

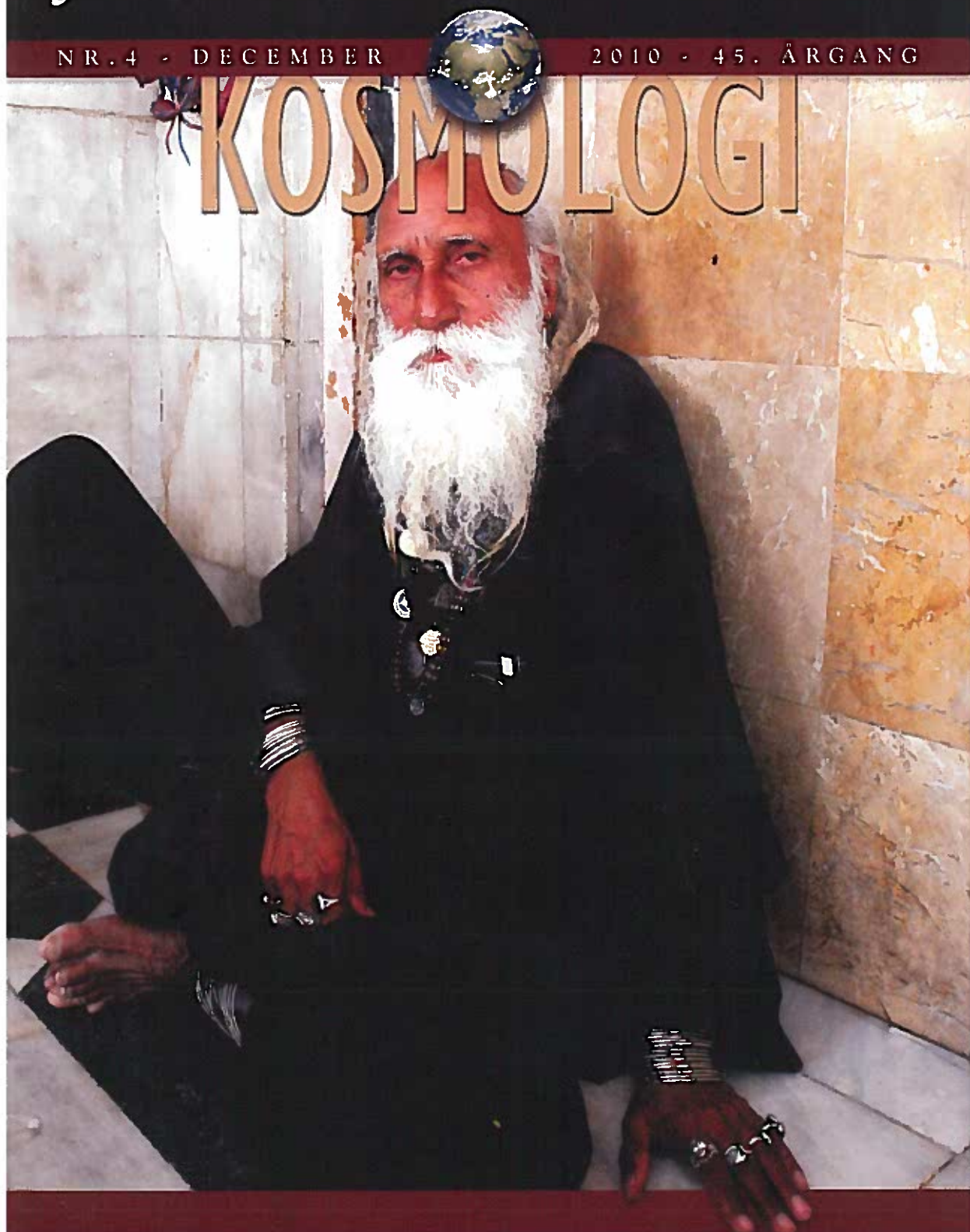
ETNOGRAFISK TIDSSKRIFT

JORDENS FOLK

NR. 4 - DECEMBER

2010 - 45. ÅRGANG

KOSMOLOGI



JORDENS FOLK



Jordens Folk er et populærvidenskabeligt etnografisk tidsskrift, der udgives af Dansk Etnografisk Forening og udkommer med fire hæfter årligt. **Jordens Folk** udgives med støtte fra Kulturministeriets bevilling til almenkulturelle tidsskrifter. Dette nummer har desuden modtaget støtte fra Aarhus Universitets Forskningsfond.

www.jordensfolk.dk

Ansvarlige for dette nummer

Ida Sofie Matzen og Dan V. Hirstund (gæsteredaktører), Maj Nygaard-Christensen og Frida Hastrup.

Ansvarshavende redaktør Steffen Dalsgaard

Redaktion

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

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

Årsabonnement

220 kr. (inkl. moms og forsendelse)

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

Over 10 stk. - 40 kr. pr. blad

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

Årsabonnement indbetales til gironr. 195 1408.

Henvendelse ved køb af numre

Dansk Etnografisk Forenings Sekretariat,

ved Thomas Christian Mikkelsen

Afdeling for Antropologi og Etnografi,

Moesgård, DK-8270 Højbjerg

kontakt@etnograf.net

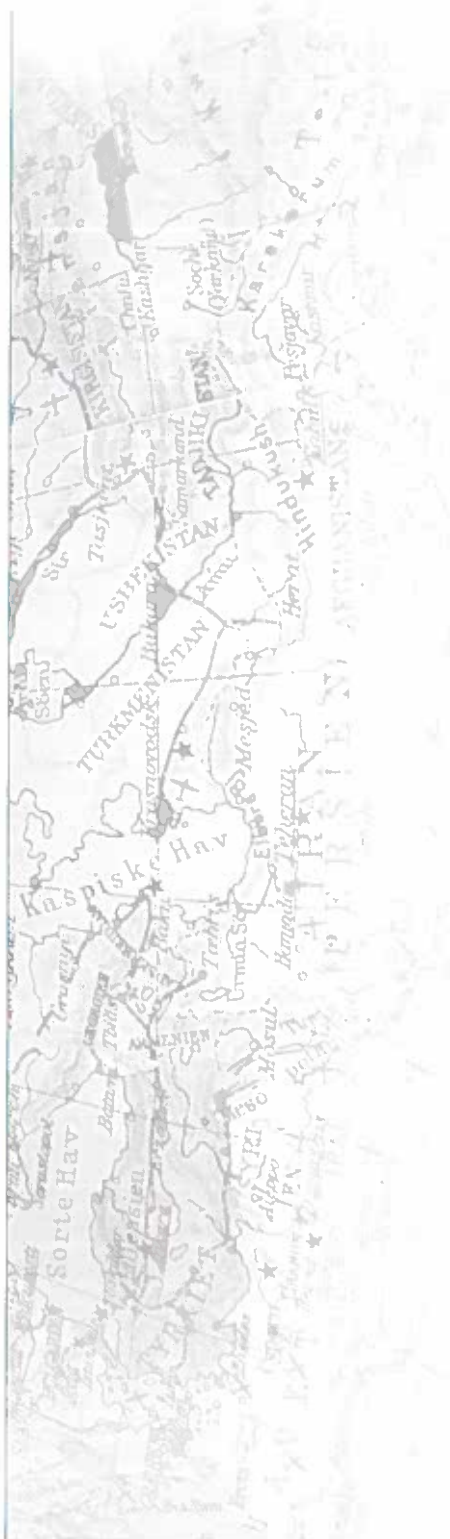
telefon: +45 8942 4626

træffetid: onsdag fra 12 - 15

Billedtilrettelæggelse og layout Christina Dahl

Produktion PE offset

Forsidefoto: Ida Sofie Matzen



KOSMOLOGI

Mennesker har til alle tider spekuleret på, hvad universet er for en størrelse, og på hvad vores plads i verden er. I denne forbindelse har vi også grundet over de mulige dimensioner, tider og rum, der ligger ud over det, vi umiddelbart kan opfatte med vores fem sanser. I dette nummer om 'kosmologi' vender Jordens Folk både blikket udad og indad. Vi retter et blik mod verdens overordnede beskaffenhed med dens principper og orden, og et andet blik mod menneskets tilværelse med dets detaljer, hverdagsaktiviteter og uforudsigelige hændelser. Et blik på strukturen, på det blivende, på universet og det uendelige, og et andet på det kaotiske og praktiserede, det flygtige og ubetydelige. Eller hvad? Man kunne spørge, om der overhovedet er tale om to blikke, eller om det i grunden er det samme, vi ser, hvad enten vi (forestiller os at vi) kigger 'ud' eller 'ind'. Er der snarere tale om en undersøgelse af det samme objekt, blot i forskellige skalaer? Det er denne grundlæggende problematik, som vi med begrebet 'kosmologi' stiller skarpt på. Under denne synsvinkel fanger kosmologi noget universelt i detaljen og et kaos i det generelle, og pludselig er det ikke længe tydeligt, hvad der er blivende og flygtigt, generelt og specifikt.

Inden for græsk filosofi refererer kosmologi til et overordnet og

harmonisk system, der står i kontrast til kaos. Dette har også traditionelt været den fremherskende tilgang i antropologien, der med studier af 'primitiv' religion har holdt på betydningen af et relativt ordnet og holistisk univers. For eksempel har Edmund Leach defineret kosmologi som et system af tro og praksisser, og også andre antropologer har tidligere haft et 'funktionalistisk' fokus på de love eller principper, der regulerer et sådant system – et system af kulturelle symboler, hvis mening antropologen så kunne kortlægge og fortolke. Antropologen Gregory Schrepp har i et nyere komparativt studie af forskellige kosmologier bemærket, at kosmologi ikke blot er blevet studeret som noget holistisk og integreret – hvor kosmologiske principper har noget med orden at gøre. Kosmologiske studier involverer også ofte en søgen efter ultimative principper, der ligger bag den verden, mennesker er i, og den, som vi umiddelbart kan opfatte. Derfor har kosmologi for antropologer ofte handlet om myter, da myter netop har karakter både af organiserende strukturer, er tidløse, og bibringer bestemte fortolkninger af relationer mellem mennesket og verden omkring.

Med dette nummer ønsker vi at bibeholde det klassiske kosmologi-begrebs insisteren på, at det sociale kan siges at være mere end

det umiddelbart giver udtryk for – eller mere præcist: at det sociale er forbundet på måder, der kan være svære at få øje på. For eksempel er mytens fantastiske fortælling kosmologisk, fordi den blandt andet organiserer en fælles erfaring af, at nære slægtskaber ikke er mulige ægteskabspartnere – også når mytens historie synes at handle om noget helt andet. Og for jægersamfund i Sibirien, hvor mennesker og dyr er beslægtede via en fælles åndelighed, bliver kosmologi essentiel for at forstå jagtens kompleksitet, hvor dyrene er nødt til at ofre sig selv, før de må skydes. Kosmologi bliver her ved et princip for en særlig socialitet, ikke blot mennesker imellem, men også mellem mennesker og dyr, ånder, forfædre eller andre væsener.

Bidragene i nærværende nummer søger på forskellig vis at vise kosmologi-begrebets anvendelighed i en moderne verden. Dette åbner op for en forståelse af kosmologi, der rækker udover de klassiske domæner som 'religion' og 'spiritualitet', og viser derved, hvordan et af antropologiens ældste begreber stadigvæk har relevans for at forstå nutidige samfundsdynamikker.

Astrid Stenstruds artikel behandler netop dette spørgsmål om, hvordan en modernitetskosmologi tager sig ud. Blandt indbyggere i Cusco i Peru er den spiritu-

elle verden aldrig langt væk og er blevet en integreret del af livet i en moderne storby, fordi økonomisk fremgang er afhængig af et godt forhold til Andes-landskabets ikke-menneskelige kræfter. I 2007 tog hun sammen med en informant på pilgrimsfærd, hvor de skulle bestige et helligt bjerg, og resten af dagen brugte de oppe på 'legepladsen'. Legepladsen er en kopi af den virkelige verden og er i modsætning til dets navn et meget alvorligt sted. Her kan man bygge huse, købe biler og vaske-maskiner, gå på arbejde og tjene penge ligesom i det virkelige liv. Men stedet er ikke blot ment som en fantasiverden, idet der er en direkte forbindelse mellem, hvad man opnår på legepladsen, og hvad man senere formår at realisere. Man skal derfor være meget omhyggelig på legepladsen, da det er her, man planlægger sit fremtidige liv. Stensrud viser derved, hvordan legepladsen bliver en slags 'virtuel realitet', der som kosmologi beskriver en ontologi – en måde at være i verden på – der er en vigtig del af nye relationer i en kapitalistisk markedsøkonomi.

I Henrik Hvenegaards artikel er den antropologiske forbløffelse vendt om. Hos det filippinske bugkalot-folk, der er berygtede hovedjægere, forventede han at finde en helstøbt og systematisk kosmologi, men i stedet blev han forvirret over deres fortællinger. Ingen var nemlig enige om, hvad ånderne var for nogle størrelser, og viden om kosmos og ånderverdenen virkede rodet og usammenhængende. Derfor er bugkalotternes kosmologi heller ikke noget, som antropologen blot kan gå ud og 'høste', kortlægge og fortolke. Hvenegaard foreslår i stedet,

at man for at forstå bugkalotternes fortællinger om ånder, shamans særlige evner, og folks brug af 'magisk græs' først må forstå forholdet mellem bugkalotternes egalitære magtstruktur og deres samtidige fascination af en asocial og autonom individualitet.

