret kom og tog barnet. De viste det ikke engang til min mand. Barnet ville være blevet tre år i dag. Men jeg ved end ikke, hvordan han ser ud. Jeg havde en forestilling om, at de ville invitere os til Amerika. Jeg betragtede hende som min søster – det var spildte kræfter. Glem alt om en invitation, de ringede ikke engang for at høre, om jeg var kommet til hægter-

ne igen. De gjorde sig bare klar, hentede barnet og tog afsted.” (Tejal, rugemor for et indisk par bosat i USA, 2011)

I mit feltarbejde blandt indiske rugemødre sætter jeg fokus på den globale ulighed, hvor rugemødrene i dobbeltforstand må opleve sig marginaliserede. De er økonomisk afhængige af at tilbyde deres krop og livmoder til bedre bemidlede barnløse par





og de usynliggøres i kampen om forældreskabet, idet det genetiske forældreskab nyder større anerkendelse både juridisk og socialt.

På trods af den rige og voksende litteratur om emnet vækker rugemoderskab generelt en dyb angst hos folk – medierne flyder over med dystopiske billeder af babyfarme, opdrætsfabrikker og kvinder, der bruges som en slags avlsdyr. Når barnløse par rejser fra lande i det globale nord for at købe sig til en serviceydelse i det globale syd, opstår der ydermere angst for, at den globale ulighed vil øges, fordi de ressourcefattige landes indbyggere dermed bliver reduceret til 'udlejningskroppe', som andre har nem adgang til.

Tidligere har jeg argumenteret for, at selvom disse billeder kan retfærdiggøres, fanger de ikke

kompleksiteten i industrien, sådan som den udfolder sig i Indien. Her er kommercielt rugemoderskab et hurtigt voksende, uformelt arbejdsmarked, der må forstås empirisk og ikke kun som et etisk dilemma. Når vi begynder at afdække disse empiriske realiteter, opdager vi, at mange af de strukturelle uligheder er indbyggede i det kommercielle rugemoderskab. Faktisk afspejler industrien, hvad jeg vil kalde et "klassedelt moderskab". Antropologen Rayna Rapp taler i en artikel fra 2001 om en "hierarkisk opdeling i frugtbarhed og fødsels erfaring, der støtter og belønner nogle kvinders moderskab, mens andres mor-arbejde møder afsky eller fører til udelukkelse". I denne artikel vil jeg uddybe disse pointer etnografisk.

Rugemoderskab som industri i Indien

Selvom USA globalt set stadig er førende, når det kommer til kommercielt rugemoderskab, har industrien i de senere år fået voksende betydning i Indien. Klienter fra lande, hvor rugemoderskab enten er ulovligt eller begrænset (såsom Japan, Australien, Taiwan, Kuwait og Storbritannien) har i årtier hyret kvinder i USA til at bære børn for sig. Mens prisen for en sådan transnational pakkeløsning ligger i omegnen af 100.000 amerikanske dollars, kan de i Indien fås for mindre end en tredjedel af prisen. Men det er ikke økonomien alene, som har gjort Indien til en populær destination. De internationale klienter, de barnløse par, drages af en anden vigtig faktor nemlig, at magtstrukturene helt og holdent opererer til fordel for dem, hvilket betyder, at rugemo-

derskab i Indien er lukrativt for de barnløse par. På klinikken, som jeg studerede intensivt – den, som har påkaldt sig al medieopmærksomheden i den senere tid – tiltrækkes barnløse par, der hyrer rugemødre, for eksempel i høj grad af, at klinikken driver adskillige herberger for rugemødre. Her overvåges kvinderne bogstaveligt talt konstant under graviditeten, og deres madindtag, medicinforbrug og daglige aktiviteter monitoreres af det sundhedsfaglige personale. Mens der eksisterer fertilitetsklinikker i snart sagt alle indiske byer, er denne klinik en af de eneste, hvor læger, sygeplejersker og mæglerere spiller en aktiv rolle i rekrutteringen og overvågningen af de kommercielle rugemødre. Ifølge klinikens egne tal var der frem til 2014 blevet født 1000 børn af rugemødre hos dem.

Da jeg begyndte at forske i rugemoderskab i Indien i 2006, blomstrede industrien på grund af et juridisk tomrum med minimal statslig indblanding og få love, der regulerede procedurerne, kontrakten eller forholdet mellem rugemoren og det barnløse par. Derfor kunne de barnløse par drage fordel af, at private klinikker og hospitaler afstemte deres politikker med klienternes ønsker, og at lægerne var villige til at tilbyde muligheder og serviceydelser, der er forbudte eller strengt regulerede i andre dele af verden. Men det har ændret sig drastisk siden 2013, da direktøren for de nationale sundhedsmyndigheder (Directorate General of Health Services, DGHS) foreslog lovgivningen om assisteret reproduktiv teknologi ændret, således at rugemoderskab skulle forbeholdes gifte, barnløse par af indisk oprindelse. I oktober 2015 blev der fremlagt en erklæring for Indiens Højesteret, der proklamerede, at den indiske regering "ikke støtter kommercielt surrogatmoderskab", og at den praksis nu ville blive begrænset til alene at omfatte "trængende indiske, gifte par". I august 2016 forbød regeringen kommercielt rugemoderskab fuldstændigt. Fremover er det kun tilladt for barnløse indiske, gifte par at benytte sig af en frivillig rugemors hjælp – eksempelvis et familiemedlem, der accepterer at gøre det uden betaling. Selvom de nye restriktioners effekt endnu mangler at manifestere sig, er æraen uden reguleringer forbi, og barnløse par retter hurtigt blikket mod andre destinationer med uregulerede markeder.

Undersøgelse af feltet

Denne artikel er en del af et større forskningsprojekt om kommercielt rugemoderskab i Indien, som jeg lavede feltarbejde til fra 2006 til 2016. Min forskning inddrager dybdegående interviews med 60 rugemødre, deres mænd og svigerfamilier, 12 barnløse par såvel som læger, rugemoderskabsmæglere, ledende sygeplejersker på 'rugemoderherberger' og menige sygeplejersker. Desuden har jeg udført deltagerobservation i mere end 11 måneder på klinikker, og på tre af de førnævnte herberger. Under mit feltarbejde lavede jeg formelle forskningsaktiviteter som for eksempel interviews med læger og rugemoderskabsmæglere, forberedte spørgeskemaer til sygeplejersker og mæglere og indsamlede demografiske informationer om området på lokale biblioteker. Men jeg spiste også

frokost og drak te med rugemødrene og deres familier, smuglede te-snacks ind til rugemødrene, bad bønner for dem og lavede frokoster til dem på rugemoderherberget. Efter måneders konstant samvær med rugemødrene måtte jeg konstatere, at jeg var dybt involveret i deres liv og de udfordringer, de stod overfor. Denne involvering blev endnu dybere, da jeg uventet fik mulighed for at besøge rugemoderherberget igen i 2011 og 2016. Under disse besøg tilbragte jeg tid med adskillige kvinder, der gentagne gange havde været rugemødre, og jeg organiserede deltagerbaserede workshops med dem, som handlede om alternative muligheder for at tjene til livets ophold.

Interviewene foregik på hindi, og det lokale sprog i regionen og blev enten gennemført på klinikken, på rugemoderherbergerne, hvor de fleste af rugemødrene boede, eller i deres eget hjem. Jeg har benyttet opdigtede navne på samtlige steder og personer. Alle rugemødrene i studiet var gifte og havde mindst et barn. Aldersmæssigt spændte de fra 20 til 45 år. Med undtagelse af tre rugemødre kom alle kvinderne fra de omkringliggende landsbyer. 16 af kvinderne angav, at de var "husmødre", to sagde, at de "arbejdede hjemme", og resten arbejdede på skoler, klinikker, gårde og i butikker. Deres uddannelsesgrad varierede fra analfabeter til studerende. Den gennemsnitlige rugemor havde gennemført skolegang på 4.-5. klassetrin. Gennemsnitsindtægten for rugemorens familie var omkring INR 2500 (50 amerikanske dollars) om måneden. For de fleste af disse familier svarede beløbet, der kom ind via rugemoderskabet, til familiens samlede indkomst i fem år, især fordi mange af rugemødrene havde mænd, som enten var løsarbejdere eller arbejdsløse. 35 af rugemødrene i dette studie var hyret af transnationale barnløse par.

Gestationelt mor-barn bånd og klassedelt slægtskab

I klassiske slægtskabsstudier har slægtsrelationer typisk været begrundet med blodets bånd, altså biologisk forklaret. I de senere årtier har mange forskere som Levine og Strathern kritiseret de klassiske slægtskabsstudier for at lægge for meget vægt på det biologiske slægtskab, og de har i stedet fremhævet betydningen af relationerne skabt i en given kontekst. Rugemoderskab, og især gestationelt rugemoderskab, hvor en rugemor kun lægger livmo-



der til og får lagt en anden kvindes befrugtede æg op, udfordrer de klassiske forståelser baseret på biologiske slægtskabsbånd. Forskere som for eksempel Michael Peletz sætter fokus på de paradokser og den ambivalens mennesker ofte oplever i spørgsmålet om slægtsbånd. I forbindelse med gestationelt rugemoderskab kan man tale om tre kategorier af mødre: den biologiske mor (kvinden, der bidrager med sit æg); den gestationelle mor eller livmoder-moren (rugemoren) og den sociale el-

ler adopterende mor (kvinden, som opfoster barnet). Relationen mellem disse, og til det barn de er sammen om at bringe til verden, er bestemt ikke entydig. Hvordan forholder rugemødrene sig til disse uafklarede relationer i praksis?

Parvati, hyret af et par fra Mumbai, er 36 og en af de ældste rugemødre på klinikken. Jeg mødte Parvati i 2006 umiddelbart efter en forsterreduktion (et selektivt abortindgreb, som klinikken almindeligvis anbefaler til rugemødre, der er gravide med tvillinger eller trillinger). Parvati fortæller mig, at hun var imod indgrebet:

"Lægen fortalte os, at babyerne ikke ville få nok plads til at bevæge sig og vokse, så det var nødvendigt med indgrebet. Men både Nandini didi (den genetiske mor) og jeg ønskede at beholde dem alle tre. Vi havde uformelt besluttet os for det. Jeg sagde til lægen, at jeg ville beholde et, og didi kunne beholde to. Det er trods alt mit blod, selvom det er deres gener. Og hvem ved hvor mange flere børn, jeg vil være i stand til at få i min alder!"

Parvati er af den overbevisning, at selvom hun ikke har nogen genetisk forbindelse til barnet, er det hendes "blod", og hun bruger denne forbindelse til at gøre krav på det ufødte barn. Divya gør det samme. Men udover blodets bånd, lægger Divya også



vægt på arbejdet, der er forbundet med at gennemføre graviditeten og fødslen, "svedens" bånd til barnet, som endnu et argument for at kunne gøre krav på barnet. Jeg støder på Divya lige efter hendes anden ultralydsscanning:

"Anne, kvinden fra Californien, som hyrer mig (den genetiske mor), ville have en pige, men allerede før ultralydsscanningen sagde jeg til hende, at når barnet kommer fra mig, bliver det en dreng. Mine første to børn var også drenge. Ligesom det her barn. Og se, jeg havde ret, det er en dreng! Når alt kommer til alt leverede de bare æggene, men alt blodet, al sveden, alle anstrengelserne er mine. Selvfølgelig præges barnet af mig."

For Divya er det ikke kun "blodets" bånd, der er vigtigt, sådan som det fremhæves af Parvati. Også "svedens bånd", eller alle anstrengelserne hun lægger i graviditeten udgør grundlaget for et krav på barnet. Dikshas historie er usædvanlig. Hendes japanske klienter har problemer med at få de juridiske papirer i orden, så de kan få barnet med sig hjem, og beder derfor Diksha om at tage sig af det, indtil tilladelserne falder på plads. Under lægens supervision tager Diksha sig af barnet i to måneder. Diksha taler om sin "datter" med et smil.

"Hun er min første pige. Jeg har to sønner, og jeg har altid brændende ønsket mig en pige. Jeg ved, hun ser japansk ud, men jeg betragter hende som min datter. Det var anderledes for mig, fordi jeg ikke bare havde hende i ni måneder (graviditeten), men også bagefter. I de to måneder vi havde hende hos os, forkælede jeg hende. Du ved slet ikke hvor meget! Jeg brugte en masse penge på lyserødt tøj til hende, vanter og sko, der passede sammen. Mine egne penge, ikke penge som de havde sendt! Hun blev ammet af mig i to måneder. Jessy og jeg ønskede ikke, at hun skulle have flaske ... Jeg savner min datter, du aner ikke hvor meget."

Diksha er en af de få, som nævner den racemæssige forskel mellem rugemødrene og børnene, de bærer. Men denne forskel svækker ikke hendes påberøbelse af et slægtskab mellem sig selv og barnet, og selvom pigen "ser japansk ud", opfatter Diksha hende som sin datter. Dikshas slægtsbånd er blevet skabt i kraft af det arbejde en graviditet medfører, amning og omsorg for pigen.

De slægtsbånd, der skabes til barnet kan ikke uden videre afvises som udtryk for kvinders uvidenhed om moderne teknologi. Rugemødrene forstår og erkender, at de ikke har nogen genetisk for-

bindelse til barnet, men understreger alligevel, at de er knyttet til det, fordi de deler væsker og på grund af arbejdet med at være rugemor og bære barnet.

Intenderet mor-barn bånd og klassesdelt slægtskab

Mens rugemødrene understregede deres bånd til barnet via "sved og blod", fremhævede de barnløse kvinder ivrigt deres genetiske forbindelse til barnet, og beslutningen om at få det. Vanya, den barnløse og genetiske mor fra Dubai, er af indisk oprindelse, men født og opvokset i Dubai. Vanya har en modstridende fortolkning af hendes rugemors rolle. Ifølge Vanya er rugemorens rolle alene at holde barnet "varmt" – ikke ulig et æg i en rugemaskine. Men samtidig indrømmer hun, at hun søgte efter en hinduistisk rugemor til sit barn. Ganske vist, hævder hun, har den religiøse baggrund ikke nogen betydning for hende, eftersom barnet er "hendes (den genetiske mors) skabning":

"Jeg søgte efter en, som er hinduist fra en god kultur. Men så sagde jeg til mig selv, hvorfor bekymre sig om det? Hendes (rugemorens) kaste eller religion betyder ingenting, for det er jo faktisk kun vores barn. Hun holder det bare varmt, på en måde.

Selvom jeg ikke skaber det i min livmoder, er det min skabning, mine æg og min mands sæd."

Vanya fortæller altså lidt selvmodsigende om hendes rugemors rolle. En anden barnløs kvinde, Karen, fra Canada lægger ikke, som man tidligere gjorde, særlig stor vægt på generne, men anerkender, at der med nye teknologier er sket et skifte i forhold til slægtskabsbåndene:

"Med de nye teknologier ved du aldrig, hvordan generne bliver blandet, og hvad der, øh ... sker med dit barn. Jeg er ikke så gammeldags, at jeg bliver ved at snakke løs om, at barnet er skabt af mine gener. Men det handler ikke kun om gener. Det er meget mere end det. Barnet er min drøm, og det er min beslutning og viljefasthed, som presser det her igennem. Tænk på det på denne måde: Jeg har udsat mig selv for millioner af hormonindsprøjtninger (i forbindelse med ægudtagningen) for at sætte det her i gang. Jeg tog hele vejen hertil. Prøv at se dig omkring, ingen mennesker med sund fornuft ville rejse til et sted som dette! Jeg gjorde det alligevel, endda helt alene. Jeg sidder i en gudsførlad klinik, i et underligt land, langt væk fra min familie. Jeg tænker på det her dag og nat, arbejder på det dag og nat. Selvfølgelig kan jeg ikke mærke bar-

net bevæge sig indeni mig, men betyder det noget?"

For Karen legitimeres kravet om slægtskab også af de farer, hun udsætter sig for ved at bevæge sig ind på ukendt territorium for at få sit eget barn.

Klinikken understøttede de barnløse kvinders ønske om slægtskab ved at tilbyde en række produkter, der skulle skabe bånd mellem den genetiske mor og barnet i forskellige stadier af graviditeten. Under et af mine besøg i felten introducerede lægen mig for to rugemoderskabsprodukter – en såkaldt 'dummy tummy' og et lydbælte. En 'dummy tummy' er en kunstig mave, der produceres i Indien af en legetøjsfabrikant. Klinikpersonalet forsyner de barnløse kvinder med sådanne maver, hvis de ønsker at hemmeligholde overfor deres familier, at de benytter sig af en rugemor og vil have omgivelserne til at tro, de selv bærer barnet. Men produktet har også andre formål. Lara, en barnløs kvinde fra USA fortæller glædestrålende:

"Maven fik mig til at føle en forbindelse til barnet og graviditeten. I takt med at rugemorens mave voksede, voksede jeg. Det er virkelig en fantastisk opfindelse. Jeg kunne stryge hånden henover min svulmende mave og næsten få følelsen af, at han (det ufødte barn i rugemorens livmoder) kunne mærke mig. For mig har det været en måde at skabe bånd til barnet på, selv på lang afstand."

Meget lig rugemødrene, der ikke kan regne med, at deres roller som rugemoder automatisk skaber slægtsbånd til barnet, går de genetiske mødre heller ikke ud fra, at deres genetiske forbindelse automatisk giver dem status af "rigtige" mødre.

Selvom begge slags mødre gør krav på slægtskab på forskellige kreative måder, er det endelige udfald ikke overraskende. Af frygt for at rugemoren fortryder og ikke ønsker at give barnet væk, foretrækker mange barnløse par at bryde alle bånd til hende. Tejal blev hyret som rugemor af et indisk par bosat i USA, og hun genkalder sig dagen, hvor fødslen fandt sted, med bitterhed. Det amerikanske par forsvandt nemlig med barnet uden at sige farvel, som citatet i indledningen fortæller.

Munni kan fortælle en tilsvarende historie. Hun fødte et barn for et indisk par bosat i USA i 2007. Ligesom Tejal er Munni meget forbløffet over, hvordan klienternes opførsel ændrede sig efter fødslen:

"Mit par var fra Amerika, men plejede at komme her (til byen) for at besøge deres forældre. De rin-

gede til mig hver dag fra Amerika og kom og besøgte mig næsten hver måned. De gav mig endda lov til at amme barnet. De sagde altid, at når barnet blev stort, ville de fortælle hende om mig – om hendes anden mor i Indien. Det er over et år siden nu; hun ville være blevet et år gammel sidste uge. Der har ikke været noget telefonopkald, ingenting. Jeg ved ikke, hvad der er gået galt."

Selvom Munni virker overrasket over, at båndene pludselig brydes, er det et udbredt fænomen, at det barnløse par bryder alle bånd til rugemoderen, når barnet er født. Trods rugemødrenes ihærdige forsøg på at udvikle og vedligeholde slægtsbånd til barnet og de nye forældre, bliver disse relationer sjældent vedligeholdt udover kontraktperioden. Dette er, hvad jeg vil kalde et "klassedelt slægtskab". Trods rugemødrenes stærke og kreative forsøg på at bevare relationen, anerkender det sundhedsfaglige personale, lovgivningen, kontrakterne, ja selv fødselsattesterne, kun ét slags forældre-barn-bånd, nemlig det mellem barnet og dets nye forældre.