Thomas Fibiger introducerer os med sin artikel fra det arabiske ørige Bahrain til ideen om, at der kan være flere kosmologier i spil på én gang, og at dette skaber en særegen dynamik, fordi de konstant skal forhandles. For eksempel er der et modsætningsforhold mellem sunni- og shia-muslimer, der har forskellige tilgange til, hvordan forholdet mellem Gud og menneske bør forstås og praktiseres. Disse brydninger og kosmologiske forskelle er blevet mere udtalte som følge af politiske og religiøse omvæltninger i regionen. Hertil kommer, at forskellige forestillinger om demokrati spiller en væsentlig rolle på Bahrain, og Fibiger foreslår, at demokratiske forestillinger med fordel kan betragtes som kosmologiske, idet sådanne også indebærer særlige konstruktioner af verdens sammenhæng og orden. Endelig er det vigtigt at inddrage de indiske migrantarbejders myte om en harmonisk verden for at kunne forstå, hvordan folk på Bahrain er blevet mere kosmologisk bevidste i en politisk og samfundsmæssig brydningstid.

En anden analyse af, hvad man klassisk ville betragte som en religiøs kosmologi leveres af Ida Sofie Matzen, og igen får vi et nyt bud på, hvordan det kosmologiske kan forstås. Blandt sufi-muslimer i Pakistan er uddeling af gratis mad ved et tempel i Lahore en del af de daglige ritualer. Men denne

donation til fattige mennesker er ligeledes en måde at bekræfte ens tætte forhold til Gud på, fordi Guds essens er til stede overalt – også i mennesker. Desuden er maden i sig selv hellig og bibringer helbredelse og velsignelse til både giveren og modtageren. Matzen viser således, hvordan det er selve maduddelingen som en rituel praksis, der er kosmologisk, fordi den formår at forbinde og etablere det guddommelige og menneskelige på én gang. Frem for at prioritere kosmologien som noget bagvedliggende, der så træder frem i dagligdagen og skal fortolkes, foreslår hun, at det kosmologiske snarere skal forstås som en "transempirisk trafik" der i en given situation etableres i forhold til andre mennesker, domæner og entiteter og som er med til at konstituere et specifikt sufi-samfund, hvor bl.a. lighed og tolerance er i højsædet.

De tre sidste bidrag viser, hvordan kosmologi kan forbindes til aktuel politik. Thomas Brønd præsenterer os for en irakisk flygtning, Tahir, der har lidt et ontologisk sammenbrud, siden hans hverdag i Irak langsomt blev undergravet, og han så sig nødsaget til at flygte til Syrien. Livet som flygtning i en lejre og uden håb om at kunne få et normaliseret liv i Damaskus, samt det at være afhængig af et nødhjælpsregime, der er præget af gensidig mistillid, fastholder Tahir i en ontologisk præker situation. Han har hverken job, penge, hus eller familie og kan kun overskue én dag ad gangen. Tahir føler sig som offer for en fjendtlig indblanding i sit liv – en ekstem objektivisering – og hans flugt til Syrien skal her ikke blot forstås som en selvstændig strate-

gi, men netop som begyndelsen på en objektivisering af ham selv, som han gør til sit eget perspektiv på sig selv. Det er, som om Tahir ved at lade sig blive flygtning via 'flugten' træder ind i en kosmologi, som både virker på ham og udspringer fra ham selv. Tahir er konstant aktiv i at genkonstruere sig selv eksistentielt, men måden han gør det på, er ved at blive et 'offer' for en flygtningestatus, der fastholder ham i et limbo. Det er denne dobbeltheden mellem fastlåselse og forhandling, som Brønd vil henlede vores opmærksomhed på med ideen om, at Tahir bebør en kosmologisk lejr som flygtning, der er mere fundamental, end et blik på flygtningen som menneskeligt offer lader os forstå.

Tengrianitet er en harmonisk utilstand og en form for shamanistisk kosmologi, der er tæt forbundet med kirgisisk nationalitet. Mads Østergaard viser i sit bidrag, hvordan denne oldtyrkiske kosmologi bruges af folk i Bisjkek i Kirgisistan til at forklare og forstå den voldelige revolution i april 2010. To af Østergaards informanter forklarede, hvordan revolutionen ikke primært drejede sig om politiske magtkampe og kamp mod uretfærdighed, men i højere grad om den kirgisiske ånd og sjæl funderet i tengrianitet. Kirgisere er nemlig i sig selv ekstraordinære, hellige og i særlig kontakt med den kosmiske energi, og revolutionen var en konsekvens af statens negligering af kirgisisk kosmologisk tradition og praksis. Kosmologien er på denne måde ikke blot en forklaringsmodel, der er med til at skabe mening. Aktuelle begivenheder – som revolutionen – er også med til at gøre kosmologien meningsfuld og aktuel. Det er re-

volutionen, der således (gen)aktiverer kosmologien.

Også Dan Hirslunds studier af Maoistbevægelsen i Nepal kan hjælpe os med at forstå relationen mellem kosmologi og politik. Hirslund viser os i sit bidrag, hvad det vil sige at blive medlem af en revolutionær bevægelse. Han sammenligner to unge mennesker og deres forskellige forståelser af fremtiden. Migrantarbejderen i Kathmandu forventes at være pligttopfyldende over for sin familie og opnå en bedre socioøkonomisk status ved hjælp af hårdt arbejde, mens partikadren først og fremmest er loyal overfor 'folket' og kæmper for deres frigørelse. I midlertid viser det sig, at de to unge er én og samme person, og Hirslund spørger, hvordan vi kan forstå det skift, der er sket fra migrantarbejderens fremtid til kadrens revolution – fra én tidslighed til en anden. Kadren er i modsætning til andre unge adskilt fra omverdenen ved at bo i en lejr med fokus på disciplin, rengøring og venten. For at forstå hvordan og hvorfor rengøring og det at vente hænger sammen med revolution, viser Hirslund, at begrebet kosmologi er en mere oplagt prisme end eksempelvis ideologi. Ser man lejren som en kosmologi, kan man forstå kadren som knyttet til en tidlig struktur, der rækker ud over den enkeltes fremtid, og hvor der ikke længere er plads til de andre roller, som individet har. De daglige aktiviteter i lejren og kadrens indgåen i et partihierarki er med til at udviske relevansen af andre sociale relationer, og kadrens hverdag i lejren knytter ham direkte til revolutionens tidslighed via rengøring og venten. Det er således lejren i sig selv, der er kos-

mologien som en art intensiveret tid, hvor en ny politisk subjektivitet opstår.

Hvor kosmologi klassisk udspringer af en interesse for at forstå religiøse verdener og relationen mellem mennesker og andre væsener, så har kosmologiens dobbelte blik på det umiddelbare og det principielle også en relevans som en optik på det sekulære. De forskellige bidrag peger alle på, at det måske er mere oplagt at overveje, hvor det kosmologiske kan findes, end hvad kosmologi præcist dækker over. ■

*God læselyst,
Ida Sofie Matzen og Dan V. Hirslund*

KOSMOLOGI og KAPITALISME I ANDES

af ASTRID B. STENSRUD

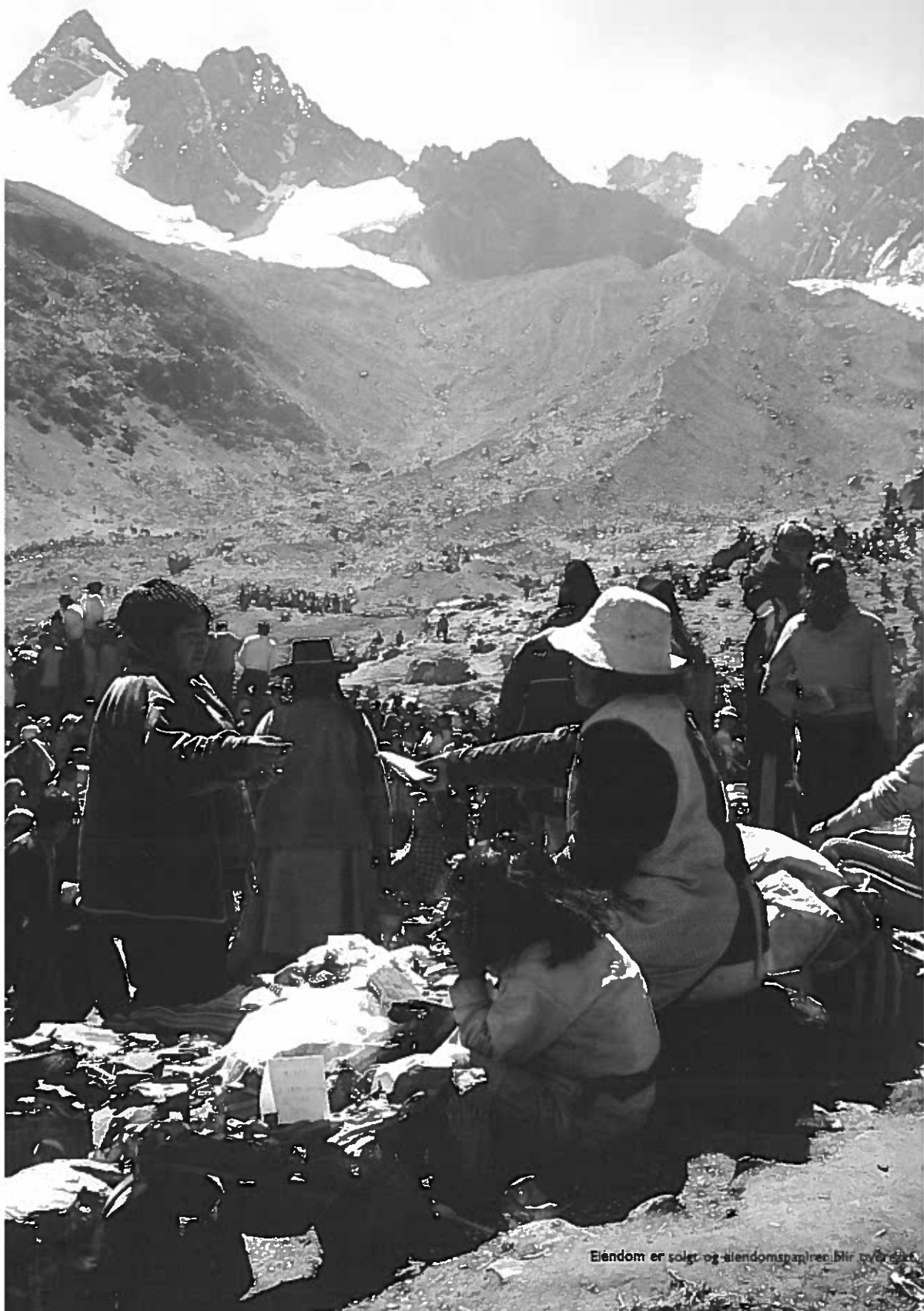
Jorda er en kvinne som liker sotsaker. Fjellene er ofte menn som liker alkohol og sigaretter. Korset er glad i øl og dans. Både jord, fjell og kors er aktører som handler i dagens urbane markedsøkonomi i Peru via kommunikasjon og samhandling med små entreprenører. Eierne av små bedrifter gir offergaver til jordmoren og fjellherrene for å få økonomisk velstand tilbake. De feirer korset flere ganger om året, og de besøker Herren av Qoyllur Rit'i på en årlig pilegrimsreise. Hvordan kan vi forstå disse handlingene og relasjonene? Kan en animistisk kosmologi også omfatte "moderne" markedsrelasjoner?

Fjellherren og lekeplassen

Titusener av pilegrimer besøker Herren av Qoyllur Rit'i hvert år i månedsskiftet mai/juni. Alle kommer med hver sine drømmer, ønsker og håp, enten det gjelder helse, utdanning, arbeid, eller materielle goder for seg selv eller sine nærmeste. Herren av Qoyllur Rit'i, som betyr "skinnende hvit snø" på urfolksspråket Quechua, holder til 4800 m.o.h. i fjellene i det sørlige Peru. Herren er en stein med et bilde av den korsfestede Kristus, som nå er bygget inn i alteret i en kirke. Herren er imidlertid også det snøklede fjellet Colquepunku (Sølvporten). Colquepunku tilhører fjellkjeden til det majestetiske

Ausangate-fjellet, den mektigste fjellherren i området rundt Cusco by.

Før i tiden var pilegrimene fattige indianske småbønder som gikk til fots fra sine hjembygder. Senere har det, i takt med den økende migrasjonen fra land til by, kommet stadig flere pilegrimer fra byene og fra middelklassen. I de siste årene har det også kommet flere tunster som ønsker å oppleve dansen, musikken og mystikken i dette storslagne landskapet. Men fortsatt sies Herren å være "de fattiges lille far", som beskytter og hjelper dem som har det økonomisk vanskeligst i samfunnet. En stor del av dem som kommer fra



Eiendom er solgt og eiendomspapirene blir tvangsauksjonert.