Konklusion

Det seneste restriktive forbud, som den indiske regering har godkendt, er et af de første skridt i retning af at beskytte rugemødres rettigheder. Men er en restriktiv national politik en effektiv løsning på en ulighed, som vi ser indenfor denne industri? Realiteten er, at vi ikke kan løse eller regulere et globalt fænomen som kommercielt rugemoderskab gennem en restriktiv politik på nationalt plan. Ligesom det heller ikke kan overlades til statslige aktører at løse de problemer, som er forbundet med gennemførelsen af et rugemoderskab i Indien.

En åben, international dialog om den måde industrien fungerer på, ville være mere effektivt. Man kunne samtidig arbejde systematisk for oprettelsen af en international sammenslutning, der regulerer industrien, med nationale sammenslutninger i hvert enkelt land, som sikrer, at alle følger samme retningslinjer og standarder. Disse standarder kunne omfatte: gennemsigtighed omkring de finansielle transaktioner, de lægefaglige procedurer og de bånd, som rugemoderskabet afføder. Allerede i 2014 har jeg forfulgt denne tanke ved at introducere begrebet "fair trade rugemoderskab". For mange af de rugemødre, jeg har været i kontakt med, ville et vigtigt skridt i retning af at gøre rugemoderskabet mere fair og retfærdigt, ikke bare være øget

betaling, men i lige så høj grad at opnå respekt for deres indsats som arbejdere. Næsten alle kvinderne understregede ønsket om, at deres forsøg på at skabe bånd til fosteret/barnet skulle anerkendes og være gensidigt, ikke bare under kontraktperioden.

Efterlysningen af en åben og gennemsigtig udveksling er ikke så idealistisk, som den måske lyder. Lovgivninger og politikker vedrørende national og transnational adoption har længe beskæftiget sig med netop denne problematik. Den "åbne" model for adoption kan fungere som rettesnor for fremtidige politikker på området. Men for at komme de udbytende forhold til livs rent politisk, er det nødvendigt, at vi betragter rugemødrene som kvinder med stemmer, der har brug for at blive hørt og fortjener det – fremfor som livmødre eller opdrættere, eller ganske enkelt ofre uden en stemme. ■

Forslag til videre læsning:

Pande A. 2014. *Wombs in Labor: Transnational Commercial Surrogacy in India*. Columbia University Press: New York

Rapp, Rayna. 2001. *Gender, body, biomedicine: How some feminist concerns dragged reproduction to the*

center of social theory. Medical Anthropology Quarterly, 15(4): 466-477

Peletz, M. 1995. *Kinship Studies in Late Twentieth-Century Anthropology, Annual Review of Anthropology* 24:343-72

AMRITA PANDE ER LEKTOR VED INSTITUT FOR SOCIOLOGI PÅ UNIVERSITY OF CAPE TOWN, SYDAFRIKA. I MAJ 2016 OPTRÅDTE AMRITA MED SIT DOKUMENTAR TEATER MADE IN INDIA VED NATIONALMUSEETS EVENT KVINDE STEMME – FEMALE VOICES.

Arrangementet var del af den internationale konference Women Deliver. Over tre dage diskuterede forskere, politikere og aktivister fra hele verden betydningen af at investere i kvinder og sikre kvinders rettigheder for at fremme en positiv udvikling i samfund over hele verden.

På Nationalmuseet vises frem til januar 2017 en udstilling af broderier, som en gruppe af indiske rugemødre har broderet, mens maverne voksede. Udstillingen er kurateret af Filippa Berglund og Ditte Maria Bjerg.

Artiklen er oversat og let bearbejdet af redaktionen.

alle fotos af forfatteren



DEN HELLEGE HUSMOR

OMSORG OG OVERNATURLIGT SLÆGTSKAB I EN KATOLSK ORGANISATION I SPANIEN

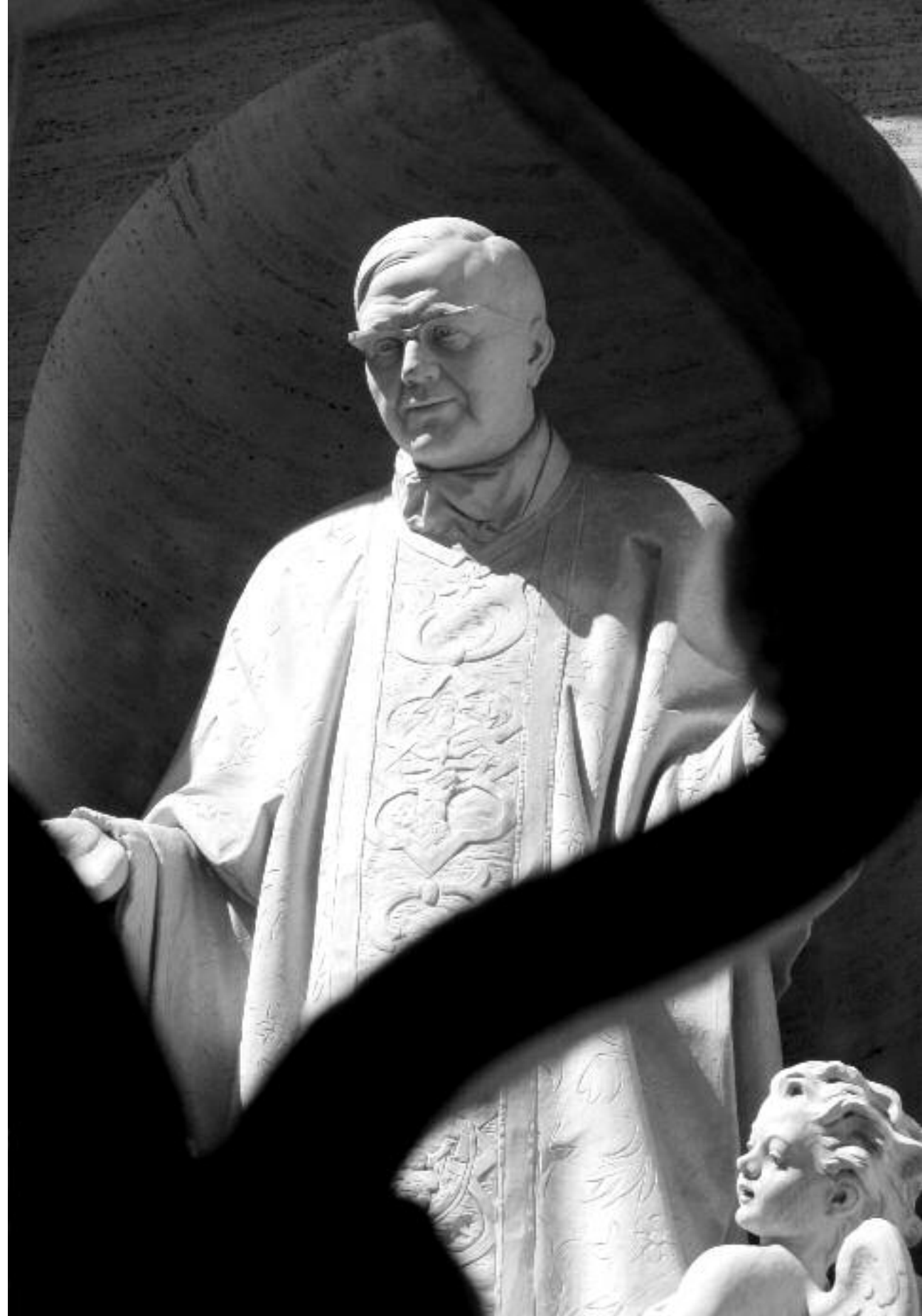
Blandt medlemmerne af den katolske organisation Opus Dei findes en gruppe kvinder, som har viet deres liv til at tjene Gud ved at tage hånd om det huslige arbejde i de såkaldte 'centre', hvor mandlige eller kvindelige cølibate medlemmer bor. Selvom disse kvinder heller ikke selv får nogen børn, siges det ofte, at de er 'som mødre', fordi det især er dem, der ved at lave mad, vaske tøj og gøre rent udviser omsorg for hele den symbolske familie, Opus Dei udgør. Her er 'mor' altså frem for alt en figur, der tager hånd om hjemmets opretholdelse.

af ASTRID GRUE

Pamplona ligger et kollegium for kvindelige universitetsstuderende, hvor maden smager, som vor mor lavede den. Ser man bort fra den noget skræbete middelhavsmorgenretning, der typisk består af kaffe og et par søde kiks, er måltiderne på Iriarte, som stedet hedder, uovertruffet velsmagende og helt igennem 'stilrene'. Fra spanske klassikere som *tortilla* og *paella*, over gyldenstegte fisk eller spaghetti *carbonara*, til pomfritter og hamburgere med det hele – der er ikke den ret, køkkenet ikke kan fremtrylle. Når én af kollegiets et-hundrede-og-fire beboere har fødselsdag, beder hun ugen forinden om at få serveret sin yndlingsdessert på dagen; ønsket opfyldes hver gang og til alles fulde tilfredshed.

Iriarte er tilknyttet Navarras Universitet, som grundlagdes i 1952, og begge institutioner hører under den romersk-katolske organisation Opus Dei, der tog sin begyndelse i Madrid for snart hundrede år siden. Den dengang unge præst Josemaría Escrivá de Balaguer (1902-1975) modtog, ifølge traditionen, den 2. oktober 1928 et kald fra Gud, der pålagde ham at starte en ny katolsk bevægelse. Denne skulle komme til at lægge vægt på det daglige, almindelige liv som en vej til hellighed, der var mindst lige så gyldig som de gejstliges kald til klostret eller præsteskabet.

Det var især arbejdet, der fremhævedes som en måde, hvorpå den enkelte troende kunne helliggøre sig selv, deraf navnet Opus Dei, der på latin





betyder 'Guds arbejde'. I løbet af det 20. århundrede spredte organisationen sig til mange andre lande, frem for alt Latinamerika, USA og Europa, og den tæller i dag cirka 90.000 medlemmer, hvoraf omkring en tredjedel er spaniere. At grundlæggeren allerede i 2002, kun 27 år efter sin død, blev helgenkåret, vidner desuden om organisationens indflydelsesrige position inden for den katolske kirke.

I begyndelsen bestod Opus Dei alene af mandlige medlemmer, navnlig universitetsstuderende fra fag som arkitektur, jura, medicin og ingeniørvidenskab. Så selvom Escrivá lagde vægt på, at *alle* mennesker var kaldet til hellighed, var det frem for alt det højtuddannede borgerskab, han havde i tankerne, og som kom til at danne kernen i organisationen. Efter få år udvidede man, så også kvinder kunne opnå medlemskab, da grundlæggeren havde modtaget endnu en guddommelig besked om, at Opus Dei skulle være for begge køn. Der opbygges desuden en nøje tilrettelagt arbejdsdeling, der angik både de religiøse og de mere verdslige opgaver, og som stadig gælder i dag.

I årene 2014-16 foretog jeg syv måneders feltarbejde blandt Opus Dei-medlemmer og -tilhængere, hovedsageligt i Pamplona og Madrid. Baseret på dette materiale vil jeg i denne artikel undersøge den rolle, de kvinder, der varetager det huslige arbejde i Opus Dei, spiller i organisationens religiøse og slægtskabsmæssige orden. Disse kvinder anses for at være dem, der giver moderlig omsorg til hele organisationen, og folk siger derfor ofte, at de 'er som mødre' (*son como madres*). Med denne undersøgelse ønsker jeg at vise, at figuren 'mor' her viser sig at være analogisk i den forstand, at den, samtidig med at den knytter sig til husligt arbejde, også tager afsæt i en metafysisk orden, hvor det gode moderskab er symboliseret i Jomfru Maria. Her gemmer der sig med andre ord langt mere i figuren 'mor' end biologisk reproduktion. Først er det dog nødvendigt med lidt yderligere detaljer om Opus Deis opbygning.

Kaldet til hjemmet

Medlemskab i Opus Dei tager form af forskellige typer af kald fra Gud. Det er altså ikke blot en løs tilknytning til et religiøst fællesskab, men en leveform og en livslang forpligtelse. Denne leveform tager sig forskelligt ud, alt efter hvilken type kald der er tale om. Er man kaldet til at være såkaldt numerarie, forpligter man sig til et liv i cølibat og bo-

sættelse i et hus sammen med andre numerarier af samme køn. Udover at passe et verdsligt arbejde – det være sig som læge, universitetsprofessor, lærer, journalist, og så videre – er en numeraries opgave at undervise de øvrige medlemmer i teologi og varetage disses åndelige udvikling. Er man derimod såkaldt supernumerarie eller adjungeret, lever man i sit eget hjem, enten som gift eller i cølibat. Supernumerarier og adjungerede bidrager blandt andet til organisationen ved at engagere sig i katekismusundervisning eller velgørenhed, eller ved slet og ret at opdrage deres børn som gode katolikker og sende dem i én af Opus Deis mange skoler. Endelig forventes det, at man efterstræber, at ens professionelle arbejde gøres så perfekt som muligt.

Ét af kaldene er alene forbeholdt kvinder: Assisterende numerarie. I denne form for medlemskab er man, ligesom numerarierne, kaldet til et liv tæt på Gud og i cølibat. Det særlige er, at man desuden er specifikt kaldet til at udføre husligt arbejde i numerariernes huse, der kaldes 'centre.' Centrenes beboere ynder at understrege, at disse er *hjem* (*hogares*), ikke blot residenser. Iriarte, hvor jeg boede i foråret 2015, er en kombination af et center og et kollegium. Knyttet til den bygning, hvor de studerende og numerarierne bor, ligger det, der kaldes administrationen, en bygning med køkken, vaskerum, diverse opbevaringsrum og de assisterende numerariers bolig, der ligesom kollegiet har sit eget lille kapel.

Det er disse kvinder, de assisterende numerarier, som laver lækker mad til hele kollegiet, og som gør rent og vasker tøj. Som blandt andre den katolske journalist John Allen har påpeget, har dette kald ofte vakt harme blandt Opus Deis kritikere og blandt tidligere medlemmer. Disse har påpeget den kønslige ulighed ved kun at lade kvinder, ikke mænd, arbejde som hushjælp, og tolket det som et udtryk for patriarkalske værdier, endda kvindefjendskhed. Her vil jeg dog forsøge at forstå rollen som assisterende numerarie, som den ser ud fra medlemmernes perspektiv, og bede læseren tilgive, at denne ellers påtrængende kønsdebat dermed sættes i parentes. Vi skal nu møde Maricarmen, som bor og arbejder i administrationen på Iriarte.

Vi gør Opus Dei til en familie

Jeg møder Maricarmen en dag i kollegiets kapel, hvor jeg har forvildet mig ind uden at vide, at det netop er ved at blive rengjort. Hun er 39 år og har været



medlem af Opus Dei som assisterende numerarie, siden hun som 18-årig fandt sit kald på en katolsk sommerlejr, hvor hun blev venner med nogle piger fra en administration, som lå et stenkast fra hendes barndomshjem. Kort efter besluttede hun at flytte ind, og efter få måneder blev hun medlem.

"Det, jeg allerbedst kunne lide ved de assisterende numerarier, var deres glæde og deres omsorg. I den måde de var på, kunne jeg se, at Opus Dei virkelig var en familie. For eksempel var de altid omhyggelige med at bage en bestemt kage, når nogen i huset havde fødselsdag. Det skulle være én, de vidste, personen rigtig godt ville kunne lide. Jeg ville være ligesom dem", fortæller hun, mens hun viser mig rundt i administrationens køkken, som er fuld af kæmpestore maskiner, der kan skrælle og fritere kartofler og meget andet.

Under mit feltarbejde hørte jeg ofte Opus Dei omtalt som en familie, og som Maricarmen da også påpeger, hersker der den opfattelse, at de assisterende numerarier har en nøglefunktion i forhold til at 'gøre familie' (*hacer familia*), fordi det er dem, der skaber en hjemlig atmosfære og passer på de andre medlemmer ved at tage sig af deres materielle behov. Hun forklarer: "Selvom det måske ikke virker sådan, så gør de små, materielle detaljer livet dejligere. Det er vigtigt, at maden smager godt, at der er hyggeligt, og at man har det godt derhjemme. Det er derfor, administrationen er så grundlæggende for, at Opus Dei kan være en familie. For uden nogen, der tager sig af dig, og som virkelig elsker dig og er en del af den samme familie, så er det ikke et rigtigt hjem". Familie skal i denne sammenhæng forstås som noget 'overnaturligt' (*sobrenatural*), ikke

noget 'menneskeligt' (*humano*), forklarede folk mig. Når folk bruger ordet 'overnaturlig', er det ikke som udtryk for, at der er tale om magi, men derimod for, at denne slægtskabsorden er guddommeligt, eller metafysisk, givet og dermed ikke umiddelbart forståelig ud fra et rent menneskeligt perspektiv. Det er altså det, at man er forbundne via det guddommelige kald til Opus Dei, som skaber en forpligtelse til at tage sig af og elske hinanden som medlemmer af samme familie.

Overnaturligt slægtskab

Opus Deis nuværende leder hedder Javier Echevarría og er en aldrende spansk præst, der kendte grundlæggeren Escrivá personligt og er bosat i organisationens hovedkvarter i Rom. Han er den overnaturlige families overhoved og omtales af medlem-

merne som Faderen (*el Padre*). Når han under sine audienser henvender sig til de øvrige medlemmer, er det altid i form af 'mine børn' (*hijos míos*), og hans månedlige brev til hele familien indledes således: "Allerkæreste: Må Jesus passe på mine døtre og mine sønner!" Hvor Echevarría altså officielt har titel af Fader, er der ingen tilsvarende officiel rolle som Moder i Opus Dei. Men spørger man medlemmerne og de studerende i Pamplona, siger de som regel, at de assisterende numerarier er det nærmeste, man kommer på organisationens mødre.

Ana, en studerende på Iriarte, forklarer: "De er som mødre, fordi deres opgave er at tage sig af alle de små detaljer. Det har min mor også altid gjort derhjemme. Du ved, den der følelse, når du kommer hjem, og du ikke kan sige, *hvad* det er, der gør det, men du ved bare, at *nu* er du hjemme. Det er

den kærlighed, som din mor lægger i at gøre rent. Det, at du kan smage, at et måltid er lavet med kærlighed, eller at dit rene tøj er blevet vasket med kærlighed. Det er det samme her. De assisterende numerarier gør det til et hjem”.

Der er således ingen tvivl om, at det huslige arbejde, der udføres i Opus Deis centre og kollegier værdsættes af de øvrige medlemmer og anses for at være afgørende for organisationens ånd og status af at være en familie. Ikke desto mindre bed jeg mærke i, at hvor organisationens mandlige overhoved svarer til en Fader, er det de kvinder, der gør rent og laver mad, som folk kan finde på at omtale som en slags 'mødre' – *madres* på spansk. Der er, som beskrevet, flere andre kvinderoller i Opus Dei, herunder den som numerarie, der, fordi den ikke indebærer ægteskab, heller ikke kræver, at der bruges tid og kræfter på børneopdragelse og husholdning, hvilket gør det muligt for disse kvinder at gøre strålende karrierer i deres sekulære erhverv. De kvindelige numerariers rolle kan desuden sammenlignes med en præsts, idet deres opgave er at undervise andre medlemmer i teologi og at guide dem i deres åndelighed, ikke ulig hvad en præst gør i prædikener og under skriftemålet. Derfor har de studerende på kollegiet også ofte et tæt, venskabeligt forhold til numerarierne. Alligevel er det dog de assisterende numerarier, der sammenlignes med mødre. Dette rejser spørgsmålene: Hvad er en mor for Opus Dei? Og hvad er moderlig omsorg?