Den mektige fjellherren Ausangate raver majestisk over landskapet som pilegrimene går gjennom på vei hjem fra Qoyllur Rit'i.

byen Cusco, ønsker seg økonomisk velstand for seg og sin familie, og de har meget konkrete materielle ønsker; penger, hus, bil, eller en butikk.

I juni 2007 deltok jeg på pilegrimsreisen sammen med Isabel, en kvinne fra et fattig nabolag i Cusco, en by med rundt 350 000 innbyggere som ligger 3400 m.o.h., der jeg gjorde feltarbeid. Isabel bodde sammen med sin mann, tre barn, og svigermor i et eget hus, og hun drev sin egen frisørsalong. Hun og hennes familie arbeidet hardt for å komme seg fram i verden og forbedre sin sosiale posisjon. Dette prosjektet innebar et mangfold av praksiser, strategier og relasjoner, blant an-

net å besøke og respektere Herren av Qoyllur Rit'i. Vi tok buss fra Cusco til landsbyen Mahuayani i Ocongate-provinsen, og gikk derfra til fots på den 8 km lange smale stien opp til det hellige stedet til Herren av Qoyllur Rit'i. Etter å ha tent lys foran steinen i kirken, tok Isabel meg med opp til en slette like under fjellet. På Quechua heter denne sletten Pukllanapanpa, som betyr lekeplass. På denne plassen kan man gjøre alt som man ønsker å gjøre i det virkelige liv. Voksne pilegrimer leker og spiller ulike roller, og de vet at de må ta leken seriøst, dersom de skal bli tatt på alvor og få ønskene sine oppfylt av Herren av Qoyllur Rit'i. De fleste bygger små hus av

steiner; noen av dem selger huse-
ne de har bygget og andre kjøper. Noen spiller rollen som notar, og for små beløp skriver de ut papirer på eiendom, hus og biler med signaturer og stempler. Unge pilegrimer som ønsker seg en utdanning, kan kjøpe seg universitetsvitnemål. Man kan også starte forretning, sette penger i "banken", og leke bryllup hvis man drømmer om ekteskap.

For fire kroner kjøpte vi en bunke med hundredollarsedler og en bunke med tusendollarsedler hver, og så begynte vi å leke. Isabel kjøpte en bil i form av en stein for 3500 dollar, i tillegg til sertifikat og forsikringer. Hun overtalte meg til å kjøpe en tomt med et



Lekeplassen Pukllanapanpa.

hus i Cusco sentrum for 15000 dollar, og jeg fikk eiendomspapirer fra en notar. Isabel kjørte bilen sin inn på eiendommen min, og vi hadde en innvielsesseremoni for huset og bilen ved å gi vin, konfetti og røkelse til jorda, slik folk i Cusco gjør for at de skal ha det bra i sine nye hjem. Vi ble kjent med naboene rundt, og kikket på noen menn som lekte med biler og bygde en vei i åssiden. Etterpå ville Isabel kjøpe en datamaskin, og ei dame solgte henne en pentium med flatskjerm og printer, alt i form av små steiner. Hun kjøpte også stereoanlegg, dvd-spiller, vaskemaskin og kjøleskap. I nærheten var det noen som benyttet sjansen til å gifte seg. En spilte rol-

len som prest og andre var vitner. De som stod rundt plystret bryllupsmelodien og en stein ble brukt som bryllupskake. På veien hjem snakket vi om det vi hadde gjort på lekeplassen, og jeg spurte Isabel om hun virkelig trodde at det virker. Isabel ble irritert på meg og sa: "Selvfølgelig må du tro på det! Hvis du tror, vil det gå i oppfyllelse. Hvis du ikke tror, vil det ikke det!" Da jeg besøkte henne halvannet år etter, hadde hun fått seg en vaskemaskin, og mannen hadde kjøpt en datamaskin til familien. De holdt også på å kjøpe seg bil.

Denne historien er ikke unik. Jeg fikk høre mange fortellinger fra folk i Cusco som hadde bygget hus, kjøpt bil, startet forretning, el-

ler fått utdannelse etter at de hadde utført disse handlingene på lekeplassen i Qoyllur Rit'i. I denne artikkelen vil jeg se nærmere på hva disse fortellingene og rituelle praksisene uttrykker. En animistisk kosmologi forutsetter at ting og steder i landskapet har personlighet og evne til å handle, og at mennesker kan kommunisere med dem. Dette henger sammen med ønsker om entreprenørskap og framgang i en kapitalistisk økonomi. En fortelling handlet om en kvinne som hadde bygd et fire etasjers miniatyrhus, og hun hadde kjøpt dagligvarer av stein for å selge. Mannen hennes hadde kjøpt en bil og laget en vei der han kjørte varene til kona. I dag



Pilegrims-danserne er på vei ned fra snoen på fjellet Colquepunku som ser utover det hellige stedet.

eier mannen en bil, og de bor i et hus med fire etasjer, der kvinnen driver en dagligvarebutikk. Leken med steinene visualiserer og kommuniserer dine ønsker på en meget konkret måte, og derfor er det viktig at du gjør det så riktig som mulig. Ei venninne fra bydelen fortalte meg at hun hadde bygd et steinhus på lekeplassen, men hun gjorde det ikke ferdig før hun forlot det. I dag bor hun i et hus som ikke er ferdigbygget; det står et påbegynt rom ved siden av kjøkkenet som hun og mannen aldri får gjort noe med. "Jeg gikk uten tro og jeg bygde huset bare halvveis... og slik er huset mitt nå,

halveis", sa hun. Folk kaller det en lek, men de sier også at hvis du tar leken seriøst og virkelig tror på det du gjør, så vil ønskene bli realisert og materialisert. Leken kommuniserer deltakernes ønsker til Herren av Qoyllur Rit'i, og når man leker seriøst, er det en måte å vise respekt på.

Er denne leken så en form for fantasi og en representasjon av den "virkelige verden"? Min påstand er at den er virkelig, ikke en representasjon, og at antropologen Bruce Kapferers bruk av begrepet "virtuell praksis" er noe som passer på denne leken. Kapferer sier at virtuell praksis ikke er

en alternativ virkelighet, men en egen virkelighet, som er forbundet med ordinære levde virkeligheter. Han understreker at det virtuelle i ritualer er der hvor dynamikken av både kosmologisk, sosial og personlig konstruksjon er intenst konsentrert. Sett i lys av dette, kan ritualer være en slags rom for forestillinger, med en dynamikk som tillater at alle former for muligheter i den menneskelige erfaring tar form. Mitt poeng er at leken består av reelle ønsker og begjær som blir praktisert og satt ut i livet, og som får reelle konsekvenser for folks liv. Om ikke annet, så påvirker det deres handlinger.



En ny skjønnhetssalong i Cusco by har blitt innviet med ofringer til jorda og fjellene.

ger, valg og hvilke muligheter de ser for seg i livet.

Denne rituelle leken har tilpasset seg de større økonomiske og teknologiske endringer i samfunnet, og har endret seg i takt med den økende deltakelsen av pilgrimer fra byene. I dag er det flere færre alpakaer og flere pc-er som blir kjøpt i Pukllanapanpa. Antropologen Michael Sallnow, som studerte pilgrimsreisen til Herren av Qoyllur Rit'i på 1970-tallet, forteller at den gang var det enkle papirlapper som ble brukt som penger. På 1980-tallet ble imitasjoner av ekte pengesedler, som var laget spesielt til å brukes

på lekeklassen, introdusert av handelsmenn fra høysletten ved Titicaca-sjøen (el altiplano). Viktigheten av å vedlikeholde gjensidige relasjoner til mektige fjellherrer og kommunisere materielle og moralske ønsker til dem, er ikke viktig bare for bønder som dyrker jorda. Det er like viktig for folk i byen som ønsker å komme seg fram i livet. Mange av personene som deltar i den rituelle leken, er entreprenører i Cusco's urbane markedsøkonomi.

Jorda og korset i en usikker økonomi

Etter 30 år med strukturtilpas-

ningsprogrammer, samt en rekke økonomiske kriser, hyperinflasjon og devalueringer, i tillegg til en ødeleggende borgerkrig, opplever Peru i dag faktisk en økonomisk vekst målt i BNP. Det er imidlertid store forskjeller i denne økonomien, hvor over 70 prosent av arbeidsstyrken står utenfor skattesystemet, uten rettigheter og sikkerhet. Perus nasjonale økonomi har siden slutten av 1970-årene i stor grad vært preget av nyliberal politikk med deregulering og privatisering. Økonomisk liv i dagens Cusco er preget av en høy grad av arbeidsløshet og uformelle relasjoner, der folk flest på kreativt vis er



En gang i året blir stedet rundt kirken til Herren av Qoyllur Rit'i fylt opp av mennesker og telt.

nødt til å skape sin egen arbeidsplass. Dette skaper grunnlag for et stort antall uformelle entreprenører, samtidig som livsgrunnlaget er skjært og ustabilt.

Cusco by har vokst enormt siden 1970-tallet med et økende antall migranter fra landsbygda som har bygd nye bydeler på åsene rundt byen. De fleste menn i disse bydelene arbeider på kortvarige uformelle kontrakter i bygningsbransjen og transport, eller arbeider som håndverkere i sitt eget verksted. De fleste kvinnene arbeider uformelt i service-sektoren eller selger mat fra sin egen bod på gaten eller markedet. Deres barn, som er den nye generasjonen som har vokst opp i byen på 1980- og 1990-tallet, streber for sosial mobilitet gjennom utdanning og entreprenørskap. Et økende antall micro-entreprenører etablerer sine egne forretninger; restauranter, frisersalonger, telefon-sentre, verksteder, mat- og klesbutikker. For å få disse forretningene til å være levedyktige og skape profitt, ser

mange det som nødvendig å henvende seg til mektige ikke-menneskelige vesener. Landskapet i Andes oppleves som levende av folk flest som bor der. Jordmoren og fjellherrene har makten til å gi og ta liv, og til å sørge for menneskers levebrød. Bønder gir mat og drikke til jorda for å få gode avlinger og til fjellene for å få fruktbare dyreflokker. I byen ofrer man til jorda og fjellene både i private hjem og i forretninger for å få velstand. Hvis man ikke viser respekt på denne måten, kan man risikere ulykke, tap, sykdom og død. En restauranteier i Cusco pleide å helle øl og coca cola i hjømene i sin restaurant, og hun sa at det var til jordmoderen som liker søt drikke. Den stolte eier av en ny skjønnhetssalong innviet lokalet med to flasker champagne. Den ene flasken ble knust i døra, og den andre flasken ble åpnet og servert til menneskene som deltok og til jorda og fjellene.

For å forstå økonomiske praksiser i Cusco i dag, må vi forstå den lokale kosmologien, som handler

om hvordan verden henger sammen. Og omvendt; for å forstå kosmologien, må vi se på hvordan den praktiseres i det daglige økonomiske liv. Kosmologi og materielle praksiser konstituerer hverandre i en gjensidig prosess. I denne kosmologien skilles det ikke mellom det vi i Vesten kaller "natur" og "det sosiale", og både menneskelige og ikke-menneskelige vesener, som jord og fjell, kan ha personlighet. Dette gjelder også materielle gjenstander som kors. I Cusco fins det mange kors av tre og metall som står ute på åsene rundt byen. Disse korsene har navn og personlige egenskaper, evnen til å handle og kommunisere, og makt til å belønne og straffe. I bydelen der jeg gjorde feltarbeid, står det et kors som blir feiret tre ganger om året. Hovedfesten holdes 2-4 mai; da feires korset i tre dager til ende. Folk i bydelen kaller korset for "herre", og de kler han opp i fine klær, de snakker til han, danser for han, drikker med han, og skåler med han; hele festen er til ære for han. På den andre dagen av festen, var det en av kvinnene som ville kritisere arrangørene av årets fest, og hun så på korset og sa til meg: "Herren ser trist ut, han likte visst ikke festen i går". Korset observerer og fungerer som en moralsk vokter. Hvis du oppfører deg bra, viser respekt til korset og til andre mennesker, samt gir korset fine gaver, så kan han belønne deg ved å gi deg jobb og penger. Han kan også straffe deg; en mann som slo kona si under festen, skadet seg i en bilulykke, og han som kom med elskerinna, falt og slo seg i grøfta.

Å være i verden

Kosmologien i Andes forutsetter at ting kan ha liv og evnen til å

handle. Alle ting og vesener i verden er tett vevet sammen og nært forbundet gjennom levende sub-stanser. Derfor kan man ikke skille ånd fra steder og fysiske manifestasjoner. Catherine Allen sier i sin bok om et bondesamfunn i Cusco-regionen at: "I det andinske verdenssynet passer ikke det vestlige dualistiske skillet mellom kropp og sjel; for folk i Andes er all materie på en eller annen måte levende, og motsatt, alt liv har et materielt grunnlag".