Maria fra Nazareth

Religionshistorikeren William Christian foretog i 1960'erne feltarbejde i en række nordspanske landsbyer, hvor han undersøgte det religiøse liv og dets forandring hen imod slutningen af Francos diktatur og i kølvandet på det andet Vatikanerkoncil (1962-1965), der ændrede kraftigt på den katolske kirkes praksis. Her fandt han ud af, at folk ofte drog analogier mellem, på den ene side, forholdene mellem Gud, Jesus, Jomfru Maria og de mange katolske helgener, som præsten underviste dem i, og så, på den anden, deres egne, daglige sociale forhold til hinanden, de lokale myndigheder og staten. Christian påpegede altså det analogiske ved den katolske forestillingsverden; det, at der drages paralleller mellem sociale forhold i den verdslige og i den guddommelige sfære.

Vil man forstå ophavet til moderidealet hos Opus

Dei, er det i tråd med denne analogiske tænkning oplagt at se på Jomfru Maria som model for det gode moderskab. Det mest iøjnefaldende for en dansk, kulturprotestantisk læser er måske, at de assisterende numerarier i kraft af deres cølibat netop *ikke* er eller nogensinde vil blive mødre i biologisk forstand. Dette ligner på mange måder Marias moderskab, for selvom hun fødte Jesusbarnet, var der som bekendt tale om en overnaturlig, ikke-seksuel, undfangelse. Det er i øvrigt et vigtigt tema i katolsk teologi at pointere, at Maria på trods af fødslen – der umiddelbart burde have brudt hendes mødom – og sit efterfølgende samliv med Josef forblev jomfru hele livet. Hendes krop forblev uberørt. Det samme gælder, ifølge nogle teorier, også Josef.

'Den Hellige Familie fra Nazareth' – Maria, Josef og Jesusbarnet – fremhæves af Opus Deis præster ofte som den ultimative model for det gode, fromme familieliv. Her har vi altså at gøre med en familie, der ikke, bortset fra som resultat af en guddommelig indgriben, producerede nogen børn, endsige nogensinde havde sex. Det er altså tydeligvis ikke den kropslige, biologiske proces med undfangelse og barnefødsel, der gør familien til eksemplarisk. Det er derimod Josefs og Marias selvopofrelse, som gør dem til idealer for fader- og moderskab. For Josefs vedkommende ses hans fromhed i hans villighed til at tro på og gifte sig med Maria og tage sig af et barn, han ikke selv havde avlet. I Marias tilfælde ses den først og fremmest i det, at hun sagde ja til at bære Guds barn og dedikerede sit liv til at give omsorg og kærlighed til Jesus.

Her har vi modellen for det gode moderskab: Selvopofrelse, hengivelse til Gud og, paradoksalt nok, jomfruelighed. I forhold til Opus Dei kan man altså sige, at der mere eller mindre eksplicit drages en analogi til Jomfru Marias måde at være mor på, som søges efterlignet i de assisterende numerariers leveform.

Mor laver sovsen

Én ting er de guddommelige analogier, men hvad med de mere verdslige? William Christian pegede som sagt på, at de katolske bønder, han lavede feltarbejde iblandt, drog analogier mellem Franco-diktaturets politiske organisation og deres forhold til guddommelige væsener. For eksempel måtte man, grundet den katolske kirkes politisk magtfulde position på det tidspunkt i Spaniens historie, ofte gå





gennem præsten, hvis man ville opnå noget hos de lokale myndigheder, som igen var en forlængelse af centralmagten i Madrid. Omvendt kunne man risikere, at præsten videregav oplysninger om én til myndighederne, hvis man foretog sig noget, der var undergravende for regimet. Dette system var, ifølge Christians udlægning af bøndernes forestillingsverden, analogt med det religiøse forbønssystem, hvori helgenerne og Maria er medier for de troendes bønner, det vil sige sender dem videre til Gud. Ligesom man måtte gå til præsten for at opnå myndighedernes lydhørhed, således måtte man gå via Maria og helgenerne for at nå til Herren.

Christian forstår altså det katolske univers som ét, der er præget af analogisk tænkning i både den guddommelige og den verdslige sfære. Dette perspektiv kan bruges til at forstå det moderskabsideal, der ligger bag anskuelsen af de assisterende nu-

merarier som en slags 'mødre'. Her er det dog ikke Spaniens politiske system, der udgør analogien, men derimod den spanske, borgerlige familiemodell anno cirka 1928, året for Opus Deis opståen. Her er mor én, der er knyttet til hjemmet og til den materielle reproduktion, der foregår dér. Hun er den, der sørger for, at de andre familiemedlemmer får god mad at spise, har rent tøj på kroppen og kan komme hjem til et hyggeligt og ordentligt hjem oven på en lang dag ude på arbejdsmarkedet. Hun er dermed også dén, der – bag kulisserne, så at sige – holder samfundet i gang ved at sørge for den ernærings-, rengørings- og følelsesmæssige omsorg, dets arbejdende folk har brug for, hvis de skal kunne fungere produktivt.

Til forskel fra kvinders rolle i de sene 1920'ere i Spanien er det i dag muligt for kvinder i Opus Dei at gøre karriere på linje med mænd. Deres mulige

livsforløb er ikke længere begrænset til enten moderskab og husligt arbejde eller klosterlivet, men kan tage form af et professionelt arbejde i den sekulære verden. Men husmor-figuren lever videre i de assisterende numerariers funktion som 'mødre'. Denne er ikke kun en måde at servicere de øvrige medlemmer på, men har også et opdragende eller undervisende element. Maricarmen brugte et meget klart billede, da hun skulle forklare mig dette: "De studerende på kollegiet lærer noget af administrationen. Når jeg for eksempel sørger for at kanten på sovsekanderne er tørret af, eller at bordene er ordentligt dækket, så opfatter pigerne de der små detaljer og ser, at der står folk bag, som er gode til deres arbejde, og som tænker på andre, mens de gør det. Det skaber en attitude hos dem, der siger, at de også skal bruge deres arbejde til at vise omsorg for andre mennesker". En mor er altså også én, der lærer sine børn at være omsorgsfulde og at gøre tingene ordentligt.

Borgerhjemmet i storformat

Når jeg spurgte folk, hvordan det kan være, at det kun er kvinder, og ikke mænd, der kan være assisterende numerarier, var alle enige om, at kvinder 'naturligt set' har mere flair for at gøre et hjem hyggeligt. At de har en sans for detaljer, der ikke er mænd forundt. De lidt ældre kvinder med indgående kendskab til Opus Deis teologi ville desuden tilføje, at det er et spørgsmål om, at grundlæggeren, Sankt Josemaría, baserede denne kønslige arbejdsdeling på et guddommeligt syn, og at det derfor ikke står til diskussion. At kun kvinder kan være kaldet til husligt arbejde, er altså en direkte besked fra Gud, og arbejdsdelingen er dermed legitimeret via guddommelig autoritet. Nogle af de yngre kvindelige studerende, som endnu ikke har helt styr på organisationens teologisk informerede orden, ville dog sige, at den kønslige arbejdsdeling kommer sig af, at "det var sådan, samfundet var på Sankt Josemarías tid", og at den altså i fremtiden godt vil kunne ændre sig i takt med samfundet.

Jeg har med denne artikel villet præsentere et eksempel på en kulturel sammenhæng, hvori der, som så mange andre steder i verden, gemmer sig langt mere i figuren 'mor' end blot biologisk reproduktion. 'Mor' trækker her tråde til både verdslige og metafysiske sociale ordener, og på den måde bliver andre kvaliteter end den biologiske krops for-

måen fremtrædende. Mere specifikt har jeg villet vise, at Opus Deis metafysiske slægtskabsorden kan forstås som en afspejling eller, rettere, *transponering* af et spansk borgerhjem i det tidlige tyvende århundrede. Der er ikke tale om et 1:1-forhold mellem disse to, da der sker en vis forskydning af familiens arketyperiske roller, når disse 'oversættes' til en institutionel orden. Figuren 'mor' bibeholder i form af de assisterende numerarier sin tilknytning til hjemmet og det huslige arbejde, men i og med, at disse kvinder lever i cølibat, sker der samtidig en adskillelse af en række elementer, der ellers hører 'mor' til. Omsorg, biologisk reproduktion, følelsesmæssig intimitet og husligt arbejde bliver i institutionel form til adskilte størrelser, der ikke samles i én figur. Det gør Opus Dei til et slags forstørret og let fordrejet, og dermed udkrystalliseret, borgerhjem og dermed en institution, der fortæller noget generelt om, hvad 'familie' og 'mor' har betydet, og i en vis grad stadig betyder, hos det spanske borgerskab. Om der i takt med det omgivende samfunds tiltagende ligestilling mellem kønne vil ske ændringer i de assisterende numerariers rolle, så den for eksempel vil komme til også at omfatte mænd eller måske helt forsvinde, dét må tiden vise. Indtil videre værdsættes og bevares den hellige husmor i hvert fald, og tager man den katolske kirkes generelle forandringshastighed i betragtning, vil der nok gå en rum tid før 'mødrene' har pudset deres sidste sovsekande. ■

Forslag til videre læsning:

Allen, John L., Jr. *Opus Dei: An objective look behind the myths and reality of the most controversial force in the Catholic Church*. Image Books. New York 2005.

Christian, William A., Jr. *Person and God in a Spanish valley*. Princeton University Press. Princeton 1989 (1972).

Norget, Kristin, Valentina Napolitano & Maya Mayblin (red). *The anthropology of Catholicism: A companion reader*. University of California Press. Berkeley 2016 (under udgivelse).

ASTRID GRUE ER PH.D.-STUDERENDE I ANTROPOLOGI VED KØBENHAVNS UNIVERSITET.

Iriarte samt alle personnavne er pseudonymer.

alle fotos af forfatteren

BITTERHEDENS ETIK

EN KRITIK AF ÆGTESKABET MELLEM FORETAGSOMHED OG KONSERVATISME MED ETNOGRAFI FRA KINA

Modgang gør stærk, siger danskerne. Kineserne taler om evnen til at kunne spise det bitre, *chi ku*. Bitterheden bliver etisk i det øjeblik, slid ophøjes til mere og andet end en nødvendighed, når evnen til at lide afsavn fremhæves som eksemplarisk, og når vi ikke under andre at komme let til tingene. Bitterhedens etik er vidt udbredt. Den er kilde til enorm foretag-somhed, men den er samtidig grundlæggende konservativ, og den er udtalt i samtidens Kina.

af ANDERS SYBRANDT HANSEN

Tiderne er skiftet i Kina. Det er ikke længere kun den landlige og lavt uddannede del af befolkningen, der må bevise deres værd gennem evnen til at kunne 'spise det bitre', *chi ku*, som migrantarbejdere i landets industri og servicesektor. Michael Griffiths og Jesper Zeuthen skriver i en artikel fra 2014, at velhavende kinesere nu også oplever, at omverdenen udsætter dem for et moralsk vurderende blik, som kun godtager deres livsførelse og velstand, hvis den synes knyttet til hårdt arbejde.

Denne artikel handler om, hvorfor mennesker ophøjer det anstrengende og slidsomme til en dyd, og om hvilke sociale og eksistentielle følger denne værdisætning har. Jeg kalder fænomenet for bitterhedens etik, og jeg vil vise, at det er et etisk tema, som kan genfindes i både vestlig og kinesisk kultur. Da det kinesiske uddannelsessystem er kendt for at kræve enorme mængder tid og disciplin af eleverne, vil jeg benytte mig af etnografi fra egne feltarbejder med kinesisk uddannelse som omdrejningspunkt.

Foretagssomheden lever i kroppen

En varm eftermiddag i september 2013 sidder jeg i Aarhus' universitetspark i samtale med Gao Hongzhen, en 20-årig studerende fra Fudan Universitet i Shanghai. Hongzhen er i Danmark på udvekslingsstudier, og vores samtale kredser om hendes indtryk af livet her: Hun fortæller mig om, hvor gådefuldt de danske studerendes liv tager sig ud i hendes øjne. Hun havde set unge mennesker, som brugte hele eftermiddage på at sidde og drikke kaffe.

Sådan var det ikke i Shanghai. Den tid, hun brugte på venner dér, var som regel tid "på vej til noget andet". Selvfølgelig vil alle gerne have et afslappet liv – indskød hun – men det er simpelthen ikke muligt, og selvom det så behageligt ud, ville hun ikke selv kunne bruge en eftermiddag på den måde. Hendes hjerte ville ikke finde ro: Tiden kunne have været brugt mere produktivt.

Hongzhen er blandt de omtrent 25 millioner unge kinesere, som i dag er i gang med en længerevarende uddannelse. Der er ikke nok attraktive



jobs, og der er for mange om buddet. Derfor arbejder kinesiske børn og unge særdeles hårdt i skolen i sammenligning med deres jævnaldrende i Danmark. Hongzhen er en af i alt 34 unge kinesere, jeg har fulgt før, under og efter deres studieophold i Danmark i 2013-15. Som gennemsnit anslog de at havde brugt 70 timer ugentligt på deres gymnasiestudier.

Min danske gymnasietid sidst i 1990'erne tog sig noget anderledes ud, og jeg står, som Hongzhen selv, med et fortolkningsproblem. For når alt kommer til alt, var hun datter af højtstående embedsfolk i Beijing, og i kraft af de økonomiske ressourcer og politiske netværk, der følger med det familieforhold, skulle netop hun godt kunne garanteres et afslappet liv. Alligevel afskrev hun muligheden.

Den centrale antagelse i antropologisk praksisteori er, at det levede liv sætter sig i kroppen. Og det er hvad, jeg mener Hongzhens eksempel viser: Foretagssomheden har sat sig i hendes krop som en fordring om at bevæge sig fremad og op, om at producere og præstere.

Den etiske forædling af det nødvendige

Den kinesiskfødte, amerikanske antropolog Yunxiang Yan skriver om den unge kinesiske generation, at den lever med stræbsomhedens etik. Det er en generation, som drives frem af egne og forældres ambitioner om succes, og samtidig af angsten for ikke at slå til, for der er langt at falde i et samfund som det kinesiske. Sociologisk set er det oplagt, at konkurrencen om ressourcer intensiveres, når et samfund i hast skifter til en kapitalistisk økonomi, hvor individet holdes personligt ansvarlig for sin økonomiske succes eller fiasko samtidigt med, at samfundets sociale sikkerhedsnet afmonteres. Men der skal mere end nødvendighed til, for at slid antager etisk karakter.

I psykoanalytisk teori taler man om lystprincippet og realitetsprincippet, hvor lystprincippet dækker over den basale antagelse, at den menneskelige organisme per instinkt søger mod nydelse og bort fra smerte. Realitetsprincippet drejer sig derimod om tilpasning til menneskets faktiske livsverden, som

sjældent tilbyder umiddelbar tilfredsstillelse af lystprincippet. Realitetsprincippet indprenter os, hvad vi hurtigt fornår – at vi må yde, før vi kan nyde – og sådan opdrages børn til at tilpasse sig et voksenliv, hvor størstedelen af deres handlinger og rutiner vil være pligt- snarere end lystbetonede.

I alverdens agerbrugskulturer har folk intellektuelt forædlet denne evne til at udskyde nydelse og til at lide afsavn med det resultat, at det nødvendige ophøjes til en dyd. Max Webers klassiske analyse af *Den protestantiske etik* handler om netop dette. Calvinisterne ophøjede foretagsomhed, nøjsomhed og deraf følgende økonomisk succes til mulige tegn på Guds nåde. Men det mest interessante i Webers analyse, er hans tese om, at den protestantiske arbejdetik overlever sin religiøse anledning og sekulært lever videre som kapitalismens ånd.

Det er mange års habituering under realitetsprincippet, der ytrer sig i Webers foretrukne eksempel, forretningsmanden, som ikke kan bringe sit konstante arbejde til ophør, fordi det er blevet en nødvendig bestanddel af hans liv. Hongzhen kan ikke sidde stille med en kop kaffe af samme årsag: Foretagssomheden mobiliserer hendes krop til handling.

Det bitre liv som norm og som fordring i Kina

Historisk fylder den protestantiske tradition selv sagt ikke meget i Kina. Det gør i stedet forfaderdyrkelse og den kongfuzianske etik. Den kinesiske *han*-majoritet var traditionelt patrilineært, patrilokalt og patriarkalsk organiseret, og den kongfuzianske sociale etik tager udgangspunkt i forholdet mellem far og søn. Sønnen er blevet givet liv af sine forfædre og skylder dem derfor sønlig ærbødighed, *xiao*. Kort fortalt fordrer den kongfuzianske etik, at individet skal være selvopofrende i forholdet til sine forældre, sin slægt og sine forfædre.

Efter Folkerepublikkens oprettelse i 1949 videreførte Kommunistpartiet idealet om selvopofrelse, men rettede det mod andre mål. Den ideelle borger skulle være villig til at ofre sig for revolutionen, for partiet og for folket. Samtidigt opstod en genre af fortællinger om livet før revolutionen, hvis fremførelse kaldtes *suku*, tale om det bitre. Her udfoldede almindelige mennesker deres historier om, hvad de havde måttet lide før revolutionen; gamle erfaringer, som nu fik tildelt ny mening set fra et synspunkt i fremtiden. Når Kina en dag uomgængeligt nåede det kommunistiske samfund, ville både det bi-



tre liv før revolutionen, og den påkrævede selvopofrelse under socialismen, opnå sin fulde betydning, som nødvendige ofre, folket havde måttet yde, fordi de i sidste ende førte til kommunismen.

Ideologisk set indtraf en pragmatisk periode efter Mao Zedongs død i 1976. Fra 1990'erne blev det ikke længere opfattet som moralsk suspekt at drive et selvstændigt erhverv eller helt generelt at stræbe efter individuel økonomisk succes, og i 2004 blev det Kommunistpartiets officielle politik at stile efter at rekruttere landets nye kapitalistklasse (man kalder med et nik til en marxistisk jargon, partiet engang tog dybt alvorligt, og som videreføres i en slags zombietilstand i dag, officielt de nye kapitalister for "de avancerede produktivkræfter").

I takt med den udvikling mistede bitterhedens etik sit endemål, fremtidens kommunistiske samfund. Nuvel, kineserne bliver stadig mindet om ved officielle lejligheder, at de skylder Partiet deres loyalitet, samfundet deres arbejde og så videre. Men magien er så at sige væk.

Ligesom det ifølge Weber var tilfældet med den protestantiske arbejdetik, at den overlevede sin religiøse foranledning, har bitterhedens etik i Kina overlevet tabet af et kommunistisk ideologisk endemål. På det individuelle plan tænkes bitterhedens etik nu med ét af to endemål. Det drejer sig enten om familien og slægtens gode, hvilket ligner en tilbagevenden til den kongfuzianske etik, eller om selvets individuelle gode, hvilket giver sig udtryk som en selvudviklingsideologi. Du kan altid gøre mere,

blive endnu dygtigere: *Bigger, better, faster, more.*

I begge tilfælde fordrer etikken det bitre liv, hvor du lider afsavn i nuet og udskyder nydelsen – enten til en senere generation, eller til et senere punkt i livet, hvor nydelsen så vil kunne høstes som en frugt af det afsavn, du har stået igennem. Da mennesket er et ekstremt socialt væsen tilskynder bitterhedens etik samtidigt et moraliserende blik på andres livsførelse, og det er grundlæggende et moralsk konservativt blik: Jeg er et menneske som dig, og når jeg må yde, før jeg kan nyde, skal det samme gælde dig.