I dag er de fleste antropologer enige om at dikotomien natur-kultur ikke kan brukes for å forstå relasjoner mellom mennesker og det fysiske miljøet, og at forestillinger om natur er sosialt og kulturelt konstruerte. Samtidig med kritikken av skillet mellom natur og kultur, er det kommet en fornyet interesse i temaet "animisme", som var et av antropologiens første forskningsområder. I en animistisk kosmologi skilles det ikke mellom menneskelige og ikke-menneskelige vesener; alle ting i verden er levende "personer". På 1800-tallet ble imidlertid animisme sett på som en misforstått og uriktig forståelse av verden som preget kosmologien til "primitive" stammefolk.

Denne grunnleggende oppfatningen gjennomsyret også senere analyser om religion og kosmologi, som baserte seg på det vestlige skillet mellom natur og kultur, person og ting, som så lenge ble tatt for gitt. Flere antropologer har kritisert modeller der animisme fremstår som et trossystem som besjeler ting som "egentlig" ikke er levende, eller kunnskapsformer der menneskelig sosialitet blir prosjektert på naturen. Animisme blir dermed redusert til en symbolsk og kulturell tolkning av "naturen", som

et nøytralt og universelt fundament. Implisitt i dette synet er at naturen er atskilt fra kultur og sosiale relasjoner, og at det er den vestlige vitenskapelige viten om naturen som er den riktige; det er vi som vet hvordan verden "egentlig" er skrudd sammen.

I stedet for at se animisme som en måte å tro noe om verden, kan et bedre alternativ være å si at det handler om en tilstand av å være i verden. Animisme burde forstås som en ontologi, som betyr læren om væren i verden eller om "ting slik de faktisk er". Å kalle en animistisk levemåte for en ontologi kan være en måte å signalisere at man tar animismen seriøst. Det kan imidlertid argumenteres at det må mer til enn å bruke et nytt begrep på fenomener; gode forståelser av ulike varianter av animisme – og ulike kosmologier og ontologier i verden – krever grundige empiriske og etnografiske undersøkelser.

Kosmologi – eller ontologi – blir sjelden uttrykt som systematiske og oversiktlige sammenhenger, men gjennom fragmenterte verbale og kroppslige uttrykk og praksiser. Det fins ingen generell konsensus om hvordan verden er; forståelser av sammenhenger skapes kontinuerlig i diskusjoner, forhandlinger og handlinger. Kosmologi (som kultur) må derfor forstås som komplekse prosesser; kosmologien for folk i Andes er ikke en overteining fra prekolumbisk tid, men er i stadig endring og omfatter nye elementer. For Isabel og de andre som går på pilegrimsreise til fjellherren og som leker med miniatyrer på lekeplassen, er det en måte å være i verden på. Det er også én av mange strategier for å komme seg fram i en verden som på mange måter er preget av usikkerhet.

Det økonomiske liv i Cusco er nedfelt i en lokal kosmologi – eller en ontologi – som omfatter spesifikke måter å se relasjoner mellom mennesker, ting og steder i landskapet. I denne kosmologien kan jorda, fjell og kors innvirke på materiell velstand og økonomisk vekst. Dermed kan vi se, at kosmologien også omfatter relasjoner i en kapitalistisk markedsøkonomi. ■

Forslag til yderligere læsning:

Allen, Catherine J. 2002. *The Hold Life Has. Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. 2nd ed. Washington: Smithsonian Institution Press.

Kapferer, Bruce. 2005. *Ritual Dynamics and Virtual Practice: Beyond Representation and Meaning*. In *Ritual in Its Own Right. Exploring the Dynamics of Transformation*, edited by D. Handelman and G. Lindquist. New York: Berghahn Books.

Sallnow, Michael J. 1987. *Pilgrims of the Andes: regional cults in Cusco*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.

ASTRID BREDHOLT STENSERUD HAR VÆRET PH.D.-STIPENDIAT VED UNIVERSITET I OSLO OG ER NU I FÆRD MED AT FÆRDIGGØRE SIN PH.D.-AFHANDLING OM ØKONOMISK LIV OG KOSMOLOGI I CUSCO. AFHANDLINGEN OG DENNE ARTIKEL ER BASERET PÅ 25 MÅNEDERS FELTARBEJDE I PERIODENE 2001-2002, 2006-07, 2008, INKLUSIVE TRE PILGRIMSREJSER TIL QOYLLUR RITI I 2002, 2007 OG 2008. HUN BLEV FOR NYLIG ANSAT VED INSTITUT FOR ANTROPOLOGI VED KØBENHAVNS UNIVERSITET SOM FORSKER I ET PROJEKT SOM OMHANDLER VAND, KLIMA-ÆNDRING OG KOSMOLOGI I SYDPERU.

alle fotos af forfatteren

Å N D E N



af HENRIK HVENEGAARD MIKKELSEN

En af antropologens fornemste opgaver er at skabe system og sammenhæng i det virvar af viden, som han eller hun præsenteres for i felten. Hos bugkalot-folket er viden om kosmos og åndeverdenen så rodet og modsætningsfyldt, at man for at finde mening i det må fjerne sit fokus fra det fortalte til fortælleren. Derudover skal man for at forstå bugkalots 'kosmologiske viden' have indblik i hovedjagtstraditioner og bugkalot-mandens autonomi.

I GRÆSSET



Bugkalot-folket er bosat i de skovrige bjerge i det nordlige Filippineme i et område kendt som *Kabugkalotan* – Bugkalotternes land. Bugkalot tror ikke på en traditionel gudekreds, og ikke engang forfædrene tilbedes, hvilket gør Bugkalot til en unik stamme i regionen. Dog hører man tit om personer, der er stødt på åndevæsner kendt som *be'teng*, *agem-*

meng eller *pengit* – navne som anvendes mere eller mindre lemfældigt. Disse ånder lever i skovene udenfor menneskets domæne og gør sjældent forsøg på at kommunikere med personer. En anden type ånd eller åndelig kraft – kendt under navnet *ayog* – har en mere direkte indvirkning på menneskers liv og spiller en mere fremtrædende rolle i bugkalots kosmologi.

Men fælles for ånderne er, at der langt fra er enighed om, hvor de kommer fra, hvad deres forhold er til mennesker, hvilke kræfter de besidder, og hvorvidt de er god- eller ondsindede. Og under mit feltarbejde i Kabugkalotan havde jeg således den paradoksale fornemmelse af, at jeg, jo flere oplysninger jeg indhentede om ånderne, blev stadig mere uvidende om dem.



Et kosmos i kaos

Denne manglende konsensus nødvendiggør en indgang til studiet af kosmologi, som går ud over den almindelige antropologiske tilgang. Forsøg på at kortlægge kosmos har ofte at gøre med antagelser om, at folk inden for enhver given kultur forestiller sig en bestemt 'orden' i verden og forholder sig til denne verden som en holistisk helhed, der udover mennesker bebos af eksempelvis guder, ånder og forfædre. For nyligt er der blevet gjort forsøg på at udvikle mindre rigide og holistiske tilgange til studiet af kosmologi; antropologen Rane Willerslev beskriver det sibirske Yukaghir-folks viden om ånder som fragmentarisk. Men på trods af dette indgår ånder alligevel i menneskers daglige gøren og laden som 'forhåndenværende', praktiske værktøjer. Og ligesom håndværkeren i det øjeblik han hamrer ikke har behov for at reflektere over, hvad hammeren består af, behøver yukag-

hir-jægeren heller ikke en overordnet eller detaljeret viden om åndeverdenen for at kunne bruge den i forbindelse med eksempelvis jagt.

Bugkalots forhold til ånder minder om det, man finder hos yakaghirerne og en lang række andre jæger/samler-folk. Men dette skyldes ikke, at en stor, kollektiv viden om ånder hos bugkalot er overflødig på grund af en pragmatisk tilgang til ånder. Eksempelvis oplevede jeg på intet tidspunkt, at ånder blev anvendt til at maksimere udbyttet i forbindelse med havebrug, jagt og fiskeri. I stedet var ånder noget man snakkede om.

Bugkalot undgik at blive berørt af de spanske og senere af de amerikanske koloniherrers ofte brutale indsatser for at standse lokale stammekonflikter og hovedjagtspraksisser i det nordlige Filipinerne. Helt indtil 1970erne cirkulerede en stor del af samfundets rituelle liv omkring de unge mænds begær efter at deltage i en

særlig type hovedjagt, *ngayo*. Efter at have taget et hoved blev de unge mænd berettiget til at bære symbolet på manddom, *bat-ling* – de markante røde øreringe lavet af næbet fra en tukan. Størstedelen af de ældre nulevende bugkalotter har taget aktivt del i disse rituelle drab. Hovedjagten stoppede dog som udbredt fænomen efter 1970erne, hvilket ikke mindst skyldtes den stigende indflydelse fra kristne missionærer. Men der var forsat eksempler på hovedjagt i det skjulte, selv efter at stammen begyndte at blive inkorporeret i den filippinske statsøkonomi. På trods af at skoler og kirker var blevet opført og officielle statsrepræsentanter var blevet udnævnt i lokalsamfundene fortsatte flere af mine bekendte med at tage hoveder helt indtil midten af 1990erne.

En af de ældre fortalte mig om den stærke oplevelse, når en hovedjagt var afsluttet og sangen '*da eleg dan*' blev fremført af de unge krigere hjemme i landsbyen. Han



Egkat (tv) viser en flaske med ga'ek, magisk græs, til Lando (th) og jeg.

sagde: "Hvis du aldrig har dræbt og hører *da eleg dan* får du også lyst til at begive dig ud på *ngayo*. Du vil blive modig. Og når det bliver din tur til at synge *da eleg dan* vil du fortælle verden, at det er slut med at skrive med kuglepenne og tage ned til byen for at lave underskrifter. Det er slut med det. Fordi det eneste, du begærer, er at bære *bat-ling*". Denne ældre mand forklarede, at mændene i gamle dage (altså før der fandtes "underskrifter", som særligt de ældre bugkalotter anser for at være et besynderligt, moderne fænomen) ville gøre hvad som helst for at undgå at blive klassificeret som *dépyang*; én der endnu ikke havde taget et hoved. I dag anvendes ordet nedsættende for en person, som, på trods af at han har den rette alder, endnu ikke anses for at være en mand - eksempelvis på grund af dårlig adfærd, alkoholmisbrug eller økonomisk afhængighed til familien. *Dépyang* er derved tydeligvis et udtryk, der relaterer sig

til bestemte værdier, som er knyttet til en særlig form for maskulinitet. Disse værdier har især at gøre med en stræben efter autonomi, en individuel selvbestemmelse, som medfører, at mænd vil være modvillige overfor at indgå i kollektive projekter, acceptere hierarkiske magtstrukturer samt tage ting for pålydende, som de ikke selv har erfaret.

Egkats magiske græs

Under mine indledende forsøg på begribe de forskellige ikke-menneskelige væsner, som jeg var stødt på i mine informanternes beretninger, var jeg til tider overrasket over mine informanternes modvilje mod at blive affilieret med ånderne. Én af mine venner blev tydeligvis irriteret, da jeg spurgte ham, om han tidligere havde søgt åndernes hjælp. Det havde han aldrig haft brug for, da det kun var en bestemt type personer ved navn *ayog'en*, som tuede til den slags. *Ayog'en* var et ord,

som jeg havde hørt tidligere. Min ven forklarede mig nu, at disse *ayog'en*, som opnåede deres magiske kræfter ved at spise en bestemt type 'magisk græs', boede rundt om i bjergene. Han opfordrede mig til at opsøge Egkat, som var *ayog'en* og én af landsbyens ældre.

Jeg var overrasket over denne information, da ingen tidligere havde fortalt mig, at Egkat, som jeg havde mødt ved flere lejligheder, var *ayog'en*. På trods af hans høje alder yndede han at gå i amerikansk-inspireret hip-hop-tøj og jeg havde ikke umiddelbart forestillet mig, at han skulle have været en shaman eller troldmand. Næste dag opsøgte jeg Egkat sammen med Lando, den lokale skolelærer, som ofte assisterede mig i at oversætte. Mens vi drak kaffe forklarede jeg Egkat, at jeg var nysgerrig efter at vide mere om det magiske græs. Hvad gjorde det? Hvordan brugte man det? Og, ikke mindst, kunne jeg kom-

me til prøve det? Kunne jeg blive ayog'en? Han kikkede længe på mig uden at sige noget, og jeg blev mere og mere sikker på, at jeg havde været alt for direkte. Endelig sagde han: "Hør her, dreng. Sandheden er, at jeg ikke er tryk ved tanken om, at du skulle indtage ga'ek". Det var det han kaldte græsset: ga'ek. Han fortsatte: "Det er jo Satans græs! Det er en stor ting. Det er ikke som dengang, vi endnu ikke vidste noget om Gud. Dengang kunne vi sagtens anvende græsset... Men hvis du virkelig ønsker det, kan jeg tage dig med mig. Og så kan du selv tale med Satan." Jeg spurgte ham, hvad formålet var med ga'ek, hvortil han svarede, at græsset kun ville have en effekt hvis græssets ånd – som han kaldte ayog – begærede mig; da ville denne ånd omfavne mig, forsvare mig mod alt og give mig held i fiskeri og jagt. Egkat indvilligede i at føre Lando og mig til det sted, hvor vi kunne finde græsset, og jeg var spændt ved tanken om at få lov til at prøve dette magiske middel. Men Lando var i tvivl. På vej hjem til hans hytte sagde han til mig: "Jeg bliver nødt til at tænke! Hvad hvis jeg begynder at tilbringe al min tid ude i skoven? Det er jo det, der sker, når du først har prøvet ga'ek. Ånden vil have dig til at blive i skoven. Hvad hvis jeg hellere vil være i skoven end hos min familie? Du vil jo ikke kunne vide, om det er dig selv, der ønsker at være i skoven eller om det er ånden, der hvisker dig i øret".