Det er blandt andet på grund af denne indstilling, at ingen gruppe i Kina er så forhadet som de 'anden-generationsrige', *fuerdai*, der er født til heftige privilegier og enorm rigdom. I sammenligning med samfundets bund, kan det bitre liv også retfærdiggøre de privilegier, du måtte have opnået i dit liv. I modsætning til andre, som ikke havde disciplinen til det, har du slidt og ydet de nødvendige ofre. Bitterhedens moralske konservative kerne kan udtrykkes sådan her: Jeg har lidt, og derfor skal du lide.

En togrejse i Østkina – et fænomenologisk indskud

Jeg rejser med højhastighedsstoget fra Hangzhou til Yangzhou den 25. maj 2015. Min rute følger Den Store Kanal, et monumentalt ingeniørarbejde, som Sui-kejserne lod opføre i det sjette århundrede for at forsyne det nordlige Kina med afgrøder fra de frugtbare egne omkring Hangzhou, 1300 kilome-

ter syd for Beijing, og altså hvor jeg står på toget på vej til en privat elite-kostskole i Yangzhou.

Østkina har altid været tætbefolket, og under Folkerepublikken er befolkningen mere end fordoblet. Med sine to-en-halv millioner indbyggere er Yangzhou hverken den største eller næststørste, men snarere den fjerde eller femtestørste by i provinsen Jiangsu, som rummer 79 millioner mennesker på et areal, der er omtrent to-en-halv gange så stort som Danmark. Provinsens befolkningstæthed er næsten den seksdobbelte af det danske niveau, og i de andre provinser på ruten langs Den Store Kanal – alle 1300 kilometer – er niveauet cirka det firedobbelte.

Der er noget skræmmende over at rejse med tog i Østkina. Det er som om, menneskets foretagsomhed kun fortsætter og fortsætter, strækker sig så langt dit øje rækker, time efter time, i alt hvad du ser gennem vinduet. Landkortet fortæller dig, at du er på landet, men dine øjne ser ikke noget, som bekræfter det. Himlen er væk, skjult bag et tæppe af mikropartikler, foretagsomhedens udstødning og restprodukt. Storbyer spreder sig ud og opsluger landet. Drivhuse strækker sig i det uendelige, plettet af andre byer, som synes identiske med de større, når højhuse tilsyneladende tilfældigt skyder frem i klynger af kraner og tilkendegiver, at nu vil byen gentage sig. Sådan tager den antropocæne æras omgivelser sig ud. Det er ikke uden grund, at kineserne siger *ren tai duo*: Der er for mange mennesker.



Bitterhed og kærlighed på kostskole

En hvid mur omkranser kostskolens anselige campus. Skolen har tolv klassetrin – underskole, mellemskole og gymnasium, og et års skolegang koster mellem 30.000 og 80.000 RMB (hvilket er cirka det samme i danske kroner) afhængigt af klassetrin, og af, om eleven går på den ordinære eller internationale linje. I betragtning af, at gennemsnitsindkomsten i Kina i 2014 var 56.000 RMB er det en betragtelig udgift.

Omkring skolens port er muren dækket af informationer henvendt til forældre til potentielle elever. Skolen bryster sig af, at 99 procent af dens kandidater fra gymnasiets internationale linje bliver optaget på et af USA's 100 førende universiteter. En planche til venstre for porten viser en række portrætter af alumner, som nu er optaget på Columbia, Stanford, Harvard.

Jeg taler om skolelivet med Su Jiasheng, en pige fra syvende klasse. Hun fortæller at skoledagen starter med morgengymnastik klokken 6:25, dernæst morgenmad i kantinen, og kl. 7:15 starter dagens første time. Efter fire lektioner går de til fro-

kost og sover derefter en time. Klokken 14 fortsætter dagen med fire lektioner indtil aftensmaden klokken 17:30. Klokken 18 starter tre selvstudietimer, hvor de forbereder sig til den følgende dag under opsyn af en lærer, "klokken 21 går vi til vores værelser og sover, og om morgenen den følgende dag, står vi op klokken 6". Jiasheng forstår først ikke rigtigt, hvad jeg mener, da jeg spørger hende, om der er et tidsrum i løbet af dagen, man kan sige ikke er arbejdstid. Så jeg uddyber, at jeg mener "tid, som er jeres egen". Hun svarer: "Ens egen tid?" og fortsætter, "mener du, hvor man kan tage ud for at more sig, eller hvordan? Det har vi ikke, vi må ikke forlade skolen".

Skoledagen har elleve lektioner, og der er ikke noget tidspunkt i løbet af dagen, som ikke er programsat. Alligevel insisterer Jiasheng på, at livet på skolen er friere end på de fleste andre skoler, og på at lærerne lægger mere vægt på, at eleverne udvikler sig alsidigt og ikke kun kan bestå eksamener. Hun giver som eksempel, at den sidste eftermiddagslektion hver dag er en interesselektion, hvor ele-

verne vælger mellem 24 forskellige kreative fag og idrætsfag. Lørdag og søndag er der én time uden aktiviteter, ellers ligner programmet for de elever, som ikke er hjemme på besøg hos deres familier, ugens øvrige dage.

Ved min ankomst blev jeg vist rundt af Han Yuekuan, skolens PR-ansvarlige – eller 'vores propaganda-fyr', som en australsk engelsklærer med et skævt smil kaldte ham. Efter jeg havde set skolens park, tog Yuekuan mig med ind i en udstillingssal for skolens historie og aktiviteter, og for grundlæggerens pædagogik og filosofi.

Udstillingen fortæller nogenlunde den samme historie som Jiasheng. Et kostskoleliv uden fritid og med elleve daglige lektioner er ikke usædvanligt. Ifølge begge parter, er det lærernes omsorg og elevernes entusiasme, som gør skolen usædvanlig.

Yuekuan fører mig hen til en planche, som fanger mit blik, da den er udsmykket med en serie tegninger af solsikker, som omkranser fotografier af glade, aktive børn under overskriften "Glæde og lykke". Her præsenteres skolelivet som rigt og sorgløst.

Men bitterheden er ikke fjern. Som planchen gør klart, er skolens pædagogiske ideal netop et reflekserivt svar på det bitre lives grundformular: "Skolens lærere og elever arbejder intenst og bitterligt (*xinku*), og dog er alle glade, for livet her overstrømmer med kærlighed, respekt og taknemlighed".

Bitterhedens præmis gør sig gældende. Vi kan ikke undvære det bitre arbejde – heller ikke her på skolen – men vi kan føje kærlighed til den nødvendige bitterhed.

Jeg savnede to ting for at kunne forestille mig en lykkelig barndom på kostskolen: Fri, selvstændig leg og forældres fortrolige omsorg. Jeg besøgte fire af skolens 13-årige drenge på deres værelse, og da jeg fandt ud af, at de læste tegneserier, når de var hjemme hos familien, bad jeg dem om at skrive de bedste titler ned. Mens de entusiastisk diskuterede og skrev, lod jeg blikket vandre rundt i det temmelig bare værelse. Der var to køjesenge med myggenet, fire høje skabe, et skrivebord, en rullekuffert, orange gardiner. På altanen hang deres vasketøj. Nu så jeg inderst i den ene seng en fin, lille, brun ted-



dybjørn med rød og blå-ternet vest og butterfly.

Synet udløste en reaktion i mig. Jeg var vred, da jeg gik fra elevernes værelser og på vej ned af trappen passerede plakaterne med skolens værdier – ærlighed, broderskab, mod, samarbejde, selvdisciplin – og plakaterne med "mit drømmeuniversitet".

Har man brug for en bamse at sove med, når man er 13 år? Jeg tænker i analytisk tilbageblik, at bamsen stod for mig som et tegn på ensomhed, jeg opfattede den som et omsorgs-surrogat, og dét udløste min reaktion. I situationen tænkte jeg, at børnene konstant bliver mindet om de ambitioner, andre har med dem, og i mine noter skrev jeg to usmykkede spørgsmål: Hvorfor tager I barndommen fra de her børn? Hvorfor tager I deres nære relationer til deres forældre fra dem?

Normen set på afstand

Siden årtusindeskiftet har antropologien fundet fornyet interesse for etik. Flere af forfatterne i den nye moralantropologi sonderer mellem etik og mo-

ral på den vis, at de betragter det moralske som noget normativt, socialt regulerende, der kommer til før-refleksivt udtryk i folks rutiner, mens aktiv refleksion og aktive valg omkring, hvordan livet bør leves, kaldes for etik.

På trods af den noget kunstige sondring mellem kategorierne etik og moral, er der en relevant pointe her: Svaret på hvordan, du bør leve, ytrer sig på forskellig vis. Når Gao Hongzhen ikke kunne få sig selv til at 'spilde tiden', præsenterede hun det som en fordring om at være produktiv. En etisk fordring opleves eksistentielt intimt som et påbud eller et forbud; noget du skal gøre, eller noget, du ikke må gøre.

På lidt længere eksistentiel afstand tager bitterhedens etik sig ud som en norm, der kommer til dig udefra, enten i udtalt form fra eksempelvis forældre, kulturelle, statslige og religiøse autoriteter, eller diffust gennem dine forestillinger om andre folks forventninger til dig. Med en tilpas refleksiv distance kan bitterhedens etik virke som et middel til at forstå din egen og andres adfærd, og til socialt ac-

ceptabel moralsk kritik af andres adfærd.

Men den samme distance gør det også muligt, at kritisere etikens logik: Hvorfor skal vi lide afsavn, når det ikke er bydende nødvendigt? Når jeg ikke er dig, hvorfor skal jeg så lide, fordi du har lidt?

Jeg hævder, at bitterhedens etik er vidt udbredt, og at den er udtalt i samtidens Kina. Men jeg hævder ikke i samme åndedrag hverken, at den ikke udfordres, eller at folk nødvendigvis bifalder de sociale og eksistentielle følger; det har at ophøje anstrengelse og afsavn til dyder. Under mit besøg i Yangzhou stødte jeg på netop den kritik fra en uventet kant, nemlig 'propagandisten' Han Yuekuan.

En propagandist på afveje – kritik af bitterhedens etik

Kulturrelativisme er en antropologisk dyd, men det er også en dyd at drage omsorg for andres eudaimoni; deres fulde menneskelige udfoldelse. Jeg fortalte derfor Yuekuan, at jeg havde set den der bamse på et værelse, og spurgte ham, om ikke eleverne var ensomme på skolen.

Da Yuekuan først viste mig rundt, var hans PR-professionalisme udtalt. Alting var en succes, og han havde tydeligvis haft mange gæster. Da han fandt ud af, at jeg taler kinesisk og ikke kun var overfladisk interesseret, ændrede han karakter og fandt tid til at mødes igen.

"Ja, selvfølgelig er de ensomme", svarede han, "vi gør, hvad vi kan, for at skabe en kærlig atmosfære, men vi kan ikke være deres forældre". De havde aldrig oplevet det på kostskolen, men et af de største problemer i kinesisk skoleliv i dag, fortsatte han, er selvmord. Når et barn begår selvmord, er det ikke dets egen skyld, sagde han. Det er som om, nogle andre har myrdet det. Det er presset, de udsættes for, der dræber dem.

Hans børn gik ikke selv på skolen, men blev undervist hjemme: "De går ikke med uniform, og de er meget glade". Yuekuan havde talt sig varm: "Det er et problem i kinesisk kultur, at vi fremhæver det bitre og forsømmer lykken. Det er hverken min eller rektors filosofi, vi vil hellere tale om glæden: Hvis man er lykkelig, hjælper man gerne andre". "Nogle lærere siger, at det skal være bittert arbejde at gå i skole", fortsatte han, "og ja, nogle gange skal det, men man skal ikke leve livet på en måde, hvor man tror, at man først skal spise enorme mængder bitterhed, og så opnår man bag-

efter lykken. Sådan virker det jo ikke".

Yuekuans kritik indeholder den samme centrale pointe som Weber og Bourdieu formulerede: Dit levede liv formgiver, hvordan du vil formå at leve. Din livsførelse sætter sig i din krop, så hvornår og hvordan vil du begynde at nyde at være til, hvis optakten til dét øjeblik er bestandig, formålsrettet foretagsomhed?

Økonomen John Maynard Keynes forudsagde i 1930, at vi ved årtusindeskiftet ville begrænse os til en 15-timers arbejdsuge. Vi ville sprede det arbejde, som stadig var nødvendigt, tyndt ud imellem os. Robotterne er her, men bitterhedens etik holder os til ilden, Kina har taget faklen op, og vi stiller os aktivt i vejen for, at Keynes' forudsigelse går i opfyldelse.

Hvad bør mennesket etisk fremme i den situation, vi står i? Er det ikke noget andet end yderligere foretagsomhed, der er tiltrængt i vores situation, og som vi derfor burde forædle intellektuelt? Hvis vi vil give slip på ægteskabet mellem foretagsomhed og moralsk konservatisme, kan vi måske starte ved Keynes' råd til sine samtidige: Der er nogen vej endnu, og i mellemtiden vil det ikke være nogen skade til, hvis vi i det små begynder at forberede os på vores skæbne ved at opmuntre til- og forsøge os udi livets forskønnelse, på lige fod med anden formålsrettet beskæftigelse. ■

Forslag til videre læsning:

Griffiths, Michael B. og Jesper Zeuthen (2014) "Bittersweet China: New Discourses on Hardship and Social Organisation," *Journal of Current Chinese Affairs* 43(4): 143–174.

Hansen, Anders Sybrandt (2015) "The Temporal Experience of Chinese Students Abroad and the Present Human Condition," *Journal of Current Chinese Affairs* 44(3): 49–77.

Hansen, Anders Sybrandt (2016) "Kina – dannelse og uddannelse," baggrundstekst til UNESCO-materiale-samling. Tilgængelig på <http://unescosamlingerne.dk/kina>

ANDERS SYBRANDT HANSEN ER ADJUNKT PÅ AFDELING FOR ANTROPOLOGI OG AFDELING FOR GLOBALE STUDIER PÅ AARHUS UNIVERSITET. HAN HAR SIDEN 2009 FORSKET I POLITISK KULTUR, UDDANNELSE, DANNELSE OG ETIK. I 2017 PÅBEGYNDER HAN MED MIKKEL BUNKENBORG OG INGRID FIHL ET PROJEKT OM FØDEVARESIKKERHED, MAD OG ETIK I SAMTIDENS KINA.

alle fotos af forfatteren

QUILOMBO

RETTIGHEDER OG KONFLIKT BLANDT SLAVERNES EFTERKOMMERE I BRASILIEN

Da arbejderpartiet (PT) kom til magten i Brasilien i 2003, startede en række “anerkendelsesprocesser”, hvorigennem afro-brasilianske grupper – kaldet *Quilombos* – kunne opnå permanente kollektive rettigheder til jord. Men hvad betyder denne kollektive anerkendelse egentlig for de grupper, som deltager i processen, når deres jord ligger i storbyen, hvor traditionelle territorier og levevis er ved at forsvinde under asfalt og beton?

af MARTIN CLAUSEN

Vila Maria

”Det var godt I kom. Hvor har vi ventet længe. Velkommen til Vila Maria.” Dona Luzía er en midaldrende kvinde af afro-brasiliansk afstamning, og stedet hun præsenterer for os minder om *favelaen*, som ligger et par hundrede meter længere oppe ad vejen. Og dog er der noget markant anderledes. Mellem de rødlige murstens konstruktioner, som er karakteristiske for de brasilianske slumbyer, er der i Vila Maria ubeboede grønne områder, fritgående høns og tydelige tegn på, at man dyrker jorden.

Vi befinder os midt i et af de mest mondæne kvarterer i millionbyen Belo Horizonte, og kontrasten mellem Vila Maria og det omkringliggende område er skærende. Som *matter out of place* ligger denne lille enklave af simple konstruktioner og jord klemt inde mellem velvoksne villaer og luksuriøse beboelsesejendomme på mellem 15 og 20 etager.

”Jeg bliver ved med at gå til myndighederne, men

hvornår har I sidst set fattige sorte vinde over rige hvide i dette land,” fortsætter Dona Luzía retorisk, mens hun peger på en lang række marmorbeklædte etageejendomme. ”Kan I se de store revner i bygningen der? Med tiden vil den falde fra hinanden. De har bygget den oven på min farmors kilde, uden papirer eller noget.... nu ser vi, hvad de har fået ud af det.”

Dona Luzía bærer en grøn t-shirt med det ikoniske tryk af Che Guevara, og toppen af hendes hoved er prydet af et spraglet tørklæde opsat i *afrikansk stil*. Vi er samlet otte antropologer og studerende, som alle lytter intenst, opslugte af Dona Luzías beretning.

Første tegn på konflikt

Til stede i Vila Maria er også repræsentanter fra det statslige organ INCRA, som hører under landbrugsministeriet. Det er INCRA, der har ansvaret





for den etnografiske rapport, som jeg og en gruppe medstuderende og forskere fra universitetet UFMG i Belo Horizonte er hyret til at skrive. Denne rapport skal kortlægge Vila Marias historie i området og beskrive beboernes socio-kulturelle brug af det stykke jord, de vil have anerkendt som Quilombo. Samarbejdet mellem universitetet og de brasilianske myndigheder er det første af sin art i delstaten *Minas Gerais*, og det er meningen, at dette samarbejde skal sætte skub i de tusindvis af anerkendelsesprocesser, som venter på at blive implementeret overalt i Brasilien.

Ikke alle Quilombo-grupper er familier, men beboerne i Vila Maria nedstammer alle fra ét oprindeligt par. Slægtskabet er da også tydeligt at få øje på, da talrige søskende samt fætre og kusiner er dukket op for at deltage i mødet. I en højtidelig tone forklarer INCRA's repræsentanter processen for den tilhørende skare, og beder dem efterfølgende bekræfte ved underskrift, at de ønsker Vila Maria anerkendt som en Quilombo.

I det samme rejser en yngre kvinde sig op og bebuder i et aggressivt tonefald: "Jeg skal ikke skrive under på noget! Vi har meget jord, og der kommer penge igennem her, som ikke kommer alle til gode. Vi er marionetdukker og derfor skriver vi ikke under!"

Den ophidsede stemning tager til, og efter en række beskyldninger fra andre beboere rettet spe-

cifikt mod Dona Luzía og mere generelt mod myndighederne, forlader hun i hast mødet. Der falder lidt ro over gemytterne, og en ældre herre forklarer, at de i princippet ikke har noget imod os fra universitetet, men vi må forstå, at det ikke er første gang, nogen har udnyttet deres underskrift til at få fingre i deres jord. Det er noget "historisk", og desuden nærer de ikke meget tiltro til Dona Luzía, selvom hun er en del af familien. "Hun bor jo ikke engang i Vila Maria længere." En del vælger til sidst at skrive under, mens andre lover at gøre det på et senere tidspunkt, så længe de har vendt deres muligheder med en advokat først.

Anerkendelsesprocessen

Da jeg i vinteren 2007 første gang besøgte Vila Maria, troede jeg fejlagtigt, at anerkendelsen lå lige til højrebænet. At blive anerkendt som *Quilombo Luízes*, et navn beboerne havde valgt i 2004, da de ansøgte om kollektivt ejerskab af den cirka 6000 kvadratmeter store grund, ville på en og samme tid sikre deres rettigheder til jorden og være en officiel anerkendelse af den historiske undertrykkelse de deler med mange andre afro-brasilianske grupper.

Uoverensstemmelser internt blandt familiens medlemmer fortsatte dog i tiden efter mødet. De, som havde nægtet at skrive under, havde rent faktisk hyret en advokat, og begyndte at snakke om mulig-

heden for at sælge jord, opføre et mini shoppingcenter og om at "rydde op" i Vila Maria. Et ønske som indebar at asfaltere det interne stisystem, rydde vegetationen og skaffe basal infrastruktur, som i resten af kvarteret. Det var også af særlig interesse for nogen, at jorden i Vila Maria, ifølge dem, ikke var fordelt ligeligt mellem forskellige arve-grupper. I lyset af disse interne konflikter lå fortiden som slaver langt væk, og i hvert fald længere væk end muligheden for at forbedre egne individuelle livsbetingelser her og nu gennem samarbejdet med en advokat.

Andre derimod, især den gruppe, som Dona Luzía tilhørte, talte gerne om fortiden og den åbenlyse strukturelle ulighed mellem dem selv og deres naboer i kvarteret. De dyrkede afro-brasilianske symboler og kultur forbundet med slaveriet, og talte om at genvinde stolthed og respekt ved at blive anerkendt som Quilombo. De var tydeligvis inspirerede af andre gruppers rettighedskampe, og det var således også Dona Luzía, der havde været primus motor i ansøgningen om anerkendelse, selvom hun ikke boede i Vila Maria længere.

Quilombo - nye politiske subjekter

Fælles for beboerne i Vila Maria og hovedparten af de grupper, som deltager i anerkendelsesprocesser i Brasilien, er at undertrykkelse og tab af jord går forud for deres politiske mobilisering. Implemente-

ringen af de territoriale rettigheder er ofte den første positive opmærksomhed, de modtager fra staten, og derfor er det måske heller ikke mærkeligt, at mange i Vila Maria nærrede mistillid til formålet med anerkendelsen.

Lovgivningen, som tildeler "Efterkommere af Quilombos" særlige rettigheder, har eksisteret siden Brasiliens nye grundlov blev vedtaget i 1988. Dog var det først med regeringsskiftet i 2003, hvor PT kom til magten, at man begyndte at implementere den, og først efter voldsomt pres fra politiske bevægelser som eksempelvis *Movimento Negro Unificado*. De støttede sig til international lovgivning om ret til selv-identifikation, som gælder for indfødte befolkningsgrupper, og fik gennemtrumfet, at det ikke kun var ydre kulturelle og etniske træk eller bestemte historiske forløb, som var afgørende for, om grupper kunne identificeres som Quilombos, men netop deres ret til selvbestemmelse.

Ordet Quilombo, som betyder 'borg' på det afrikanske *Bantu* sprog, var egentlig forsvundet fra Brasiliens sociale virkelighed efter slaveriets ophør, fordi det udelukkende blev brugt om enklaver af flygtede slaver, som havde oprettet små selvforsynende samfund. Men fordi ordet var "genopstået" som en juridisk kategori i 1988, muliggjorde lovgivningen inklusion af en lang række marginaliserede afro-brasilianske grupper. Ikke kun dem, hvis territorier var



En af de ni arvegrupper på Nicolaus Jord. Pigen yderst til venstre er den nulevende Dona Luzia. Billede fra 1950'erne.



Dona Maria Luiza Moreira, svigerdatter af Nicolau (den oprindelige slave)

opstået som følge af flugt under slavetiden.

Dette er en interessant udvikling, fordi staten ikke havde forudset det enorme antal grupper, som i dag mobiliserer sig omkring denne kategori, for at sikre deres territorier mod invadering udefra. Kollektivt ejerskab er et centralt begreb i denne nye juridiske virkelighed, for som det er tilfældet med de indfødte grupperes reservater, udgår Quilombo-jord af ejendomsmarkedet og skal fremover administreres af de respektive grupper. Den kan ikke længere overtages af andre, og den kan ikke videresælges.

Territorialitet

Antropologen John E. Little, som har beskæftiget sig med anerkendelse af Quilombos i Brasilien, har defineret begrebet "territorialitet" som en gruppes "kollektive bestræbelse på at besætte, bruge, forsvare, kontrollere og ikke mindst identificere sig med bestemte dele af det biofysiske miljø." Man kan med andre ord sige, at mennesker eller grupper gennem forskellige strategier og praktiske gøremål skaber territorier. Ifølge Little er både individu-

elle og kollektive relationer til jorden medvirkende til at forme den territorialitet, som præger den pågældende gruppe.

Den etnografiske undersøgelse, som vi skulle foretage af Quilombo Luízes, var netop en undersøgelse af territorialitet. Det specielle ved denne Quilombo var dog - til forskel fra mange andre afro-brasilianske grupper - at de kendetegn og pejlemærker, deres traditionelle territorium engang besad, var begravet under byens beton. De livsbetingelser, som gjorde sig gældende engang, var ikke længere til stede, og da skriftlig dokumentation var sparsom eller ikke eksisterende, måtte vi lægge vægt på gruppens "kollektive hukommelse" i undersøgelsen af deres territorialitet.

Vi foretog derfor en lang række livshistorie-interviews med gruppens ældste, men mange var tilbageholdende med oplysninger, selvom den etnografiske undersøgelse var en obligatorisk del af processen. Familiens hverdag var præget af gnidninger, uvenskab og forskellige ønsker og anerkendelsen var endnu en grund til usikkerhed. Mange spurgte

os, om de kunne vinde deres tabte jord tilbage, eller få økonomisk erstatning, mens andre var mere optagede af, hvordan anerkendelse som Quilombo ville påvirke deres forhold til naboerne, som de på mange måder var afhængige af. Ingen af disse spørgsmål kunne vi med sikkerhed svare på. Den kollektive anerkendelse syntes i fare, nærmest før den var begyndt, men da der trods alt eksisterede et fælles ønske om at stoppe invaderingen af deres jord, begyndte de alligevel langsomt at åbne op og fortælle deres historie.

Quilombo Luízes historie

Familien, som kalder sig selv Luízes, er arvinger til den jord, *Nicolau Nunes Moreira* erhvervede sig i slutningen af 1800-tallet. Nicolau havde været slave på en af de gårde, som producerede fødevarer til opretholdelse af regionens minedrift, og øjensynligt købte han jord eller fik den tildelt i kompensation for sit arbejde som slave. Familien relaterer sin oprindelse til ægteskabet mellem Nicolaus Søn, Vitalino, og Maria Luíza Moreira, idet alle Luízes er efterkommere af deres ni børn.

Parret bosatte sig på Nicolaus jord, hvor de havde en frodig og nærmest ubeboet dal til deres rådighed, og de ældre familiemedlemmer husker, hvordan de altid havde bosat sig i forhold til områdets naturlige ressourcer. Navnet Vila Maria blev i sin tid valgt til minde om Maria Luíza Moreira, som efter Vitalinos død var familiens matriark og ansvarlig for at holde en række traditioner i hævd. Vigtigst var den religiøse *Congado* fest for *Sant'Ana*, med rødder i Afrika og del af det store kompleks af blandingsreligioner, som slaverne udviklede i Brasilien. En fest som Luízes fortsat afholdt hvert år i juli. Navnet Luízes har ifølge gruppens fortællinger sin oprindelse i slavetiden, fordi Maria Luízas forfædre havde været slaver hos *Manoel Luíz*, som brændemærkede sine slaver "Luízes", så ingen var i tvivl om, hvem de tilhørte.

Helt frem til 1970'erne var familien selvforsynende og man var afhængige af hinanden i forhold til børnepasning, dyrkning af afgrøder, jagt og fiskeri. Måden man besatte jorden på (territorialiteten), var intimt forbundet med de praktiske gøremål, og familien var ikke vant til at opfatte omgivelserne som afgrænset af andet end de aktiviteter, man foretog sig. Der var masser af plads, og det var normalt, at de forskellige familiemedlemmer byggede hus, hvor de ønskede, uden at det på nogen måde

frembragte konflikter mellem dem.

Alt tyder til gengæld på, at familiens konflikter startede, da ejendomsspekulationen begyndte. Især konstruktionen af omfartsvejen, *Avenida Silva Lobo*, præger deres fortællinger, fordi byplanlæggere i den forbindelse eksproprierede en del af jorden og drænedet vandløb, som de benyttede til afgrøder og fiskeri. Bydelens vejnet blev yderligere udbygget, hvorefter en lang række ejendomme, butikker og forretninger skød op og på kort tid fratog dem deres livsgrundlag. Pladsmangel gjorde det snart umuligt at bevare familien samlet, hvorfor to tredjedele af de 250 nulevende slægtninge i dag er bosat uden for Nicolaus jord. En del af disse i den nærliggende favela, *Morro das Pedras*.

Mange fortalte også om en årelang konflikt omkring bodelingen, efter Maria Luiza Moreiras død. Brasiliansk arveret sikrer i princippet en geometrisk opdeling af jorden i ni lige store parceller. Vi hørte talrige eksempler på at enkeltindivider eller hele arve-grupper (svarende til efterkommere af hver af de ni børn) havde bredt sig udover områder, som ifølge bodelingen ikke var deres. Dem som havde bredt sig, brugte det argument, at det var for at undgå invadering udefra og dermed bevare jorden på familiens hænder, eller de argumenterede for, at hvis en arve-gruppe bestod af relativt få individer, var det i orden, at andre arve-grupper med flere efterkommere fik lov at udbygge.

Der var uden tvivl stadig rift om den tilbageværende jord i Vila Maria, og de familiemedlemmer, som besatte områder med front ud mod den store omfartsvej, udnyttede den gode lokalitet til at drive mindre virksomheder. Heriblandt en vaskehal/autoværksted, en lille restaurant og en bod, hvorfra de solgte kontorartikler til uddannelsesinstitutioner i nærområdet. Andre lejede jord ud til lokale forretningsdrivende, men indtægterne fra disse aktiviteter blev dog ikke altid delt mellem familiens medlemmer, hvorfor der var ret stor forskel på, hvor godt de enkelte arve-grupper klarede sig økonomisk.

Men selvom familien således orienterede sig i forhold til en opdeling af jorden i parceller, blev det også klart, at de samtidig orienterede sig mod kollektivet. Flere steder i Vila Maria, var der ikke opført huse til trods for manglen på plads til de mange arvinger. Disse områder blev betragtet som hellige og var forbundet med fortællinger om overnaturlige væsner, afdøde slægtninge eller dyrkning af

helbredende urter. Vila Marias absolutte centrum indeholdt et sådant kollektivt område, kendetegnet ved et 30 meter højt træ, kaldet *Birosca*. Træet var en form for socialt og helligt omdrejningspunkt, da alle familiens fælles aktiviteter, møder og fester blev afholdt under dets grene. Efter sigende blev træet plantet af en af de allerførste Luízes og var dermed forbundet med gruppens oprindelsehistorie.

De seneste årtiers erfaring med tab af jord, havde tvunget gruppen til at tilpasse sig byen, og der var ingen tvivl om, at det stigende pres udefra, havde gjort det langt sværere at holde sammen. Mange indrømmede, at de var blevet mere egoistiske, og at fattigdom ofte havde tvunget dem til at sætte sig selv før familien.

Arbejdet med den etnografiske rapport viste således, at Luízes territorialitet havde ændret sig radikalt. Urbaniseringen, Maria Luízas død, og den brasilianske nationalstats krav om bodeling, havde skabt en situation, hvor arveretten blev konfronteret med en mere traditionel måde at bruge jorden på. De interne konflikter skyldes derfor også, at gruppen nu besatte deres territorium ud fra to forskellige logikker. En individuel logik, som fulgte arveretten, og en kollektiv som refererede til gruppens tidlige historie. Den kollektive logik havde bevaret visse områder i Vila Maria som miniature-modeller af det oprindelige territorium, hvilket til dels betød, at man havde undgået overbefolkning. Byggeprojekter på alle sider af Vila Maria vidnede dog om, at familiens tilbageværende jord var under voldsomt pres, og at de måtte træffe et valg. Enten fortsatte de bodelingen, så hver enkelt arve-gruppe kunne bevare retten til at sælge jorden, som trods alt var mange penge værd. Eller de kunne vælge at fortsætte med den kollektive anerkendelse. Begge ting var ikke muligt. Spørgsmålene om fremtiden var mange og tvivlen stor, men i sidste ende valgte familien, ved en afstemning, at fortsætte anerkendelsesprocessen.

Anerkendelsens konsekvenser og perspektiver for fremtiden

De kollektive rettigheder til Quilombos er bevis på, at staten i dag inkluderer andre sociale og kulturelle relationer til jord, end den individuelle ejendomsret, som dominerer moderne samfund. Og ser man overordnet på Quilombo-grupper i Brasilien, er de fleste stadig rurale grupper, som orienterer sig mod kollektiv brug af jordens ressourcer. Men et stigende antal af de grupper, som

søger den beskyttelse rettighederne giver, er ligesom Luízes, over tid, blevet del af en ny virkelighed med begrænsede økonomiske muligheder, og deres territorier er ikke længere selvforsynende.

Når jorden ejes af alle, forudsætter det et stærkt fællesskab, som kan enes om, hvordan den skal bruges, men det er også nødvendigt, at disse fællesskaber får muligheder, som gør dem i stand til at overleve i den virkelighed, de befinder sig i. Derfor er det problematisk, når staten med den ene hånd sikrer jorden mod invadering og med den anden hånd fratager dem retten til at sælge eller udleje dele af deres jord, og i den forstand er nogle urbane grupper måske værre stillet, end de var før anerkendelsen.

En af grundene er måske, at Quilombos, ligesom indfødte grupper, ofte ses som nogen, der er fastfrosset i tid. Man anerkender dem som historiske, men glemmer at give dem plads i nutiden. De forventes at leve på en bestemt måde og opfattes ikke som autentiske nok, hvis deres levemåder er for tæt på den vestlige modernitet i både fysisk og kulturel forstand. Men hvis anerkendelse som Quilombo skal give økonomisk mening for disse grupper, må man give dem mulighed for at være mere end et "levende museum", og anerkende dem for det de er i dag.

Selvom dette er en vigtig pointe, som blev tydelig for mig under mit arbejde i Quilombo Luízes, og som i fremtiden må adresseres, er det også vigtigt at forstå, at anerkendelsen er meget andet end rettigheder til jord. På trods af de udfordringer, grupper som Luízes står overfor, så har statens fokus på "slavernes glemte historie" i Brasilien skabt grobund for en stærk social og kulturel platform, hvorfra marginaliserede mennesker og grupper kan udvikle identitet og politisk bevidsthed. For eksempel Dona Luzia der i rettighedskampen har mulighed for træde ud af rollen som offer og indtage en mere ligeværdig plads i samfundet. Mange Luízes udviklede under processen en bevidsthed omkring deres historie, og hvordan den kunne bruges til at forbedre deres liv. Blandt andet ved at styrke relationerne mellem beboerne i Vila Maria og deres slægtninge uden for. Interne uoverensstemmelser til trods, er anerkendelse som Quilombo ofte disse grupperes bedste mulighed for at bevare deres territorier på egne hænder og samtidig udvikle en stemme i et politisk system, som stadig er styret af magtfulde jordejere.



Livshistorieinterview.



Vila Maria oppefra.

Den seneste politiske udvikling viser desværre, at det sidste i høj grad er tilfældet. Siden Dilma Rousseff i august 2016 måtte forlade præsidentposten efter en rigsretssag mod hende, som mange har betegnet som et statskup (støttet af Brasiliens "jordejer-klasse"), har overgangsregeringen foretaget en total omstrukturering af de ministerier, som før havde med anerkendelsen af Quilombos at gøre. De offentlige instanser, som har overtaget INCRA's opgaver, besidder hverken struktur eller ekspertise til at håndtere dem, og således er samtlige anerkendelsesprocesser i skrivende stund bragt til et fuldt stop. Den nye overgangsregering fører en markant anderledes social-politik end den PT-ledede regering, hvilket betyder, at rettigheder til Quilombos og indfødte grupper er blevet stærkt nedprioriteret og reelt sat tilbage til tiden før 2003. Det er uvist hvad en ny regering efter valget i 2018 vil gøre, og derfor må tiden vise, om der er en fremtid for Quilombo-grupper i Brasilien. ■

Forslag til videre læsning:

Little, Poul E. *Territórios Sociais e povos tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade*. Série Antropológica, número 322. Brasília 2002.

MARTIN CLAUSEN ER UDDANNET CAND.SCIANTH FRA KU I 2010 OG HAR BOET OVER 5 ÅR I BRASILIEN. I 2006-07 VAR HAN UDVEKSLINGSSTUDERENDE PÅ UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS (UFMG) I BELO HORIZONTE, OG DESUDEN MEDLEM AF NUQ (NÚCLEO DE ESTÚDOS QUILOMBOLAS E TRADICIONAIS), EN STUDIE-/FORSKERGRUPPE TILHØRENDE DEPARTEMENTET FOR ANTROPOLOGI PÅ UFGM FRA 2006-2009 (SE MERE PÅ [HT-TP://WWW.FAFICH.UFGM.BR/NUQ](http://www.fafich.ufmg.br/nuq)). MARTIN CLAUSENS SPECIALE "LEVET LANDSKAB" HANDLER OM QUILOMBO LUÍZES, OG HAN ER MEDFORFATTER TIL DEN ETNOGRAFISKE RAPPORT OM QUILOMBO LUÍZES (RELATÓRIO TÉCNICO DE IDENTIFICAÇÃO E DELIMITAÇÃO (RTID) SOBRE QUILOMBO DE LUÍZES. INCRA/IMG 2008).

Alle fotos af forfatteren, de to arkivfotos på side 66 dog venligst udlånt af Quilombo Luízes.

EN KRIG, DER IKKE EKSISTERER?

MILITARISERING SOM POLITISTRATEGI I RIO DE JANEIRO

af MARCUS FERREIRA LARSEN



I Rio de Janeiro er mange af byens fattige kvarterer i disse år ved at blive 'pacificeret'. Medier og politikere roser denne nye politiindsats, som skal bringe fred til områder plaget af både narkobander og politivold. Men i favela-området Maré patruljerer soldater og tanks i gaden, og beboerne siger, at skudvekslinger er blevet hyppigere. Paradoksalt peger meget på, at UPP-projektet har øget usikkerheden og intensiveret volden, og at hverdagen i stigende grad er blevet militariseret. Militariseringsprocessen medfører en slags lav-intens, uigennemsigtig krig i byens perifære kvarterer, hvis indbyggere således lever på frontlinierne.

“I de første dage dræbte de 16 personer. Trods alt er deres logik, at vi er i krig. De kom her for at 'gøre rent', for at slå ihjel”, fortæller Maria. Vi sidder i en fælles vens lejlighed i Conjunto de Favelas da Maré, hvor jeg er flyttet ind, og Maria er i gang med at fortælle om hendes oplevelse af hærens tilstedeværelse i de kvarterer, der udgør området. Hun fortsætter: “Det er en ulige krig, men det er derfor, de kom. I dette ene år med militarisering har vi set forskellige tilfælde af invaderede huse, af folk som har mistet lemmer, fordi de ikke accepterede at blive kropsvisiterede. Selvfølgelig er næsten alle mænd i Maré allerede blevet visiteret. Den første dag hæren var her, blev min fætter visiteret 17 gange. 17 gange!” griner Maria og ryster på hovedet. Hun er i slutningen af tyverne og er som journalist og aktivist en af de kritiske røster, der problematiserer den lokale regerings nye sikkerhedspolitik, 'pacificeringen'.