I løbet af de næste par dage gjorde Lando en vedvarende indsats for at overbevise mig om, at det var for farligt at prøve ga'ek; han gav udtryk for at han var bange for at græssets ånd, ayog, ville



En mand med bat-ling: oreringene der viser, at han har taget et hoved.

tage kontrol over ham. Lidt efter lidt begyndte jeg at opgive tanken om at blive shaman.

Longelong – den "sande" ayog'en

Måneder senere introducerede Lando mig for Longelong – endnu én af områdets ældre og efter sigende en mand af stor viden. Han fortalte os, at kun en meget modig person ville kunne kontrollere ayog, græssets ånd. Ikke desto mindre, sagde han, valgte mange mænd at søge åndens hjælp, da det gav held i jagt. Han blev fornærmet, da jeg spurgte ham, om disse mænd skulle anses for at være ayog'en. "Nej", svarede han bestemt, "en ayog'en er meget forskellig fra mænd som bare anvender græs". "Vil det sige", forsøgte jeg igen, "at græsset ikke har noget at gøre med at være en ayog'en?" Han rystede opgivende

på hovedet: "De som anvender ga'ek er helt anderledes. De kan anvende ga'ek til jagt eller til at blive modige. Men en sand ayog'en... Jeg selv har ikke brug for ga'ek, fordi ayog har altid været del af mig, ser du. Og når mennesker kommer til mig inden de skal på jagt, og jeg siger til dem: "Du vil fange et dyr!", jamen, så fanger de et dyr!" Jeg prøvede at ham få ham til at forklare mig, om ayog var en slags ånd, hvilket han afviste, og jeg begyndte at have en fornemmelse af, at jeg ikke blev meget klogere af denne samtale. Jeg forklarede Longelong, hvad Egkat på et tidspunkt havde fortalt mig - at ayog hvisker til de folk, som har spist græsset. Hvis ayog kunne hviske til én, så måtte det da være en slags ånd! I stedet for at svare på spørgsmålet sagde Longelong alvorligt: "Egkat har ikke den slags viden. Egkat ved kun,



Longelong (i baggrunden) fremfører ta'gem til et bryllup.

hvor han kan finde *ga'ek*. Men han er ikke *ayog'en*. Ved Egkat måske, om noget ondt vil ske, inden det sker? Nej! Og så kan han ikke være *ayog'en*."

Efter samtalen med Longelong følte jeg mig nedslået. Jeg havde håbet, at jeg hos Egkat havde fundet en 'gatekeeper', en person som kunne forklare mig, hvordan bugkalots kosmologi var konstitueret, hvordan åndernes og menneskenes verden hang sammen og interagerede med hinanden. Derudover havde Egkat gået så langt som til at give mig muligheden for at positionere mig lokalt som en *ayog'en*. Og selvom jeg for længst havde opgivet håbet om dette, havde jeg brugt meget tid og mange sideres feltnoter på at kortlægge åndeverdenen, som Egkat havde forklaret mig den. Egkats version var kommet til at repræsentere bugkalottens kos-

mologi - jeg havde anset ham for eksperten, der kunne udtale sig på vegne af stammen. Men nu havde Longelong præsenteret mig for en komplet anderledes version. Longelong havde slået fast med stor autoritet, at de kræfter, som en *ayog'en* besad, var en i-boende del af ham selv. Enten havde man det, eller også havde man det ikke. Og Egkat var således blot en normal mand, der fik særlige kræfter ved at spise magisk græs.

Mandsmod

Under mit feltarbejde håbede jeg at komme til at indgå så naturligt som muligt i lokalsamfundet; det vil blandt andet sige at indgå i gruppen af unge, ugifte mænd og sammen med dem deltage i jagt, arbejde i marken og engagere mig i andre praktiske opgaver. Det skulle imidlertid hurtigt vise sig, at det var stort set umuligt for mig at

komme ind på livet af de andre unge mænd. De talte sjældent, hvis jeg var i nærheden og fniste eller stirrede frem for sig med blanke øjne, hvis jeg henvendte mig til dem; de virkede usikre. Kvinderne derimod var mere åbne, de lavede sjov med mig og var ikke utrygge ved at tale engelsk. Efter nogle måneder i felten bemærkede Maribel, moderen i det hushold, hvori jeg boede, at min manglende evne til at snakke med de unge mænd var begyndt at gå mig på. Hun forklarede mig: "Bugkalot mænd skal altid vide alting. Men det gør de jo ikke. Og det er deres helt store problem, hvis du forstår. Det er derfor, de altid går ud i skoven. Der er der ingen forventninger til dem. Men her i landsbyen, når nogen kigger på dem, så er det som om, de ikke kan bevæge sig!" Maribel mente, at det var mændenes uviden-

hed, som skabte deres usikkerhed. Hun forklarede mig, at mænd skal kunne tage initiativ og træffe beslutninger uden at lade sig påvirke af andre, hvilket generelt lægger et stort pres på de unge usikre mænd. Kvindene dermod forventes at være passive og uvidende. Derfor oplever de ikke den samme usikkerhed.

Ligesom alkohol, som gør mændene højtråbende og selvsikre, sættes *g'a'ek*, det mystiske græs, ofte i forbindelse med noget uautentisk. Longelong mente at Egkats geminger ikke skulle tilskrives Egkat som person, men den ånd som hjalp ham. Af denne grund ville mine informanter sjældent indrømme, at de anvendte *g'a'ek* (eller alkohol). Tværtimod lagde de så meget afstand mellem dem selv og *g'a'ek* som muligt. Dette kom især til udtryk under en vandretur til en flod, hvor en gruppe mænd skulle fange ål. Her udfordrede Edwin, en dygtig fisker, nogle af de unge mænd i gruppen; han anklagede dem for at anvende *g'a'ek* for at få mere held med deres fiskeri. De nægtede at have kendskab til *g'a'ek* og syntes overraskede over Edwins anklage. Men Edwin fortsatte ufortrødent: "Hør her! Hvis I nu bare stopper med at bruge *g'a'ek*, så skal vi nok få at se, hvem der vil fange flest ål i dag!" Igen protesterede mændene og sagde, at de slet ikke vidste, hvor man kunne finde *g'a'ek*. Dette syntes ikke at overbevise Edwin, som afsluttede samtalen ved at sige, at ifølge hans mening, var det at bede ånderne om hjælp det samme som at snyde. Han vendte sig derefter om mod mig, og hviskede til mig så højt, at alle kunne høre det: "De er jo ikke rigtige mænd, hvis de ik-

ke tror på deres egen formåen". På trods af at det så ud til, at ingen af de tilstedeværende havde planer om at "snyde", fik Edwin tydeligt demonstreret sin moralske og praktiske overlegenhed - især eftersom det efterfølgende rent faktisk lykkedes ham at fange flere ål end alle os andre tilsammen. Edwin fik derved slået fast, at han var en selvstændig person, for hvem succes udelukkende afgang af egne præstationer.

At bryde reglerne

Antropologen Michelle Rosaldo har argumenteret for, at der hos bugkalot er en tæt sammenhæng mellem deres værdsættelse af mandens autonomi og den egalitære magtstruktur, som opretholdes i samfundet; når alle mænd er autonome, er der jo ikke meget at bygge et hierarki på, og derved får konflikter ikke mulighed for at udvikle sig. Men på trods af at det samfund, som Rosaldo beskriver, er beboet af personer, der stræber mod individuel autonomi, er det påfaldende, hvor stor enighed der findes blandt hendes informanter - eksempelvis i spørgsmål om moral og kosmologi. Man får et indtryk af, at hendes informanter er ualmindelig regelrette og konfliktsky. Dette kan virke paradoksalt set i lyset af, at de samtidig skulle værdsætte manden, der handler individuelt. Dog stødte jeg også på dette ideal om social balance, egalitarisme og individets autonomi. Men der var samtidig en markant - men mindre udtalt - fascination af 'regelbryderen', det vil sige den person, som ikke respekterer eller anerkender nødvendigheder af at opretholde den egalitære orden. Dette ser man særligt i forbindelse med hoved-

jagt. Hvis man spørger de gamle hovedjægere, vil de fortælle, at hovedjagt er en fælles bedrift ført an af en landsbyens ældre, som ved at lede en gruppe af unge mænd giver deres viden videre og skaber kontinuitet imellem generationerne. Der lægges altså vægt på det sociale og kollektive, når man omtaler ritualer. Men der er en anden og mindre omtalt type hovedjagt: begrebet *mansasadile* blev tidligere anvendt om personer, som tog alene på hovedjagt, men anvendes i dag om personer, som handler uafhængigt; eksempelvis unge mænd, som ikke har brug for økonomisk støtte fra deres forældre. Mens der lægges vægt på, at hovedjagten var en kollektiv bedrift, ser man i virkeligheden, at nogle af de mest berømte og beundrede drab blev udført af individer, som ikke havde fået tilladelse og som gik uden om de vanlige rituelle trin. Flere af de ældre mænd som lod hånt om "reglerne", bliver i dag behandlet med en særlig blanding af frygt og respekt; så snart de træder ind en hytte vil unge såvel som ældre gøre plads og ydmygt bringe dem vand og ris. Disse ældre mænd vinder anerkendelse, fordi de - i folks opfattelse - tør udfordre normerne og handle autonomt. Men den "selvstændige hovedjæger" er samtidig en asocial størrelse, og ofte ser man, at disse ældre aldrig har fået stiftet familie, men lever som eneboere.

Selvstændighed er som nævnt en kerneværdi hos Bugkalot og forstås som mandens kapacitet til at handle uden at lade sig påvirke af verden omkring ham. Foruden at være et medfødt karaktertræk, der "vågner" i puberteten hos drengen, kan denne selvstændig-

hed også generes på forskellige måder. I og med at der er en stærk sammenhæng mellem personens ydre og personens indre karakter - som refereres til med det samme ord, *inkatoom* - kan man eksempelvis ved at udsmykke tøjet med farven rød, som forbindes med modighed og det at mindske sin frygt eller usikkerhed. Ligeledes kan man skærpe sin selvstændighed ved at "handle selvstændighed". Dette gøres især ved at danse den traditionelle hovedjægerdans. Under denne dans blottet krigeren sit bryst, imens armene er strakt ud til begge sider; benene er bøjede og ansigtet er løftet, alvorligt og uanfægtet af de omstændigheder, som dansen opføres under - uanset om dette har at gøre med spontane indslag til festlige lejlighed eller, som i tidligere tider, med fejring af en vellykket hovedjagt. Danseren er kontrolleret, upåvirket af omverdenen. Sådan lærte jeg fra mine informanter, er mandsidealet hos bugkalot.

Kosmiske Konflikter

Mansasadile var jo oprindeligt en betegnelse for den type hovedjagt, der, fordi den repræsenterede et alternativ til den traditionelle praksis, udfordrede og truede med at undergrave hovedjagten som samfundsinstitution. Af denne grund anvendes begrebet fortsat i dag til at betegne personer eller særegne handlinger, som er farlige, fordi de skaber social ubalance eller bærer kimen til konflikt. Det interessante i denne sammenhæng er dog, at dette ikke kun opfattes som noget negativt, men samtidig er en kilde til skjult beundring. Beundringen udtrykkes ikke åbent, blandt andet

fordi man derved ville skabe sociale skel. Men bugkalots fascination af den asociale, anarkistiske individualitet er nøglen til at forstå den uorden, som man finder i deres viden om åndeverdenen. Denne viden er del af en kosmologi, som særligt giver mening, hvis man skifter fokus fra kosmologiens *indhold* til de *sammenhænge* den bliver udtrykt under. At tale om ånder er en legitim måde, hvorigennem man kan fremstille sig selv som overlegen i moralsk og videnskabsmæssig forstand. Egkat og Longelong demonstrerede således deres overlegenhed ved at etablere og/eller udfordre kosmologisk viden, imens Edwin fandt en måde, hvorpå han kunne prale indirekte om sine evner som fisker. Det antropologiske studie af kosmologi handler i denne sammenhæng således ikke om en nøgtern afdækning af de egenskaber, som tillægges magisk græs. I stedet kan man med fordel fokusere på, hvordan det at udfordre forestillinger om kosmologi er en legitim måde, hvorpå man kan "tale sig selv ind i verden". Dette er særligt interessant set i lyset af, at vi hos bugkalot har at gøre med en egalitær samfundsstruktur, hvor der sjældent er plads til, at individer hævder sig selv, og hvor beundringen af det exceptionelle individ - *mansasadile* - af samme grund tilhører et udtalt domæne i samfundet.