Maré, som det kaldes i daglig tale, er et *favela*-kompleks, som består af 17 kvarterer, og huser omtrent 140.000 mennesker fra de mindre bemidlede sociale lag. Ofte kaldes komplekset, som ligger mellem to motorveje i den nordlige del af byen Rio de Janeiro, for 'slum' eller 'ghetto'. Betegnelserne er delvist misvisende, da de oppuster et billede af indbyggerne som arbejdsløse, kriminelle og farlige. Der findes i nærheden af 1000 sådanne kvarterer i Rio, og selvom de er geografisk perifære, er de ikke så marginelle, som man kunne foranlediges til at tro. Størstedelen af indbyggerne, der udgør omkring en fjerdedel af Brasiliens befolkning, arbejder i byens

rigere områder: i service-sektoren, som sikkerhedsvagter i middel- og overklassens indhegnede boligområder, offentligt ansatte, gadehandlere, butiksindhavere, skolelærere og så videre.

Alligevel anses favelaerne for at være farlige i den brasilianske offentlighed. Mange af de spontant opståede kvarterer, der ofte befinder sig på bjergskråninger eller i udkanten af byer, har siden 90'erne i stigende grad været domineret af bevæbnede narkobander. Da favelaer ofte er mildest talt negligerede i forhold til infrastruktur og sociale institutioner såsom skoler og hospitaler, var det forholdsvis enkelt for de talrige, ressourcerstærke bander at etablere sig. Det førte til regelmæssige opgør, der omkring årtusindskiftet trak blodige spor gennem og uden for favelaerne. Samtidig førte hårdhændede og tilfældige politiindsatser, udført af byens notorisk korrupte militærpoliti, til en voldsom stigning i 'civile' dødsfald og voksende antagonisme mod statens sikkerhedsapparat. Rio blev berygtet for at være en by i krig med sig selv, og især unge, mandlige efterkommere af afro-brasilianere har betalt prisen – så sent som i 2013 udgjorde denne gruppe 75% af registrerede drab udført af politibetjente, ifølge en rapport fra Amnesty International.

For at komme med en løsning på den langvarige konflikt igangsatte Rios lokale regering i 2008 en ny strategi ved navn *Unidade de Polícia Pacificadora* (UPP), som betyder 'Pacifiserende Politienhed'. Strategien blev ligeledes iværksat for at 'sikre' Rio op til VM i fodbold i 2014, og de Olympiske Lege, som løb af stablen i august 2016. Strategien har to



interviewer Maria i marts 2015, hvor Maré havde været 'pacificeret' i næsten et år: "Det er symbolsk, at soldaterne satte ind præcist 50 år efter militærdiktaturet begyndte. At vores samfund accepterer tilstedeværelsen af hæren her, med maskingeværer og kampvogne, det er alvorligt", siger hun og gestikulerer mod gadehjørnet, hvor en patrulje kampklædte soldater ofte er stationerede.

Mit feltarbejde i Maré havde til formål at undersøge beboernes oplevelser af den nye strategi, da jeg gik ud fra, at det måtte være en betydelig omvæltning. Det viste sig dog, at forandringen ikke nødvendigvis var til det bedre. Skudepisoder intensiveredes, beboerne følte sig usikre, og 'freden' så ikke ud til at være i sigte. Det skyldtes langvarige konflikter, både internt i Maré, og i forhold til statens hårdhændede interventioner. Mange mennesker i området forklarede, at de følte, at der var blevet erklæret krig mod dem. For at forstå situationen, er det nødvendigt at forsøge at forstå forholdet mellem vold, hverdag og konflikt, mellem krig og fred, og hvordan det udspiller sig i en storby præget af social ulighed.

Hverdag og konflikt

Marés kvarterer er livlige lokalsamfund, hvor alle ved, hvem næsten alle er, og de snævre gader mellem farverige tre- eller firetagers huse er fyldt med folk de fleste af døgnetimer. En stor del af bygningerne og infrastrukturen er bygget af beboere,

og måske derfor fungerer gader og offentlige pladser som en udvidelse af deres hjem, overhængt med edderkoppespindslignende strømkabler og paraboler. De genlyder af musik fra radio eller fjernsyn, eller fra de mange små entusiastiske kirker. Der er en utrættelig strøm af bevægelse mellem en stor variation af butikker: supermarkeder ved siden af *padarias* ('bagerier', der sælger det meste fra friskbagt brød til cigaretter), videospilsbutikker og frokostrestauranter, hvor der hver dag serveres sorte bønner og ris med et udvalg af tilbehør, og endelig barer på hvert gadehjørne, der tilbyder iskolde drikke til hårdt- og mindre hårdtarbejdende beboere.

Mens jeg boede i Maré, var et par skoler (nogle af dem nedlagte) travlt benyttet af børn og unge, der spillede fodbold, kørte på cykel og legede i eftermiddagsvarmen. Om morgenen fulgtes børn i skoleuniform til undervisning, i de fungerende skoler. Voksne beboere passede udendørs planter, holdt grillfester eller sad blot og snakkede om stort og småt. Scootere racede konstant op og ned af de smalle gader, siden det var nærmest umuligt at navigere biler rundt i Maré, med deres horn trykket i bund for at hilse på familie og bekendte, eller for at advare uopmærksomme fodgængere. Dog stjal noget andet hurtigt min opmærksomhed. Ved hovedindgange og de mest travle vejkryds var et betydeligt antal soldater placeret bag sandsække eller nær træer, ofte ledsaget af transportkøretøjer eller camouflage-malede tanks, men altid bevæbnede med pistoler, rifler og stationære maskingeværer. Efter et stykke tid begyndte jeg også at lægge mærke til (meget) unge mænd med walkie-talkier, som stod i små grupper ved hver boligblok. Lejlighedsvis glimt af håndvåben fik mig til at indse, at disse var bandernes udkigsposter. I mine øjne så Maré ud som en blanding af en travl hverdag og frontlinien i en krigszone. Truslen om en skudveksling syntes konstant, selvom dagligdagen fortsatte ufortrødent.

Cassia, som arbejdede som fotograf, fortalte mig at beboerne havde levet med disse omstændigheder længe. "Vi har gennemlevet mange krige. Jeg kan huske en, hvor vi ikke kunne forlade huset i fem dage. Mange mennesker har mistet deres job på den måde", fortalte hun mig med henblik på 90'ernes bandekrige og politiinvasioner, som kunne sætte hele bydele ud af funktion. En anden beboer, Fabricio, som jeg lærte at kende mens jeg boede i Maré, forklarede at situationen efter soldaternes og

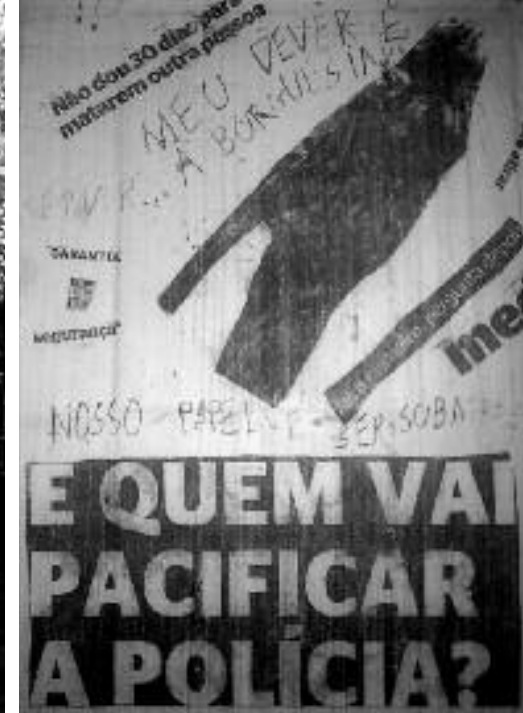
UPPs indtog både var normal og anderledes:

"Det, som har ændret sig, er, at vi ser flere og flere konfrontationer inde i favelaen. Så beboernes rutine har ændret sig på den måde, at vi er mere opmærksomme. Men det er også allerede en del af vores hverdag, det er normalt. Og det er meget underligt at sige det her, du ved, at det er normalt. Fordi mens jeg sidder på gaden, drikker øl og ser fodbold, så går der soldater forbi foran mig. Jeg kigger mod det andet hjørne, og der er en anden fyr, fra banderne. Jeg drikker videre, og så siger det 'bang!' 'bang!', og så løber man. Eller, man løber ikke engang, man gemmer sig. 'Bang!' 'bang!', så er det overstået, og jeg vender tilbage til gaden. Det her er rent faktisk vores hverdag. Det er skræmmende, men det er vores hverdag", sagde han med et vantro smil. Næsten alle beboere fortalte den samme historie: "vi ved aldrig, hvad der kan ske".

Den langvarige sociale omstændighed, hvor trusler om vold aldrig var fjern, havde altså stået på længe, og fortsatte selv efter Maré blev officielt 'pacificeret'. Pacificeringen var dog aldrig blevet fuldt implementeret, forstod jeg. Den var ikke nået længere end den første fase, navnlig den militære besættelse hvor soldater fra den nationale hær, *Forças Armadas*, 'bevæbnede tropper', forsøger at uddrive bandemedlemmerne. Ikke desto mindre kaldtes Maré i medierne for endnu en UPP-succes. Dette paradoks, og forholdet mellem krig og fred, vender jeg tilbage til senere i artiklen. For at forstå situationen, og den ifølge nogle beboere fejlslagne 'pacificering', er det først nødvendigt at reflektere over volden i relation til hverdagen, under omstændigheder af længerevarende konflikter.

At se som en patron: vold som socialt fænomen

Situationen i Maré, hvor beboere lever deres hverdag i skyggen af vold, som er frygtelig såvel som normaliseret, kan med fordel rammesættes ved hjælp af en antropologisk forståelse af voldsbegrebet. I stedet for blot at definere vold som et direkte, fysisk og destruktivt fænomen, ser vi i praksis ofte at vold samtidig er skjult, strukturel, og konstruktiv. Således kan vold i institutionaliseret eller kaotisk form skabe samfund og forskellige former for socialitet, samtidig med at andre nedbrydes. Carylton Nordstrom og Antonius Robben har i artiklen 'The Anthropology and Ethnography of Violence and



Sociopolitical Conflict' fra 1995 påpeget, at de grundløse og kaotiske aspekter af vold behøver større opmærksomhed fra forskere, fordi de ofte udelades i institutionelle analyser af krig. Vold er ikke banal, som den optræder i berørte folks hverdag, men giver anledning til frygt, forvirring og terror såvel som modstand, overlevelse, håb og kreativitet. Krig fremstilles ofte i tekniske termer, som noget rationelt og sammenhængende, hvilket retfærdiggør og rationaliserer krigsmateriel som redskaber. Men i længerevarende konfliktsituationer hersker modsætninger, og virkeligheden er således ofte mere indviklet end som så. Det er en af grundene til, at pacificerings-strategien ikke så ud til at bringe 'fred' til Maré, mens jeg var der. Fremfor at være en teknisk sikkerhedspolitik, der skal 'destruere' en klart defineret fjende, blev den militære besættelse og UPP-projektet opfattet af mange indbyggere som en aggression, der resulterede i stigende usikkerhed. De følte sig mistænkeliggjorte i deres egne hjem; anklagede og udsatte i stedet for beskyttede.

Joao var overbevist om, at situationen var blevet værre. I modsætning til de fleste af de beboere, jeg tilbragte mest tid med, var han ikke synderligt aktivistisk anlagt – for eksempel var han imod de mange

NGO'ers tilstedeværelse i Maré, da han anså dem for 'kommunister', og han var selv ansat i statens sikkerhedsapparat. Den største forskel mellem før og nu var beboernes stigende sårbarhed, mente han. "Banderne stopper ikke med at eksistere, de eksisterer stadig. Nogle indbyggere har endda været udsat for repressalier, repressalier for at tro på en pacificering, som ikke eksisterer, som stadig er undervejs, som endnu ikke er implementeret. Nu er det værre. Vi er mere sårbare over for overfald, for vildfarne kugler, for det sker hele tiden, vi ved ikke hvornår en konfrontation finder sted lige her, forstår du, det er altid forestående", forklarede han. Som nævnt ovenfor er det ikke noget nyt, at Marés beboere må være opmærksomme, og leve med konstante trusler. Men som en anden beboer forklarede er forskellen, at hvor de før kunne regne ud, om trent hvor og hvornår konfrontationer ville finde sted, så var det nu "når som helst og hvor som helst. Der er ingen tidsplan og intet kort længere".

Det betød dog ikke, at folk ikke observerede personer og tings bevægelser med stor opmærksomhed. Faktisk lærte jeg, at det var nødvendigt for at kunne have en hverdag i Maré. Jeg begyndte at tænke om dette, at folk havde lært at 'se som en patron', da beboere var eksperter i at beregne

projektilers potentielle bane, og således undgå mulig skade. I de første måneder blev jeg ofte rettet, hvis jeg gik midt på gaden, når soldater eller bandedemedlemmer gemte sig for enden, for "man ved aldrig, om der er en anden bag ved én". Hvis en gade var ualmindeligt stille, eller ualmindeligt larmende, var det ligeledes et tegn på potentiel fare, og denne vej blev således forsøgt undgået. Der blev således brugt meget tid på at regne ud, hvem der var hvem; soldat, bandedemedlem, beboer, eller noget helt andet. Observationen foregik individuelt og kollektivt, da beboere advarede hinanden på gaderne, via mobiltelefoner, og i grupper på sociale medier såsom Facebook, hvor en side med sådan information på daværende tidspunkt havde 50.000 'følgere'. Dette viser, hvordan vold kan være kreativ, og skabe visse former for socialitet, men dermed ikke være sagt at det er noget positivt.

De beboere, jeg snakkede med, følte sig i stigende grad pressede. En forklaring, som jeg flere gange blev givet af dem, jeg snakkede med, er, at soldaterne ikke har lært sig denne måde at 'se' på. De er sendt ind i fjendtligt territorie, men det formål at 'fjerne' bandedemedlemmer. Men hvem der er bevæbnede bandedemedlemmer, og hvem der er unge, arbejdende mennesker, er svært at identificere, da

der ikke findes nogen uniform. Det er nærmere skjulte kendetegn, såsom walkie-talkies og våben, der gør det muligt at genkende dem, der har tilknytning til banderne. Derudover betyder statens logik, at sikkerhedspolitik er formuleret ud fra en idé om, at der ingen orden hersker i favelaer, da offentlige institutioner ikke er til stede. Men i Maré findes der etablerede, omend usynlige, grænser mellem forskellige banders områder, samtidig med at beboerne følger uskrevne regler, som er nødvendige for at overleve i et marginaliseret kvarter. Soldaterne respekterede ikke disse grænser eller regler, mente flere beboere, og derfor forstyrredes de mere eller mindre etablerede magtrelationer, med et stigende antal skudepisoder til følge. Samtidig havde soldaternes manglende evne til at identificere 'fjenden' ofte alvorlige følger, og under mit feltarbejde var der således mindst tre episoder, hvor grupper af 'civile' blev skudt og dræbt af militæret eller militærpolitiet, der tilsammen udgør UPP-styrkerne.

Henrik Vigh har skrevet om det, han kalder 'hyper-opmærksomhed' i voldelige sociale omgivelser, i artiklen 'Vigilance: On Conflict, Social Invisibility, and Negative Potentiality' fra 2011. Med udgangspunkt i byerne Bissau og Belfast, som ligeledes læn-

ge har været kendetegnede af krisetilstand, bruger Vigh dette begreb til at beskrive, hvordan folk, som lever med langvarig konflikt, kontinuerligt 'læser' deres omgivelser og forsøger at identificere personer eller hændelser, der anses for potentielt destruktive. På denne måde forsøger mennesker i længerevarende, usikre situationer at forudse og forebygge skade. Hyper-opmærksomhed medfører, at det sociale landskab bliver 'hyper-betydningsfuldt', forstået således at selv de mindste detaljer eller bevægelser undersøges. Ligesom Vigh beskriver, giver dette i Maré anledning til et anspændt socialt klima, præget af mistænksomhed og fejl. De tre skudepisoder, som jeg kort nævnte før, er dystre eksempler på denne tendens, som ofte også betyder, at en aggression opfattes af udøveren som noget defensivt. To af hændelserne vakte stor opsigt blandt beboerne.

Militarisering som politistrategi

En dag i februar 2015 hørte jeg, at fire unge mænd var endt på hospitalet, efter at deres bil var blevet beskudt af soldater ved en indgang til Maré fra motorvejen Avenida Brasil. Rygterne cirkulerede om, at de fire var vendt tilbage om natten, og at de var bandemedlemmer, der havde været til fest i en anden favela. Den nye normale procedure ved militærets checkpoints er, at chaufføren sænker farten for at kunne identificere sig selv som beboer, og bilen eventuelt gennemses for våben eller andet ulovligt. Da bilen ikke sænkede farten, gav det anledning til at affyre skud. Det viste sig dog, at en af passagerene, der efterfølgende lå i intensiv behandling i flere uger og kæmpede for overlevelse, var en tidligere sergent, og at ingen af de unge mænd i øvrigt havde forbindelser til banderne. De havde ikke bremsset hurtigt nok op ved kontrollen, da de havde drukket og var bange for at miste kørekortet. I det andet tilfælde, som indtraf få uger efter det første, var det et gammelt folkevognsbrød, som blev gennemhullet af skud inde i Vila do Pinheiros, et af Marés kvarterer. Chaufføren var ligeledes ikke stoppet ved 'grænsekontrollen' ved motorvejen Linha Vermelha, og soldater satte derfor efter varvognen, som benyttes som semi-officiel bustransport i Maré (hvor der ikke kører officielle buslinier). Da bussen endelig stoppede, og soldaterne indhentede den, var der bevæbnede bandemedlemmer på den anden side af vejen. Efter en kort,

intens skudveksling fortrak både soldater og bandesoldater. Alle passagerer blev kørt på hospitalet med skudsår eller strejfninger, og chaufføren omkom kort tid efter. Det viste sig senere, at han ikke havde stoppet bilen, da hans buschauffør-licens var udløbet, og han derfor kørte uden tilladelse. Bandemedlemmerne troede, at bussen havde noget med soldaterne at gøre, da de fulgte efter den, og soldaterne troede, at passagererne var relaterede til banderne, da køretøjet ikke stoppede, og der kort efter dukkede bandemedlemmer op.

De beboere, jeg talte med, var oprevdede. Deres familiemedlemmer var blevet sårede på grund af "dumme fejl", sagde de. Samtidig kunne de godt forstå, at soldaterne ikke kan kende forskel på civile og bandemedlemmer. Den anspændte situation gav anledning til, at de var blevet identificeret som kriminelle og farlige. Med andre ord: fjenden, som UPP skal eliminere. I Vighs terminologi skete dette på grund af de små markører, som hyper-opmærksomhed tilskriver betydning. Situationerne med drab, grænsekontroller og oprustning øgede stemningen af, at der foregik en urban krig i Maré. Men når jeg i interviews spurgte ind til dette, svarede beboerne tvetydigt eller ligefrem selvmodsigende, at der både eksisterede og ikke eksisterede en krig. "At sige, at vi oplever en krig er forkert, for vi oplever ikke en krig. Men den er ulige, uretfærdig. De har tanks, hvis vi skal sammenligne" fortalte Maria, og pegede på at bandemedlemmerne højest har bazookaer. "Hvad er en tank mod en bazooka? Med andre ord, er det en opfundet krig. Og det er derfor jeg siger det sådan her, denne krig, som starten siger eksisterer, den er meget ulige. Den eksisterer ikke. Og hvis vi siger, at den eksisterer, kommer flere mennesker til at dø", fortsatte hun. Joao sagde noget lignende: "Det er alt sammen en fantasi! Det er en krig, der ikke eksisterer. Helikoptere, kampvogne... I mine øjne er det en illusion, en falsk illusion, de burde ikke komme her på denne måde, med hele denne krigsmaskine, fordi der eksisterer ikke en krig på den måde". Men hvordan kan der både eksistere, og ikke eksistere, en krig?

Catherine Lutz har i artiklen 'Militarization' fra 2007 skrevet, at antropologer sjældent har benyttet termen militarisering, og i stedet fokuseret på krig, som er det mest tydelige aspekt af en mere omfattende proces. Hun definerer militarisering som "den selvmodsigende og anspændte sociale proces,

hvor det civile samfund forbereder sig på at producere vold", hvilket indebærer både oprustning og styrkelse af militære institutioner. Men det også er en diskursiv proces, hvor samfundsværdier formes på måder, som er nødvendige for at legitimere vold. Som i Maré, hvor beboere mistænkeliggøres blot ved deres tilstedeværelse, og de kollektivt anses for at være kriminelle. Samtidig bliver grupper af mennesker i stigende grad indordnet i hierarkier af race, klasse, køn og seksualitet, og politiske forestillinger formes på måder, der glorificerer og legitimerer militære handlinger. Hvis vi forstår omstændighederne i Maré som et tilfælde af militarisering, er Joao og Marias opfattelser af situationen ikke nødvendigvis selvmodsigende. Da situationen hverken er krig eller fred men præget af vold, retter militariseringsbegrebet vores blik mod de konkrete effekter af UPP-strategien. De peger begge på, at idéen om eller billedet af en krig er nødvendigt, for at legitimere hårdhændet fremfærd i favelaerne. Flere politikere har erklæret krig mod den organiserede bandekriminalitet, og det ligger ikke blot mellem linierne, at krigszonen er favela-kvartererne. De kriminelle, som er militærets fjende i 'krigen', er svære at genkende fra andre beboere i disse områder, og derfor sammensmelter billedet af de fattige og de kriminelle. Flere brasilianske forfattere har peget på, at dette skyldes, at hoveddelen af både favela-indbyggere og bandemedlemmer er efterkommere af afro-brasilianere, og at strukturel racisme derfor bærer en del af ansvaret for dette negative kulturelle billede af indbyggere. Racisme er et nyere emne på den bredere politiske dagsorden i Brasilien, men en stor udfordring for landet, som risikerer at marginalisere favelaer yderligere med strategier, som ellers skulle øge den sociale inklusion – især i forbindelse med forberedelserne til og efterdønningerne af VM i fodbold, og det nyligt overståede Rio 2016 OL.

Forslag til videre læsning:

Graham, Stephen 2010. *Cities Under Siege: The New Military Urbanism*. London & New York: Verso

Larkins, Erika Robb 2015. *The Spectacular Favela: Violence in Modern Brazil*. Oakland: University of California Press.

McCann, Bryan 2014. *Hard Times in the Marvelous City: From Dictatorship to Democracy in the Favelas of Rio de Janeiro*. Durham and London: Duke University Press.

Sheriff, Robin E 2001. *Dreaming Equality: Colour, Race, and Racism in Urban Brazil*.

MARCUS FERREIRA LARSEN ER ANTROPOLOG, UDDANNET FRA KØBENHAVNS UNIVERSITET I 2016. ARTIKLEN ER SKREVET PÅ BAGGRUND AF HANS SPECIALE.

alle fotos af forfatteren

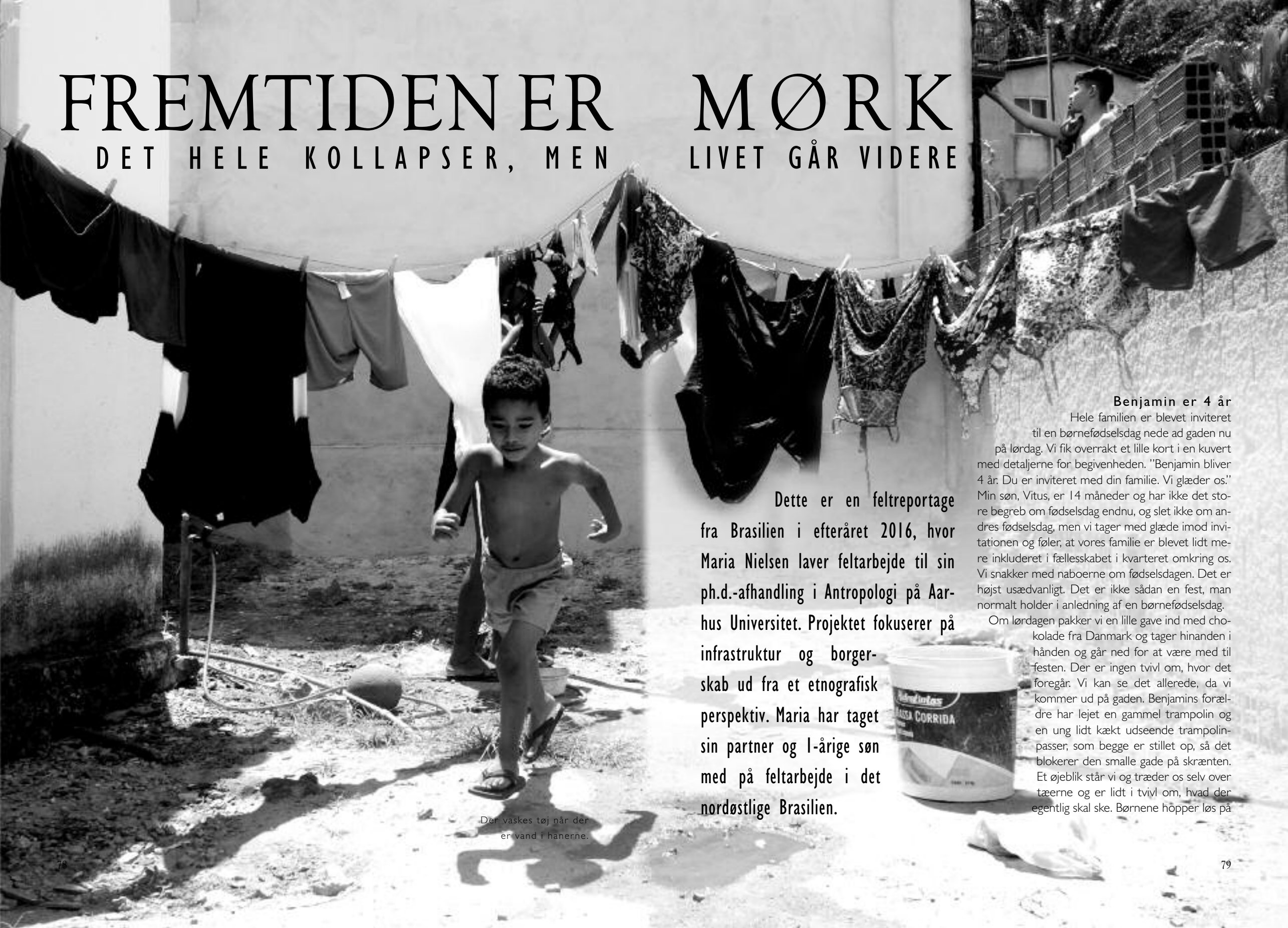


FREMTIDEN ER

DET HELE KOLLAPSER, MEN

MØRK

LIVET GÅR VIDERE



Benjamin er 4 år

Hele familien er blevet inviteret til en børnefødselsdag nede ad gaden nu på lørdag. Vi fik overrakt et lille kort i en kuvert med detaljerne for begivenheden. "Benjamin bliver 4 år. Du er inviteret med din familie. Vi glæder os." Min søn, Vitus, er 14 måneder og har ikke det store begreb om fødselsdag endnu, og slet ikke om andres fødselsdag, men vi tager med glæde imod invitationen og føler, at vores familie er blevet lidt mere inkluderet i fællesskabet i kvarteret omkring os. Vi snakker med naboerne om fødselsdagen. Det er højst usædvanligt. Det er ikke sådan en fest, man normalt holder i anledning af en børnefødselsdag.

Om lørdagen pakker vi en lille gave ind med chokolade fra Danmark og tager hinanden i hånden og går ned for at være med til festen. Der er ingen tvivl om, hvor det foregår. Vi kan se det allerede, da vi kommer ud på gaden. Benjamins forældre har lejet en gammel trampolin og en ung lidt kækt udseende trampolinpasser, som begge er stillet op, så det blokerer den smalle gade på skrænten. Et øjeblik står vi og træder os selv over tæerne og er lidt i tvivl om, hvad der egentlig skal ske. Børnene hopper løs på

Dette er en feltreportage fra Brasilien i efteråret 2016, hvor Maria Nielsen laver feltarbejde til sin ph.d.-afhandling i Antropologi på Aarhus Universitet. Projektet fokuserer på infrastruktur og borger-skab ud fra et etnografisk perspektiv. Maria har taget sin partner og 1-årige søn med på feltarbejde i det nordøstlige Brasilien.

Der vaskes tøj når der er vand i hanerne.



Gadeliv i udkanten af Recife

trampolinen og forældrene står lidt omkring og småsnakker. Men så begynder der at dukke folk op som kender hinanden, og der bliver delt kindkys ud og samtlige deltagere begynder at åbne øl, imens børnene begynder at angribe frugten og kagen på det lille bord inde i stuen, hvor de eneste andre møbler er en madras og to spisebordstole. Der kører et lille musikanlæg med en iPad tilkoblet. Musikken skifter hele tiden, fordi alle kan skifte, som de lyster. Det hele er brasiliansk musik.

Flere af vores venner dukker også op, og vi introducerer os for nye folk og folk vi kender perifært. Stemningen er rigtig god og alle er meget snakkesalige. Benjamin har fået en masse gaver, som bliver pakket op inde på hans værelse, hvor der i forvejen strutter af legetøj, ligesom på et dansk børneværel-

se. Mødre og fædre vælter ind og ud af huset. Børnene skiftevis leger og småslås, og der er hele tiden en eller to forældre, der står i døren til børneværelset og holder øje med ungerne, som er her og på gaden. Omkring os bliver der øset ud af meninger, fakta, rygter og forbandelser over den politiske situation i Brasilien. Den væltede regering, arbejdsløsheden, krisen og kulturministeriets omprioriteringer, som mange i huset er påvirket af, og som alle har en mening om. Alle samtaler bliver afholdt som små spontane gruppedialoger, hvor folk kan gå til og fra, fordi der hele tiden er nogle børn, der skal have opmærksomhed, fodres eller løsnes fra et brydegreb med en jævnaldrende.

Ana, en af vores naboer, slår opgivende ud med armene, hver gang nogen nævner den nye præs-



Demokratiet begraves ved demonstration imod Temer.

dent Michel Temer: "Det gør mig trist", siger hun, men som så mange andre er hun ikke overrasket og føler blot en indignation og politikerlede. Overalt på gaden står der "Fora Temer Golpista". Det står skrevet på bygninger og på vejskilte og i bagruden på bilerne på vejen bagved trampolinen. Det betyder "ud med kupmageren Temer". Det fylder så meget, at der under fødselsdagen bliver sunget fødselsdagssang som afløses af en slagsang mod Temer på samme melodi. Folk jubler "ud med Temer".

OL i skjul

Brasilien er lige nu midt i en voldsom økonomisk krise og en blanding af desperat arbejdsløshed og afgrundsdyb politikerlede. Brasiliens første kvindelige præsident nogensinde, Dilma Rouseff, er i august i

år blevet afsat, i noget der minder om et statskup. Det er en kompliceret affære. De officielle anklager imod Dilma, som hun kaldes, består i at hun har pyntet på statsbudgettet for at se bedre ud i offentligheden. Blot 48 timer efter hun var afsat, var der allerede lavet et nyt lovforslag, som gør lige nøjagtigt den forbrydelse, som hun blev dømt for, fuldt ud lovlig for den nye regering. Sideløbende er der blevet frigivet lydoptagelser af de nye hvide, aldrende mandlige magthavere. Her taler de om, at de officielle beskyldninger mod den nu forhenværende præsident blot er et skalkeskjul for at lukke ned for en stribe prominente korruptionssager ved at afsætte præsidenten. Retssager, som har forsøgt at bringe den korrupte magtelite i toppen af erhvervs- og politik for en dommer. Det har tydeligt rystet den korrupte elite, at selv landets mægtigste mænd bliver undersøgt og fængslet i de igangværende retssager. Selv den nye præsident, Michel Temer, er blevet dømt for svindel med kampagnemidler, og kan ikke stille op ved et regulært demokratisk valg om præsidentposten. Men ved at overtage embedet via vicepræsidentposten er det lykkedes ham at blive præsident alligevel, og han vil sandsynligvis få standset de største retssager mod sig og sine, så snart han har mere ro omkring præsidentembedet. Han har ingen interesse i at udskrive valg. Han er så upopulær, at hans navn ikke blev annonceret til OL afslutningsceremonien, fordi arrangørerne frygtede tilskuernes vrede tilråb ville overdøve hans tale, eller at der ville opstå deciderede optøjer på stadion i Rio de Janeiro langt mod syd fra os.

Der er langt til Rio fra Recife i Nordøstbrasilien, og gæsterne til den føromtalt børnefødselsdag taler om, at afstanden kommer til at føles endnu større med præsident Temer ved roret. De forudser at regionen ikke vil blive tilgodeset, og spår svære tider som blot vil komme oveni en lang række problemer som regionen allerede står overfor. Blandt andet stigende arbejdsløshed, stigende kriminalitet og at regionen er den del af Brasilien, der har været hårdest ramt af tilfælde af mikrocephali. En sygdom som forskere antager kan være forårsaget af zikavirus. Da jeg vender disse emner med vores nabo 18-årige søn, fastslår han at "det er svært at være positiv i disse tider".

Tag byen tilbage

Mange mennesker i hele Brasilien har mistet deres



De bakkede områder i udkanten af Recife gør det vanskeligt at trække vand.



Porøst vandrør.



Spildevand der ender i en pøl fuld af myg foran et hus.



Vandopbevaring til de dage hvor der ikke er vand.

arbejde under den nuværende økonomiske krise, hvilket har efterladt dem i en håbløs situation. De mange verserende korruptionsskandaler har desuden blotlagt en total mangel på moral i toppen af samfundet blandt politikere og erhvervsledere. Flere brasilianere kæder de to ting sammen og forklarer forråelsen i bunden af samfundet og en kraftig stigning i antallet af overfald og voldtægter med en demoralisering, som afspejler politikernes åbenlyst arrogante forhold til landets love. En slags demoralisering efter devisen, hvis toppen kan slippe af sted med at bryde loven igen og igen, hvorfor skulle "jeg" så ikke kunne gøre det. Recife lå ellers i forvejen i den tunge ende af kriminalitets-

statistikkerne. Kombineret med den i gangværende økonomiske krise og politiske tumult betyder det, at der er mangel på ordenspoliti til den mest basale kriminalitetsbekæmpelse.

Volden er steget i hele Recife og omegn, som Olinda, hvor jeg bor med min familie, er en del af. Men der er opstået et naboværn i Olinda, som afholder møder ude på gaden hver 14. dag for at bringe folk sammen om at værne om bydelen, hvor der er så mange problemer at folk lukker og låser sig inde i huset efter klokken 19, fordi de er bange. Gruppen kalder sig "Calçadas vivas, Cidade segura: ocupe calçadas". Hvilket betyder "levende fortove, sikker by: besæt fortovene". Ideen består i at folk

skal åbne deres døre og vinduer og komme ud på gaden. En gade med liv er lig med en sikker gade. Teoretisk set er ideen ikke fremmed. Den findes i bogen "The Death and Life of Great American Cities" af Jane Jacobs. Hun beskriver hvordan sikkerhed og fællesskab i lokalområder skabes nedefra af beboeren selv, gennem den daglige brug af byens rum på forskellige tidspunkter af døgnet. Ved at give plads i byrummet til spontane ophold, forskelligartede funktioner og løse fællesskaber holdes byen sikker og tilliden stiger fordi gaden er livligt befolket i gennem de fleste af døgnets timer.

Når vi besætter gaderne i Olinda sker det med et facebookslag i en gruppe og et par beboere,

som går fra dør til dør og annoncerer, at vi mødes i aften. Et arrangement, som bærer en meget afslappet kom-som-du-er-attitude uden nogen egentlig dagsorden. De første har sat et lille anlæg op med musik fra en mobiltelefon. De næste har en cuscuz-ret med. Andre en pose chips og nogle øl. Folk medbringer selv klapstole, og nogle sætter sig på jorden ovenpå et tæppe. Folk snakker, griner og fortæller hvor de bor og hvad de laver og om de seneste historier fra lokalområdet. En har en guitar med og en anden en mundharmonika og en lille tromme, og der opstår en intimkoncert. Folk synger med på klassiske brasilianske numre med Gilberto Gil og Luiz Gonzaga.

Det er selvfølgelig ikke rart at høre om, at en kvinde bliver røvet af en mand med en pistol ved højlys dag, 200 meter fra hvor man bor, eller at to unge mænd med macheter bryder ind i en af kvarterets haver for at tiltvinge sig adgang til huset. Men ved at hænge ud med naboerne får vi som familie de ekstra opmærksomme øjne og ører, som vi ikke selv har, når man er tilflytter fra et andet land. Vi tager med til forsamlingerne, lærer folk at kende, og når vi bagefter hilser på naboer og forbipasserende, så føles vejen og området alligevel ganske trygt. Netop den gade vi bor på er vældig livlig, og der sidder altid en flok mænd og spiller domino og drikker ved den lille kiosk i huset ved siden af os. De holder øje med hvad der sker på vejen. Leger med børnene og er med til at skabe nogle trygge rammer, fordi der er liv i gaden. Selvom mængden af øl og cachaça, der indtages, nok kunne modereres lidt.

Infrastruktur og etnografi

Jeg forsker i relationen mellem borger og stat, og gør det ved at undersøge interaktion mellem mennesker og infrastruktur i byens rum. Det vil sige hvordan samfundet bindes sammen eller polariseres af infrastruktur, og hvordan infrastruktur påvirker det at være borger i udkanten af millionbyen Recife. Jeg ser på offentlig transport, privatbilisme, elforsyning, vandforsyning og sikkerhed i det offentlige rum. Det kan indimellem forekomme at være et uoverskueligt projekt, fordi der ikke er en egentlig gruppe af kerneinformanter. Der er ikke en logisk afgrænset gruppe, som er mere relevante at tale med om lige præcist mit projekt. I mange situationer, kan jeg derfor stille spørgsmål til en informant, som så henviser mig til en anden, som kan fortælle mig en masse om et lokalområdes historie, eller en tredje som ved hvordan man trækker vand og el fra de etablerede systemer til et nyt hus, som er ulovligt bygget inde i et offentligt skovområde uden tilladelser, eller en fjerde som ved hvordan lokalpolitik og offentlige udbud ofte går lidt for meget hånd i hånd med specifikke virksomheders interesser.

Jeg opsøger folk, som kan fortælle mig om alle de underlige dimensioner af byens rum, som jeg støder på ved at tale med folk om deres daglige færden og deres brug af byens ressourcer og muligheder. Jeg undersøger eksempelvis, hvilken indvirkning det har for sikkerheden, om der er gadebelysning

eller ej i et givent område. Kan det ses på kriminalitetsstatistikker, eller føler folk at et område skifter karakter efter ændrede lysforhold på gaderne omkring dem. Gadebelysning er en af de faktorer, som er med til at forme de mønstre, folk vælger at bevæge sig efter i byrummet, og mangel på belysning og tomme gader, kan ligefrem få folk til at blive indendørs. Gadebelysning er selvfølgelig ikke udslagsgivende i sig selv, men sammen med de øvrige faktorer som liv i gaden, høj arbejdsløshed og mængden af politi i bybilledet, kan det være væsentligt for, hvor sikkert eller socialt velfungerende et lokalsamfund er. Det er en tilgang, som indimellem bringer mig ud i nogle interviews eller udflugter, som jeg bagefter kan sidde og granske over, hvor det har en plads i mit projekt.