I mine indledende forsøg på at forstå bugkalots åndeverden, arbejdede jeg ud fra en forestilling om, at der *nødvendigt* måtte være et system af viden, som blot ventede på at blive afdækket. Men så længe jeg fokuserede på, hvad der udgjorde henholdsvis *ga'ek*, *ayog*, *beteng*, *ayogen* - og

andre størelser, der relaterede sig til åndeverdenen - var dette projekt dømt til fiasko. Hos bugkalot ser man, at åndeverdenen bliver et medie, hvorigennem mænd kan fremhæve dem selv som vidende, modige eller i besiddelse af særlige færdigheder; dette sker ved at historier bestrides, betvivles og genfortolkes. Det er således i individets brug af ideer om ånderne, at vi finder det kosmologiske; ikke som en holistisk baggrund for mening men som en fremadrettet kontekst for handling. At antage eksistensen af en fælles, homogen kosmologi vil ikke bare være forfejlet - det vil samtidig fjerne vores fokus fra fortælleren, mennesket, som er objektet for vores videnskab. ■

Foreslag til videre læsning

Rosaldo, Michelle. Z. (1980) 'Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life', Cambridge: Cambridge University Press.

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

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



alle fotos af forfatteren

MELLEM GUD og MENNESKE

KOSMOLOGISKE FORESTILLINGER PÅ BAHRAIN

Ligesom mange andre moderne samfund består Bahrain af en række forskellige grupper, som forsøger at leve sammen og hver for sig – med etniske og religiøse forskelle og med en befolkningssammensætning, der er nogenlunde ligeligt fordelt mellem nationale bahrainere og migrantarbejdere fra især Indien. De senere år er østaten ligesom sine naboer i og omkring Den Arabiske eller Persiske Golf præget af et modsætningsforhold mellem sunni- og shiamuslimer. Denne artikel viser, hvordan kosmologiske afgrænsninger er del af forståelsen af forskellen mellem sunni og shia, men også hvordan andre kosmologiske forestillinger blander sig i kritikken af denne modstilling. Artiklen er skrevet før opstanden på Bahrain i foråret 2011, en opstand som yderligere har aktualiseret disse forhold.

af THOMAS FIBIGER

”Førhen gjorde vi også i vore familier, som shia-muslimerne gør nu”, indrømmede en sunni-muslimsk politiker på Bahrain over for mig. ”Men det var før vi blev klar over, hvad den rette religion er”. Det shia-muslimer gør nu, og som mange sunni-muslimer vender sig imod, er for eksempel at besøge grave, såvel familie- som helgengrave, bruge amuletter for beskyttelse og holde særlige religiøse personer hellige. For de reformerede sunni-muslimer, der,

som politikeren forklarer, har fundet ud af, hvad der er den rette religion, er disse praksisser udtryk for en art afgudsdyrkelse, som sætter særlige genstande og personer ind som mediatorer mellem Gud og menneske – og det er ifølge disse sunnier forkert. De fremhæver, at der ikke bør være noget mellemled mellem Gud og menneske, kun en direkte forbindelse, som kommer til udtryk gennem bøn og en livsførelse, der følger Guds påbud.

Politikeren repræsenterer Salafi-gruppen i Bahrains parlament. Salafi-muslimerne er kendt som konservative sunni-muslimer, der ønsker at reformere samfundet i pagt med den oprindelige Islam, og sådan som religion og samfund fungerede i profeten Muhammads tid. Man ser derfor ofte Salafi-mænd med langt skæg, fordi profeten foreskrev, at man lod skægget gro, og iklædt en kjortel (den arabiske *thob*), der i modsætning til almindelige kjortler ikke



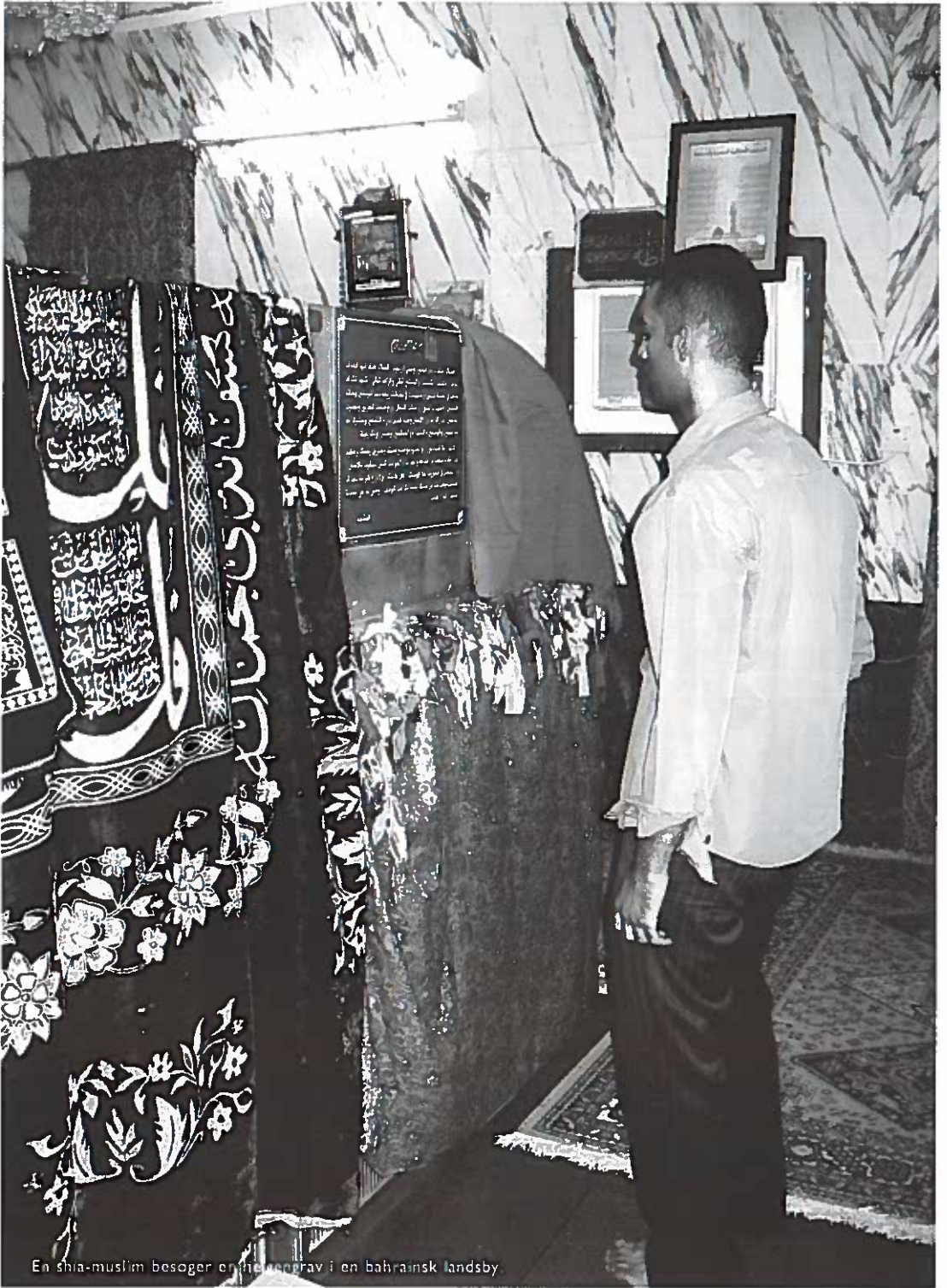
En ophedet diskussion i Bahrains parlament mellem en salafi-muslim, med lang skæg, og en gruppe shia-muslimer, hvis religiøse ledere oftest turban.

rækker ned over anlemer, fordi profeten fremhævede, at det udviste materiel beskedenhed. Salafikvinder skiller sig ud ved at dække ansigtet med et *niqab* slør, hvor andre nøjes med at dække håret med et *hijab* tørklæde. Salafi-muslimer lægger vægt på at gøre, som profeten gjorde eller sagde, sådan som det er nedskrevet i de samtidige disciples skrifter, de såkaldte *hadith*. De ønsker ikke at vende tilbage til profetens samfund og samtid, men snarere at skabe et

samfund, som hviler på de værdier, profeten fremhævede. I denne tro ligger en særlig kosmologisk overbevisning om forholdet mellem profetens tid og nutiden og om forholdet mellem Gud og menneske. Og samtidig rummer disse aspekter en indbyrdes kritik mellem forskellige kosmologiske forestillinger på Bahrain.

Andre muslimer på Bahrain er for så vidt enige i, at profeten og hans tid udgør et særligt forbillede for udviklingen af det islamiske

samfund. Men når andre muslimer, såvel som folk af anden overbevisning, taler om Salafimuslimerne, er det ofte med afsky. Med en håndbevægelse, der gestikulerer Salafi-mændenes lange skæg, fortæller man ordløst, hvordan de 'lang-skæggede' har fået øget indflydelse i landet og regionen og er i færd med at sætte forholdet mellem forskellige grupper – sunni- og shia-muslimer, muslimer og ikke-muslimer, religiøse og sekulære – på spil. Salafi-



En shia-muslim besøger en hellig grav i en bahrainsk landsby

islam har især vokset sig stærk som modtræk mod den shia-islamiske revolution i Iran i 1979. Salafismen er støttet af stærke økonomiske og politiske kræfter i Saudi-Arabien, og ikke mindst siden en bro skabte fast forbindelse mellem Saudi-Arabien og Bahrain i 1986, har salafismens indflydelse været mærkbar – også i politik, hvor salafi-gruppen har spillet en dominerende rolle på den regeringsloyale sunni-side af parlamentet over for den shia-muslimske opposition.

Der er en række forskellige kosmologier på spil i et samfund som Bahrain, som er et lille ørige med i alt knap en million indbyggere. Min hensigt med denne artikel er at vise, hvordan disse kosmologier har fået nye rammer for at blive udfordret, diskuteret og udviklet på grund af politiske og religiøse forandringer i de senere årtier. På den måde er kosmologiske forskelle blevet yderligere markeret og har samtidig fået øget betydning for den forskelligartede forståelse af samfundet og dets udvikling. Den ovenfor beskrevne regionale udvikling – revolutionen i Iran og den samtidige religiøse vækkelse på den arabiske sunni-muslimske side – udgør en del af disse rammer. Bahrain har imidlertid også selv eksperimenteret med politiske reformer det seneste årti, både på grund af et indre og ydre pres for mere demokratiske tilstande og for at styrke og legitimere regimets position i forhold til folkelig deltagelse. Da regenten Shaykh Hamad bin Isa Al Khalifa i 1999 overtog magten fra sin afdøde far, iværksatte han politiske reformer, der etablerede et nyt og folkevalgt parlament, gav mulighed for at

etablere politiske sammenslutninger og interesseorganisationer og øgede presse- og ytringsfrihed. Dette kaldte man et 'demokratisk eksperiment', og Bahraíns regering – som fortsat er udpeget af regenten og ikke af det folkevalgte parlament – taler stadig om 'reformprocesser' og tiltagende demokratisering. Selvom mange bahrainere nu 10 år senere er uenige i, at man kan tale om demokrati, og er skuffede over reformernes beskedne rækkevidde og parlamentets begrænsede beføjelser, er der alligevel skabt rum for nye politiske diskussioner og ideer – ikke mindst er forskellige ideer om demokrati og dets omfang blevet en del af disse diskussioner. Her spiller kosmologiske forskelligheder en tiltagende og interessant rolle, og jeg vil foreslå, at lige såvel som sunni- eller shia-islam kan forstås som kosmologier, er også demokrati en kosmologisk idé, en forestilling om verdens orden og sammenhæng. Disse forskellige kosmologiske idéer er ikke separate, men blander sig på forskellige måder i idéer om samfundets udvikling, og det er på denne måde, at kosmologi bliver et centralt analytisk begreb for forståelsen af den religiøse og politiske udvikling på Bahrain i disse år.

"Følg mig for at følge Allah"?

Shia-islam er især kendetegnet ved at følge en række imamer som arvtagere efter profeten Muhammad. Ifølge shiismen bør lederskabet af den muslimske verden varetages af profetens slægt. I modsætning til det sunni-muslimske flertal fulgte man derfor først Ali, profetens fætter og svigersøn, som profetens efterfølger, og si-

den i alt 12 imamer, der alle nedstammede fra profeten. Den sidste af disse, Imam Mahdi, forsvandt fra jordens overflade omkring 250 år efter profetens død, men menes stadig at være i live og at være den retmæssige leder af det muslimske samfund. Det forventes således, at han vender tilbage, når tiden er inde til det, og når der er mest behov for det. Den nuværende præsident i Iran, Ahmedinejad, har hævdet at bane vejen for Mahdis genkomst, en provokerende udmelding, som mange andre shia-muslimer dog har vendt sig imod. Ikke desto mindre spiller både Mahdi og de øvrige imamer en væsentlig rolle i shia-muslimeres tro og praksis.