Kælemyg

Og indimellem er der sammenhæng mellem paradoksale sammenfald. Hvis myg har brug for vand for at yngle, hvorfor er Nordøstbrasilien så hårdt ramt af myggeoverførte virus (zika, dengue og chikungunya), når området er kendt for at døje med tørke og et dårligt fungerende vandforsyningsnet? Det er umiddelbart modstridende, men det hele giver mening, når man ser på hvordan vandet bruges i lokalområdet. Vandforsyningen leverer efter et skema, som lover vand én dag og derefter ingen vand i to dage, da der officielt er vandmangel i delstaten. Reelt er vandleverancerne dog langt mere svingende end de officielle skemaer, og nogle områder har kun vand nogle få timer for derefter at være uden i mere end en uge. Det har mange husstande løst ved at installere store tanke på taget, som kan fyldes op, når der er vand, og så forbruges når der ikke er. Det betyder dog også at folk, der ikke har råd til den investering, som det vil kræve at lave denne udbygning af huset, opbevarer vand i åbne beholdere overalt i huset. Det svarer i praksis til at holde myg som kæledyr, da de yngler i stillestående vand. Disse forhold, kombineret med klimaet, giver myggene rig mulighed for at sprede sig og samtidig sprede både denguefeber, chikungunyafeber og zikavirus. Sygdomme som enten er potentielt dødelige, kan give invaliderende ledsmerter i lange perioder eller kan forårsage fosterskader. Det kan synes paradoksalt, at ørkenregionen omkring os i den nordøstlige del af Brasilien er så hårdt ramt af de myggebårne sygdomme, når man kæmper

med tørke og konstant vandmangel, men det skyldes i høj grad områdets infrastruktur, som skaber behov for problematisk vandopbevaring. Dertil kommer at kun omtrent 30% af millionbyen Recife og endnu færre af husstandene i byens periferi er koblet på et kloaknetværk. Det vil sige at folk løser problemet med at komme af med spildevand, ved selv at grave minivoldgrave der leder vandet væk fra husene, som så ofte ender i en stillestående pøl, hvor myggene kan yngle. Opbevaring af vand i åbne beholdere samt mangel på sanitet er en konstant sundhedsrisiko og smittefare for både børn og voksne. Infrastruktur eller mangel på samme spiller således i høj grad en rolle i folks hverdagsliv. Hvor sygdomspestidier og personlig sikkerhed er to meget konkrete effekter af byens infrastruktur.

Ingen vil investere i det usynlige

Jeg snakker med en ung familiefar til førortaltale børnefødselsdag, mens ungerne er fuldt beskæftiget på trampolinen. Vi diskuterer myggebestanden med de lurende sygdomstrusler, som alle her har inde på livet hele tiden, fordi folk smittes på kryds og tværs med større eller mindre gener til følge. Familiefaren fortæller, at de gerne vil, men ikke tør få flere børn, før de kan undsige sig enhver mistanke om mikrocephali hos et evt. barn, fordi han og konen givetvis allerede har været smittet med zikavirus. Et emne min familie og jeg selvfølgelig også har vendt inden vi tog til det område i Brasilien med flest tilfælde af mikrocephali. Det er en af de mange afvejninger, som man må gøre, før man rejser ud med hele familien på feltarbejde. Men der er også udbytter af at tage af sted med familien, ikke bare for familien, som får en masse gode oplevelser, men også for arbejdet som antropolog. Man får pludselig noget social tyngde, når man har en familie med sig og når man, som jeg, er kommet i et område i gennem en årrække og har fulgt i en gruppe menneskers liv siden jeg famlede mig frem på portugisisk i en fremmed kultur.

Første gang jeg kom i området, kom jeg som enspænder. Det har ændret sig, nu hvor jeg har bragt familien med. Pludselig er jeg ikke bare hende den underlige, der stiller spørgsmål ved alting og opfører sig akavet. Jeg bliver opfattet som mere socialt fuldkommen. Dertil kommer de etnografiske indsigter, som jeg har fået af pludselig at bo med familien på egen adresse, med alt hvad det indebærer af

husholdning og opkoblinger til infrastruktur, frem for at bo sammen med mine informanter, som håndterer den slags med den største selvfølgelighed og uden min indblanding.

Men vigtigst af alt, så lærer man at forstå, hvordan folk tøjler den lede og frygt for fremtiden; for arbejdsløsheden, den næste regning, eller for at man bliver overfaldet på det næste gadehjørne, som så mange taler om i det brasilianske samfund. Man forstår simpelthen bedre, at livet går videre på trods af problemerne, når man deler en bønneret med en anden familie og taler om alle de små ting, der falder en ind om livet lige nu. Selv de enorme problemer, som ruller ind over Brasilien, kan ikke forhindre folk i leve et normalt liv, som man bedst kan relatere til, når man selv forsøger at leve en hverdag med sin familie midt i det hele, mens det sker.

“O futuro está escuro” – fremtiden er mørk, står der skrevet med graffiti på en af de høje vaiduksker i byen. Mange brasilianere føler sig usikre på hvad den nære fremtid vil bringe. Men livet går alligevel videre. Der har lige været lokalvalg, og en række valglofter står nu til at skulle opfyldes i lokalområdet, mange gælder forbedringer og udbygninger af den offentlige infrastruktur. Det er ikke kloakker og vandforsyning, der står øverst på politikernes dagsorden, da det er svært at sætte sit navn pralende på disse underjordiske projekter. Men det er én af de mange investeringer i befolkningen, der er meget behov for i Brasilien lige nu for at oprette en form for tillid til staten og politikerne. ■

alle fotos af forfatteren



NATUREN ER HELLIG

B O G A N M E L D E L S E - af Morten Schütt

Jens Andre P. Herbener:

Naturen er hellig

Informations forlag, 2015.

K loden sveder, og det er på høje tid at handle. Hvis ikke, vil overophedningen af Jorden snart få uoverskuelige konsekvenser for klimaet, og dermed for alle levende væsener på planeten, inklusive os mennesker. Dette er budskabet i det indledende kapitel i filolog og religionshistoriker ved Syddansk Universitet Jens Andre Herbeners debatbog "Naturen er hellig." Dette er efterhånden ikke et specielt nyt eller synderligt kontroversielt budskab, heller ikke selv om det leveres i en alarmistisk stil, som Herbener bevidst benytter for netop at påpege, at der intet alarmistisk er i at påpege klodens virkelige, kritiske tilstand. Nogle vil kende stilen fra Herbeners blog på Politiken, hvor han beskæftiger sig primært med klimakrise og religionskritik. "Naturen er hellig" er langt hen ad vejen et sammendrag af væsentlige indlæg herfra, tilpasset til bogform og til at levere et overordnet argument.

Hvor klimakrisen efterhånden ikke i væsentlig grad står til diskussion som realitet, men højst diskuteres i forhold til dens grad af akuthed, er Herbeners bud på baggrunden for den, som han udfolder i bogens resterende kapitler, straks mere kontroversielt, i hvert fald for en debatbog, der henvender sig til en bred læserskare. Og det er hans forslag til, hvor vi skal lede efter løsningen på den således også. Ifølge Herbener er forurening og klimakrise ikke blot en uheldsvanger sideeffekt ved den teknologiske udvikling, som er en uundgåelig konsekvens af menneskets trang til at finde på måder at gøre livet lettere for sig selv, men derimod et resultat af et bestemt verdenssyn, hvis



fremkomst og udbredelse over kloden kan lokaliseres historisk i tid og sted. Nærmere bestemt som det, Herbener betegner som de tre på hinanden følgende økologiske syndefald: Agerbrugsrevolutionen, som medførte tæmning af naturen, den monoteistiske revolution, som løsrev skaberen fra det skabte, og industrialiseringen, som gjorde naturen til genstand for rationel udnyttelse i stor skala. Tre omvæltninger i en proces, der har fjernet al åndelighed fra naturen i menneskets øjne og

dermed forvandlet den til en spirituelt tom ressource. Gennemgangen af disse tre revolutioner, som Herbener bruger en stor del af bogen på at levere, danner grundlaget for hans argument for, at hverken grønne reformer inden for de store monoteistiske religioner eller satsninger på ny, grøn teknologi kan levere løsningen på problemet. Der skal et paradigmeskifte til: en ny religiøs revolution, der skal gøre naturen hellig igen.

Herbener skal have ros for sin gennemførelse af den svære balancegang det er at levere et let forståeligt, kontroversielt og tydeligvis dybfølt bidrag til en væsentlig debat og samtidig holde den faglige fane så højt som muligt. Hans tre revolutioner kunne ganske vist nuanceres en del, men han tager løbende klædelige forbehold, der ærligt viser, hvor væsentlig han finder formidlingen af selve argumentet. Selve argumentet er, i hvert fald for denne anmelder, et friskt perspektiv til den bredere samfundsdebat, omend det retfærdigvis skal nævnes, at det som sådan ikke er nyt – helliggørelse af naturen som løsning på industriel udnyttelse findes eksempelvis i bevægelser som dybdeøkologi og økofeminisme. Herbener forledes ikke af sin syndefaldsretorik til at argumentere for føragerbrugernes økologiske bevidsthed og dermed for en tilbageskroning af tiden. Tværtimod argumenterer han for, at revolutionen mod grøn religion allerede er i gang inden for det moderne samfunds rammer, ikke blot i reformbevægelser inden for de monoteistiske religioner, men særligt i den globale fremkomst af nyhedenske trosfællesskaber. Og dertil giver han konkrete forslag til, hvordan regeringer ved at skele til disse grupper vil kunne formulere ny og bæredygtig politik.

Hvor problemets rod således fremstår klar og gennemanalyseret, fremstår løsningen dog noget mere diffus. I en bog, der advokerer revolution, er dette selvfølgelig til en vis grad forventeligt. Argumentet ville dog have stået stærkere, hvis Herbener havde kastet samme grundige analytiske lys på sin egen position som på de tre syndefald. Hvad ligger der i, at naturen skal være hellig, udover at vi skal passe på den? Herbeners position titter frem i udsagn, der antyder en egen selvfølgelig moralsk rigtighed, såsom at nyhedenske fællesskaber generelt er positivt indstillede over for homoseksuelle, og at regeringer skal lade sig inspirere af grøn religion i deres politik. Dermed synes han at

tage for givet, at grøn religion skal flettes ind i den eksisterende sekulære, liberale stat, hvor den principielt er adskilt fra det politiske liv. Men hvor meget paradigmeskifte er der i at overføre en eksisterende religionsstruktur til vores forhold til naturen? Findes dette ikke allerede i form af naturreservater, som vel netop er udtryk for en sekulær sakralisering af naturen? Tænker man mere radikalt end dette, hvilket lader til at være Herbeners egentlige ærinde, kan man så regne med, at nyhedenskab vil vedblive at agere pænt og sekulært, hvis den skal danne basis for et paradigmeskift og dermed ligge som grundlag for politisk tænkning? Blandt nyhedenske grupper findes også dem, der lovpriser mangfoldiggørende, og dermed heteroseksuel, seksualitet, med klare forestillinger om naturlige forskelle mellem kønnene. Hvor efterlader dette liberale ideer om kønsligestilling og homoseksuelles rettigheder, som Herbener tilsyneladende tager for givet? Og, skal det tilføjes, Herbeners opfordring til at begrænse fødselstallet, et forslag fra hans liste over miljøbeskyttende tiltag, der virker pudsigt rationelt og instrumentelt i en bog, der plæderer for et religiøst opgør med samme aspekter ved industrisamfundet? Kan man bestille hellighed fra et rationelt udgangspunkt? Ikke at det hermed på nogen måde skal påstås, at religiøse mennesker ikke kan være rationelle og instrumentelle. Men ud fra bogen virker det som om, at det er en ganske bestemt rationel og instrumentel hellighed, Herbener efterspørger.

"Naturen er hellig" er således i sin grundpræmis et forfriskende polemisk, radikalt idehistorisk opgør med den måde, natur indtil nu er blevet tænkt og forvaltet. Desværre synes samme radikalitet at sive ud i den del af bogen, hvor visionen for fremtiden formuleres. Den radikalitet, vi muligvis står over for ved et paradigmeskift forekommer i hvert fald denne anmelder undervurderet, og i bedste fald underbelyst, hvilket forekommer paradoksalt, når man tager bogens i øvrigt provokerende alarmistiske stil i betragtning. Om denne mangel skyldes hensyntagen til det brede publikum eller bare forfatterens manglende opmærksomhed på sin egen position er et af de mange spørgsmål, bogen rejser, og som man kan håbe på, at han vil reflektere over i fremtidige debatindlæg. For som han selv gør klart, så er det en debat, der ikke er råd til ikke at tage. ■

SANDHED & GENRE

VIDENSKABSTEORI I ANTROPOLOGI OG KULTURANALYSE

B O G A N M E L D E L S E - af Mille Kjærgaard Thorsen og Anne Line Dalsgård

Inger Sjørsløv:

Sandhed & Genre. Videnskabsteori i antropologi og kulturanalyse

Sandhed og genre er en lærebog i videnskabsteori målrettet studerende på antropologi og beslægtede studier. Bogen introducerer læseren til større videnskabsteoretiske strømninger inden for antropologi og kulturanalyse, samtidig med at den forholder sig analytisk nært til udvalgte primærtekster og behandler spørgsmålet, hvad det vil sige at foretage en akademisk analyse. Bogen er bygget op kronologisk, men viser stadig fint, hvordan forskellige videnskabsteoretiske bevægelser gennem tiden har flettet sig ind og ud imellem hinanden.

Alle kapitler indleder med relevante citater fra centrale antropologer, der indkredser kapitlets emne. Kapitlerne behandler efterfølgende udvalgte primærtekster, men trækker også andre relevante antropologer, sociologer og filosoffer ind i fortællingen. Alle kapitler runder af med relevante og udfordrende diskussionsspørgsmål, der hjælper læseren til at reflektere over forbindelsen til konkrete analyser og sætte egne ord på det foregående kapitel. Som Sjørsløv skriver i kapitlet om fænomenologi: "Det er kroppen, der forstår, når den tilegner sig en ny betydningskerne. Det indser man måske bedst, hvis man tænker på, hvor vigtigt det er for ens egen forståelse, for eksempel af et svært fagligt stof, at man har bearbejdet det 'kropsligt', ved at tale om det, igennem træning af begreber og formu-



leringer og ved sådan helt bogstaveligt at tage ordene i munden. Man lærer jo heller ikke spansk ved at læse en spansk grammatik" (s. 158). Bogen er med andre ord tænkt som en brugsbog.

Sjørsløv tager læseren med gennem de forskellige bevægelser indenfor videnskabsteori og viser, hvordan de sker flydende, men også på baggrund af større konfrontationer. Læseren introduceres såle-

des til eksempler på konkrete uenigheder eller sammenstød, der har været med til at igangsætte generelle diskussioner indenfor antropologien. Det gælder eksempelvis konfrontationen mellem Sahlins' og Obeyesekeres forskellige fortolkninger af Kaptajn Cooks skæbne (kapitel 4). Sjørsløv trækker her på den konkrete konfrontation for nærmere at diskutere, hvordan akademisk viden forældes, afvises eller nuances over tid i relation til specifikke videnskabsteoretiske strømninger. Det er ydermere en af bogens styrker, at Sjørsløv trækker på egne oplevelser undervejs i bogen og relaterer disse til de større diskussioner undervejs. Hun kommer således både omkring oplevelser med eget feltarbejde samt analyse- og skriveprocesser. Sjørsløvs egne erfaringer bidrager til at gøre bogen vedkommende. Ind imellem dukker også et "bør" op, hvor den erfarne antropolog giver sin opfattelse af fagets standarder videre. Her hører vi fx om krav til en god analyse, der bør opfyldes: "i hvert fald så længe man arbejder inden for en akademisk institution og vil bestå en eksamen" (s. 164).

Der er foretaget nødvendige valg i bogen, som naturligt nok ikke kan tilfredsstille alle behov og forventninger. Fx synes undertegnede nok, at fantasien til at koble primærtekster med konkrete etnografiske eksempler i endnu højere grad kunne hjælpes på vej af eksisterende antropologiske analyser. Eksempelvis er det i kapitlet om fænomenologi meget inspirerende at få danske oversættelser på filosofiske begreber, som ellers oftest bruges i deres engelske version, så man pludselig får ord som "tingisk" og "verdening" (s. 154-5) ind i sit ordforråd. Og på samme måde er det inspirerende at fundere over, at det tingiske ved en krukke ifølge Heidegger er det tomme rum i dens midte. Gennemgangen af Heideggers *Spørgsmålet* om teknikken og hans insistensen på at forstå teknikens væsen fører ligeledes læseren til tærsklen af en spændende diskussion om teknologiens rolle i hverdagen. Men der er samtidig en sær tilbageholdenhed i samme kapitel i forhold til at lade filosofien flyde over i antropologien og engagere den i konkrete oplevelser af anderledeshed og undren. Fx nævnes Marcel Mauss' observation af kropsteknikker fra 1934, men den undren

der ligger bag hans udvikling af begrebet trækkes ikke frem. Bourdieus habitus begreb nævnes i samme kontekst, og skønt det også optræder andre steder i bogen, indvies læseren ikke i den inspiration, antropologer har hentet i begrebet. En antropolog som Michael Jackson nævnes, som en af dem "der mest tydeligt har artikuleret fænomenologiens betydning i antropologien" (s. 149), men uden at man som læser får konkret indblik i hans arbejde. Kapitellet afrundes samtidig med en kraftig opfordring til ikke at lade indlevelsen i folks livsverdener stå alene i den antropologiske analyse, men at koble den til en kritisk diskussion af hierarki og dominans. Ved således primært at se den antropologiske anvendelse af fænomenologien som en undersøgelse af, hvad der giver mening for folk, og ved at se analysen af bagvedliggende strukturer som et nødvendigt supplement til en antropologisk livsverdenundersøgelse (s. 162-3), nedtoner Sjørsløv den mere grundlæggende, eksistentielle udfordring af tanken, som hun ellers lægger op til først i kapitlet med reference til bl.a. Tim Ingold. Og sådan kan man måske også have sine meninger om valg foretaget i andre kapitler. Men som sagt: Sjørsløv har sine grunde til sammensætte kapitlerne, som hun har gjort, og man nyder at blive ført sikkert gennem hendes læsning af både tekster og fag.

Overordnet er det et formidabelt overblik, Sjørsløv lægger for dagen, og hun kommer flot i mål med parallelt at behandle større videnskabsteoretiske strømninger, analysere udvalgte primærtekster samt diskutere, hvad det vil sige at lave og præsentere en akademisk analyse. Hun fører den videnskabsteoretiske diskussion op til i dag med et sidste kapitel om "Modstand, kritik, tænkning, politik og etik" og slutter med en epiløp om varsomhed overfor genrer og sandheder. Bogen læses bedst i sammenhæng, fordi kapitlerne bygger videre på hinanden, men kan dog også fungere fint som et opslagsværk, hvor læseren kan blive klogere på udvalgte områder af den videnskabsteori, som er relevant for antropologien. ■

Mille Kjærgaard er ph.d.-studerende og Anne Line Dalsgård lektor på Antropologi på Aarhus Universitet.