Det største årlige ritual blandt shia-muslimer på Bahrain såvel som andre steder er således Ashura-ritualet, der mindes den tredje imam, Hussein, og det slag på Karbala-sletten i det nuværende Irak, hvori han blev dræbt. Hussein var profetens barnebarn og rejste et oprør mod kaliffen Yazid, den udpegede, sunni-muslimske leder af de islamiske samfund, som blev opfattet som illegitim og i øvrigt som en hård og uretfærdig hersker. Oprøret blev slået ned og Husseins følge blev dræbt. I dag mindes shia-muslimer denne begivenhed med følelsesladede ritualer, hvor historien genfortælles under gråd og klage, og hvor mænd går gennem gademe i talstærke processioner, mens de slår sig på brystet eller pisiker sig selv på ryggen for at tage del i Imam Husseins smerte. Ritualerne bringer Imam Hussein tæt på de nutidige shia-muslimer i både krop og tanke, og for deltagere og tilskuere er det, som om den historiske tragedie er sket netop nu.

Et mindretal blandt ritualdeltagerne bringer denne kropslige indlevelse et stykke videre ved at udgyde deres eget blod: de snitter sig i panden med en kniv eller et barberblad, og med hævet sværd marcherer de gennem gaderne, mens blodet fra såret løber ned over deres ansigter og tøj. Dette ritual, kaldet *haydar*, viser, at deltagerne er parate til at ofre deres eget blod for og med Imam Hussein i kampen for den rette Islam, men det er samtidig et stærkt omiskuteret ritual blandt shia-muslimerne. Et eksempel fra disse diskussioner kan vise, hvordan forskellige kosmologier kommer i spil på Bahrain.

I 1993 tog Irans øverste leder Ayatollah Khamenei afstand fra *haydar*-ritualet ved at udstede en *fatwa*, som pegede på, at ritualet var uciviliseret og kunne give et dårligt indtryk af shia-islam i en globaliseret medieverden, og at det samtidig kunne sprede sygdomme. Denne udmelding fra en højt respekteret autoritet fik mange shia-muslimer til at tage afstand fra ritualen, og på Bahrain holdt flertallet op med at praktisere det, ligesom man opfordrede andre til at standse denne ritualform. Men et mindretal af bahrainiske shia-muslimer ønskede at signalere, at de ikke var forpligtede til at følge en iransk leder, og at de kunne og burde fortsætte med dette ritual, som de opfattede som en vigtig del af indlevelsen i mindet om Imam Hussein og kampen mod uretfærdighed. Især i de senere år har ritualen fået ny vind i sejlene, og i 2008 gav det anledning til stridigheder mellem de to grupperinger på Bahrain, de der var for, og de der var imod *haydar*. Den øverste

shia-muslimske autoritet i landet, Sheikh Isa Qasem, forsøgte at tale folk fra at udføre *haydar*-ritualet. Dette kom til at udgøre et problem for sheikhen, fordi modstandere af ham udlagde hans udmelding som et forsøg på at indplacere sig selv i en religiøs kosmologi, hvor mennesker ikke havde noget at gøre. Ifølge denne kritik havde sheikhen nægtet folk ret til udføre *haydar* ved at forbinde sit standpunkt til religiøse autoriteter: "Hvis I ikke følger mig, følger I ikke Ayatollah Khamenei, og hvis I ikke følger Khamenei, følger I heller ikke Imam Mahdi eller profeten eller Allah". Gennem Khamenei stod altså også Sheikh Isa Qasem i direkte forbindelse med hellige figurer som Mahdi og profeten, og det var i sidste ende Guds vilje at forbyde *haydar*. Mens sheikhens tilhængere fastholdt, at han var blevet fejlciteret i et sekterisk forsøg på at svække ham, var en uvant alliance skarpe i deres kritik af denne måde at opnå autoritet på. Shia-muslimske tilhængere af *haydar*-ritualet, sunni-muslimske kritikere af den shia-muslimske fremhævelse af religiøse autoriteter som Khamenei og helgener som Hussein og Mahdi, såvel som sekulære kritikere af religiøs autoritet generelt var enige om, at en sådan kosmologisk forbindelse mellem Sheikh Isa Qasem og det guddommelige ikke hørte hjemme i en moderne politisk virkelighed.

Kosmologiske forestillinger er altså til konstant diskussion og forhandling blandt bahrainere. Muligheden for offentligt at fremføre sådanne forestillinger, samt for at diskutere og kritisere dem, er øget med de politiske reformer, der har skabt en offentlig platform

for, at forskellige holdninger og idéer mødes og brydes frem for at blive holdt inden for egne sekteriske eller politiske rækker. Det betyder ikke, at Bahrain bevæger sig mod hverken en større eller mindre grad af national enhed, men snarere at forskelle kan italesættes og udfordres i højere grad end tidligere. Det betyder næppe heller, at Bahrain bevæger sig mod en mere demokratisk eller for den sags skyld sekulær samfundsorden, hvor religiøse autoriteter vil blive affejtet eller komme til at spille en mindre rolle. Selvom også muslimske politiske grupper forfægter ideer om demokrati, fremstår netop forestillingen om et sekulært demokrati som en alternativ kosmologisk forestilling blandt bahrainere, som markerer en anden politisk position og ønsker et brud med identifikationen som enten shia- eller sunni-muslim. Ligesom religiøse verdensordener er denne vision imidlertid kosmologisk, fordi den ser sig selv som del af en hel verdensorden, hvor Bahrain som alle andre moderne lande bør være demokratisk og deltage i den globale idé om demokratiske, folkestyrede samfund.

Den dominerende politiske forestilling i og om Golfen bygger således på en forskel mellem sunni- og shia-muslimer, hvis politiske kosmologier har forskellige bud på, hvad der befinder sig mellem Gud og menneske, og hvilken rolle dette bør have i et nutidigt samfund. Men udover denne sekteriske distinktion befinder sig også grupper, som kritiserer religiøse kosmologiers betydning for politisk og social identitet. Disse kan betegnes som alternative kosmologier, både i den ovenstående sekulære vision om en demokratisk



Under det stærkt omdiskuterede haydar-ritual leder deltagerne blod flyde fra et snittet sår i panden, mens de går i procession gennem gaderne med hævede sværd.

verdensorden, som også bør gælde på Bahrain, og i den nedenslåede myte om en harmonisk verden, hvor dominerende guder er sat på plads. Denne myte floretter blandt den største migrantgruppe på Bahrain, folk fra staten Kerala i det sydlige Indien, og med den vil jeg afslutte denne artikel.

Onam på Bahrain: gode konger og grådige guder

Der bor omkring 300.000 indere på Bahrain, og af disse er cirka

halvdelen fra Kerala. Mange af disse er kommet til Golfen som kontraktarbejdere i håbet om at kunne sende penge hjem til deres familie. Mange er arbejdsmænd på bygge- og anlægsprojekter, og de er ofte indkvarteret under temmeligt trange forhold i interimistiske barakker, som minimerer udgifterne for deres bahrainske arbejdsgiver. Asiatiske migranter, og ikke mindst folk fra Kerala, udgør bunden af det sociale hierarki i Golfen. Men én gang om året

kommer Kerala-indernes kulturelle identitet offentligt til syne i afholdelsen af rituallet *Onam*, der er blevet så stor en begivenhed på Bahrain, at den bruges i reklamekampagner som en særlig lokal højtid.

Bahrain Keraleyya Samajam – Bahrains Kerala-forening – er et af centrene for denne begivenhed. Her mødes mere veletablerede folk og familier fra Kerala for at fejre festivalen ved forskellige arrangementer og ritualer, som af-



Migranter fra Kerala fejrer Onam-festival. På et bananblad serveres et festmåltid med 22 små retter.

holdes over mere end en uge. Festivalen markerer høsten og fejrer Keralas frodighed ved som højdepunkt at servere et måltid, der i denne forening består af 22 forskellige retter, der alle serveres på et bananblad. De 22 retter indeholder alle afgrøder, som dyrkes i Kerala. Men udover denne fejring af naturens gaver, fortæller

Onam også om et ideal om social harmoni og lighed. Keralas befolkning – og også migranterne på Bahrain – består af både hinduer, muslimer og kristne, og selvom Onam bygger på hinduistiske traditioner, er alle trosretninger velkomne og aktive deltagere i festivalen. Onam-festivalens udgangspunkt er en mytologisk fortælling

om den gode kong Mahabili, der havde skabt et harmonisk rige, men som blev udfordret af en grådig og selvsk gud. Kong Mahabili regerede et frugtbart og harmonisk land, som vakte gudernes interesse. Forklædt som en dværg tog en af gudeme derfor til Kerala og opsøgte kongen. Han spurgte om han måtte få et stykke land,



og kongen gav ham tre fod jord. Men nu skiftede guden form og voksede sig så stor, at han kunne indtage hele Kerala med tre fodaftryk. Guden sluttede med at sætte sin fod på kongens hoved og presse ham ned i *pathalam*, den hinduistiske underverden. Guden tillod dog Kong Mahabili at komme tilbage én gang om

året for at besøge sit folk, og dette besøg er anledningen til Onam-festivalen, hvor folket viser den sagn omspundne konge, hvor frugtbart og harmonisk landet fortsat kan være.

Denne historie fik jeg fortalt i Kerala-foreningen. Men de to foreningsledere, som fortalte mig historien, pointerede at myten ikke kun var en gammel historie, men snarere skulle forstås som en meddelelse til den moderne verden. Historien viser, understregede de, at mennesker bør leve i harmoni med hinanden, uanset om de er hinduer, kristne eller muslimer. Denne forestilling om harmoni, som bygger på Onams kosmologi, er noget anderledes end den virkelighed, de fleste Kerala-indere på Bahrain befinder sig i, hvor disharmoni og religiøse forskelle præger landets sociale og politiske nutid. Derfor er Onam-myten kosmologi et alternativ til de sekteriske kosmologier, der ellers dominerer på Bahrain, og festivalen kan ses som et ønske om en anden virkelighed.

De senere års politiske, religiøse og sociale udvikling har gjort folk på Bahrain kosmologisk bevidste. Salafi-muslimer hævder, at det shia-muslimske flertal på Bahrain har en misforstået og forkert opfattelse af forholdet mellem Gud og menneske. Shia-muslimer på deres side hævder, at Gud nås bedst gennem imamer og helgener, som for salafisterne minder om afgudsdyrkelse. I Onam-myten optræder en helt anden guddom, der samtidig har en noget anden position og en anden herkomst, men som ikke desto mindre er en væsentlig del af nutidige kosmologiske forestillinger og perspektiver på Bahrain. Onam-myten kritiserer af

religion for at adskille snarere end samle folk findes også i sekulære forestillinger om et demokratisk Bahrain. Herved fremstår også det sekulære demokrati som et kosmologisk alternativ. Den udvikling, som religion og politik har gennemgået på Bahrain de senere årtier, kan altså ikke lade én kosmologi afløse en anden – hvor gerne de forskellige positioner end vil – men har snarere skabt en kosmologisk brydningstid, som er det skrøbelige grundlag, hvorpå samfundet må udvikle sig. ■

Forslag til videre læsning:

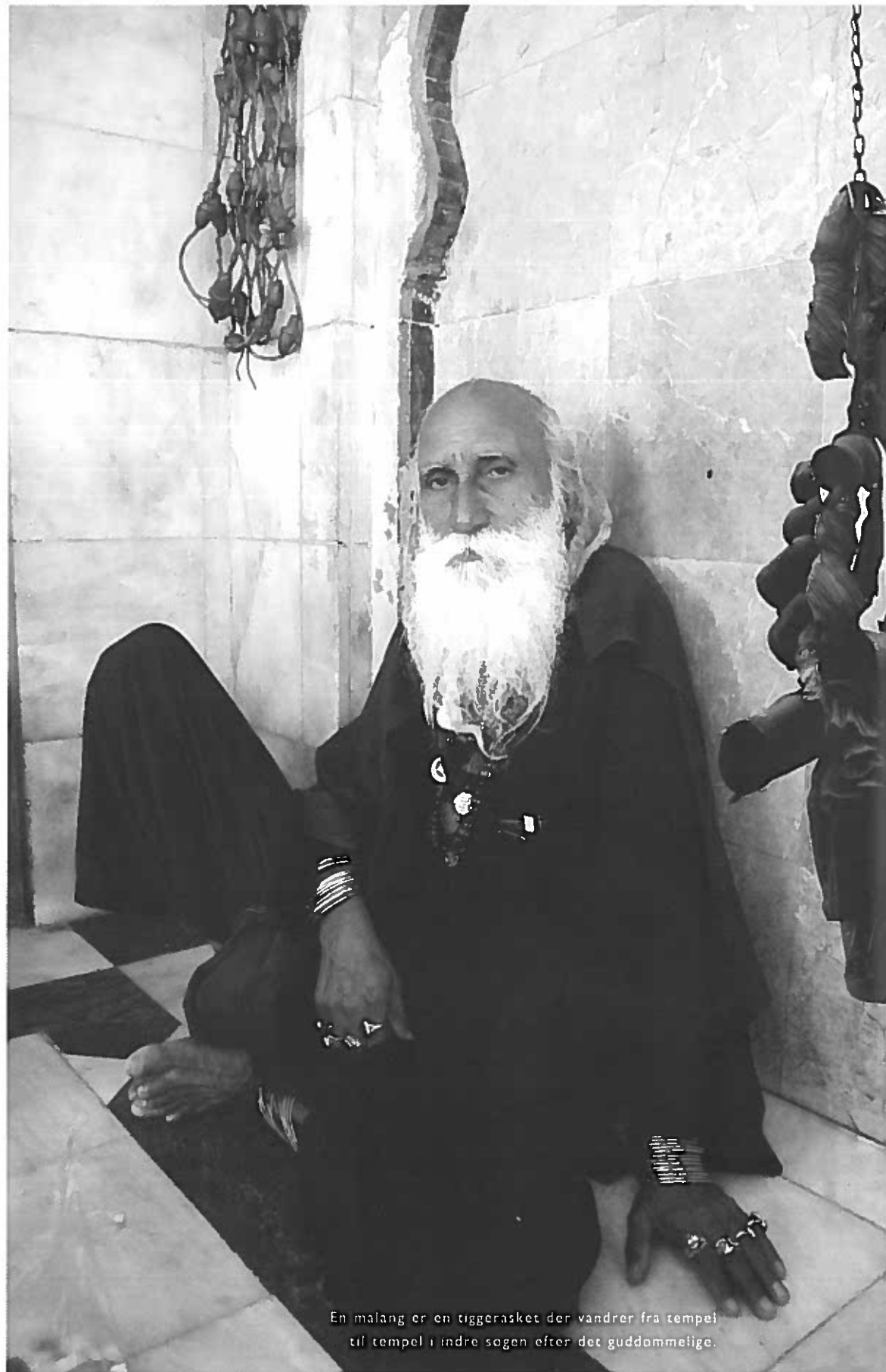
Roel Meijer (red.) 2009: *Global Salafism*. New Delhi: Hurst.

Vali Nasr 2006: *The Shia Revival: How Conflicts Within Islam Will Shape the Future*. New York: W.W. Norton.

Filippo & Caroline Osella 2001: 'The Return of King Mahabili. The Politics of Morality in Kerala'. Pp. 137-162 i *The Everyday State & Society in Modern India*, red. Christopher J. Fuller og Véronique Bénéï. New Delhi: Hurst.

THOMAS FIBIGER FIK I 2010 SIN PH.D. FRA AFDELING FOR ANTROPOLOGI OG ETNOGRAFI PÅ AARHUS UNIVERSITET PÅ AFHANDLINGEN 'ENGAGING PASTS. HISTORY AND POLITICAL IMAGINATION IN CONTEMPORARY BAHRAIN'. AFHANDLINGEN FOKUSERER PÅ FORHOLDET MELLEM HISTORIEBRUG, RELIGIØSE IDENTITETER OG POLITIK.

alle fotos af forfatteren



En malang er en tiggerasket der vandrer fra tempel til tempel i indre sogn efter det guddommelige.

MAD, KÆRLIGHED OG ALTETS ENHED I PAKISTAN

Den pakistanske sufihelgen Shah Kamal levede angiveligt for omkring 700 år siden, og hver dag ved hans grav i Lahore uddeles der gratis mad. Denne mad, også kaldet langar, er ikke blot et kærkomment måltid for mange fattige, men også velsignet og hellig mad, der har en helbredende virkning. I sufisme – ofte beskrevet som den spirituelle tradition inden for islam, hvor det ultimative mål er at opleve en forening med det guddommelige – er der ofte intet radikalt skel mellem åndelige og praktisk-materielle sfærer. I denne artikel vil jeg vise, hvordan maduddelingen kan siges at spænde over sådanne domæner på en gang, da den manifesterer den løbende trafik, der er mellem det guddommelige og mennesker og mellem mennesker imellem. Dette hænger blandt andet sammen med en grundlæggende logik, der ideelt omfatter fred, kærlighed og tolerance og et kosmologisk princip om 'altets enhed'; at Gud er i alle mennesker. Sufiers praksisser omkring templerne og tanker om blandt andet altets enhed mødes imidlertid af megen kritik fra mange ikke-sufier i Pakistan, på det seneste tydeliggjort ved en række selvmordsangreb på templer.

af IDA SOFIE MATZEN

Langar – mad på mange måder

Det er en flimrende dag i Lahore, hvor temperaturen når op på 47 grader. Jeg står i skyggen og venter. Jeg har fået at vide, at de ringer på den store klokke, der hænger i *banyan*-træet ved Shah Kamals helgengrav hver eftermiddag omkring kl. 14. I Pakistan har man imidlertid ikke for vane at tage tiden så højtideligt, og klokken

bliver da også hen ad fem, før jeg hører klokken. Der er langar – mad, gratis mad – og det uddeles til alle. Hurtigt samles en noget broget flok. Der er dem, der normalt bor og hænger ud ved templet. En del af dem er *malanger*, tiggerasketer, der i indre søgen efter Gud har frasagt sig de forpligtelser – arbejde, familie, hjem – der normalt følger med et verdsligt liv, og nu lever på almisser i

vandring fra tempel til tempel. *Malanger* ryger ofte en hel del hash, har lange dreadlocks og tunge jernkæder tvundet om kroppen, og *malanger* mødes ofte med lige dele skepsis og ærefrygt. En håndfuld fattige børn fra kvarteret samler sig også ved templet, og en ung fyr, der som barn havde polio, støder til i en hjemmesvejset rullestol, der kører ved hjælp af to håndpedaler. Der er tillige tre yn-



Kokken der tilbereder langar kaldes en langri og han har dagligt gang i de helt store gryder.

gre mænd, der går på universitetet. De er droppet forbi for at "tjekke kulturen ud". En ældre velhavende og velpolstret mand stikker mig sit visitkort, mens han fortæller mig, at han er bilforhandler, og at han jævnligt kommer for at få gode råd af den sufi *pir* (spirituelle guide og leder), der i dag varetager templets funktioner. *Piren* står blandt andet for maduddelingen og han tager imod disciple og andre, der har brug for rådgivning og måske healing. To unge velklædte kvinder, der står lidt afslået og venter på en tallerken *dhal*, en krydret linseret, er netop kommet for at se *piren* med henblik på at få hans hjælp. Denne *pir* ved Shah Kamals tempel hedder Baba Ishaq, og den ene kvinde fortæller mig, at han fra sin (både kødelige og

spirituelle) far ikke blot har "arvet" positionen eller sædet som kustode, men også "usynlige kræfter". For eksempel har Baba Ishaq evnen til at helbrede og velsigne mennesker, og særligt talentfuld er han i forhold til at kurere syge småbørn og velsigne bamløse kvinder, så deres største ønske om et drengebarn kan gå i opfyldelse. Som Shah Kamals nulevende stedfortræder kan Baba Ishaq optegne sit spirituelle stamtræ (*silsila*) gennem en lang række af afdøde sufihelgener helt tilbage til "den største sufi af dem alle", nemlig Profeten Muhammed.

Mad er som bekendt mere end "bare mad". Inden for sydasiatisk sufisme og for de op mod 75% af den pakistanske befolkning på 180 millioner mennesker, der i større

eller mindre grad følger sufismen, er maduddeling eller *langar* overordentlig vigtig. Ved hvert af de utallige sufitempler i Pakistan deles der mad ud, om ikke dagligt, så i det mindste til den årlige festival *urs*, hvor en sufihelgens dødsdag og bryllup med Allah fejres i stor stil: "Det er en del af det daglige system og folk kommer her hver dag", forklarer bilforhandleren mig også og fortsætter, "sufisme er jo ligesom en velfærdsstat". Hvor *langar* har en praktisk funktion som en art folkekøkken, er der også mange andre ting på spil. Antropolog Pnina Werbner beskriver ikke blot *langar* som den mest centrale organiserende faktor omkring helgengravsmiljøer i Sydasi- en, men også som en vedvarende hellig udveksling. Maden, der ud-

deles ved Shah Kamals tempel, er som oftest doneret af Baba Ishaq, der redistribuerer gaver (herunder penge) han har modtaget i taksigelser fra disciple: "Det er ikke en dyr *langar* jeg deler ud her, men jeg giver den med kærlighed (*muhabat*)", fortæller han. Er det ikke Baba Ishaq, der står for maden, er den som regel doneret af en person der, efter at have bedt til sufien Shah Kamal om eksempelvis en søn, en god ægtefælle eller et velbetalt job – og har fået ønsket opfyldt – har forpligtet sig til at uddele *langar*. Maden, der kan være alt fra små hvide sukkerkugler til varme karri- eller risretter, er dermed både en donation til andre mennesker, men også til Gud og til den afdøde, men stadig særdeles nærværende, sufihelgen. Mange disciple giver imidlertid udtryk for, at det de giver bort under alle omstændigheder kommer fra Gud og er alles eje, og med en mine som er det en selvindlysende sandhed, fortæller bilforhandleren mig, at han aldrig deler ud af sin egen lomme: "Der er jo ikke noget af det, jeg har, der tilhører mig alligevel, jeg giver blot noget af det tilbage, som jeg har haft til låns, *alhamdulillah* (takket være Allah)".

Et vigtigt aspekt af *langar* er dermed også, at det er hellig mad, der i sig selv bringer helbredelse og velsignelse (*sawab*) til både den, der distribuerer og til den, der spiser maden. Da jeg over en femmåneders periode i foråret 2009 bedrev feltarbejde ved blandt andet Shah Kamals tempel, fik jeg flere forklaringer på, hvordan dette hang sammen. Den følgende forklaring fik jeg en dag, jeg havde medbragt en stor kase bananer til eftermiddagens *langar*.

Da jeg var i færd med at dele bananerne ud, sagde Baba Ishaq med udelte begejstring, at dem der spiste bananerne ville få *sawab*, velsignelse, mens at jeg, som delte dem ud, fik dobbelt *sawab*. Da jeg spurgte, hvordan det kunne gå til, at de bananer, jeg øjeblikke forinden havde købt i basaren, nu var hellige, svarede han, "Gud kender dine intentioner! Der er folk, der kommer for at blære sig med deres rigdom, men det gennemskuer Gud med det samme. Du bør give uden at forvente noget til gengæld". I dag er det generelt udbredt i Pakistan, at politikere deler *langar* ud til diverse vælgerarrangementer, blandt dem også politikere, der eksempelvis tilhører mere eller mindre radikale islamistiske politiske partier, og som er indædte modstandere af sufismen og sufiers praksisser ved templerne. Hvorvidt en politiker, der offentligt forbinder sig selv med en specifik sufihelgen, er oprigtig eller ej, og hvorvidt en sufi *pir* er "ægte" eller blot tænker på egen vinding, magt og *business* diskuteres ofte livligt over mangan en kop *chai* i Pakistan.

Mad og menneskeheden

Under mit feltarbejde mødte jeg stort set lige så mange definitioner af og holdninger til, hvad sufisme er, som jeg mødte mennesker. Dog var der mindst to aspekter, der ofte gik igen i hver forklaring, nemlig hvordan sufismen er af både "spirituel" og af mere "praktisk" karakter på en og samme tid. En af mine venner fra Lahore, som jævnligt besøger sufitempler – skønt han ikke er en strikt troende muslim og gerne nyder den ved lov forbudte alkohol, når han har held til at få fat på den – sammenfatte-

de en dag, hvad han så som humlen ved sufismen i Pakistan: "Islam blev spredt her i Indien og Pakistan af sufierne. De kom her og prædikede fred og tolerance, de inkorporerede de lokales musik i recitationen af deres digte, de delte mad ud fra deres templer – og det var alt sammen et godt alternativ til hinduernes rigide kastesystem, forstår du? Sufierne forstod, at der ikke er forskel på det materielle og det spirituelle, og de tilbød en løsning på problemer som fattigdom og uretfærdighed. De forstod, at det er muligt at løse den nuværende situation og *samtidig* finde porten til Himmelen".

Overordnet kan en praksis som *langar* altså ikke adskilles fra den mere spirituelle mission, som mange sufertilhængere er på; en mission, der handler om at komme nærmere og ultimativt at opnå direkte kontakt og enhed med det guddommelige. "Folk der deler mad ud gør Gud glad", fortalte Baba Ishaq mig, og mange sufertilhængere gentog ofte, at "Gud elsker mennesker, der elsker mennesker". Man kan med andre ord ikke opnå nærkontakt med det guddommelige alene ved at recitere Allahs navne (*zikh*), sidde og meditere eller danse trancedans; man er som sufi forpligtet på *insaniyat*, der kan oversættes til menneskeheden. Ordet *insaniyat* kommer af *insan*, der betyder menneske, men Baba Ishaq forklarede, at bredt forstået kan *insaniyat* også referere til "kærlighed, fred og tolerance". Dette rammer noget helt centralt i de måder, folk ofte kæder sufisme sammen med altruisme på som en måde, hvorpå man også kan nærme sig Gud. En discipel forklarede: "Man må skære sit selv, begær og ego væk, og så – når man be-



Disse to kvinder ser det som deres pligt dagligt at feje rundt om Shah Kamals grav. De fortæller, at de har fået deres børn og børnebørn af helgenen, så at holde hans grav ren og ryddelig er blot en lille tak.

grænser sit eget selv – så begynder man at tænke på andre og tage sig af andres behov i stedet for sine egne. Og for at kunne gøre det, er den bedste metode at hjælpe menneskeheden. Den praktiske implementering af det ser du på alle templeerne, hvor du kan få langar og gratis lærdom, og hvor hvem som helst respekteres. Helt basalt handler sufisme om tolerance". At dele mad ud er derfor ikke blot en "reciprok teknik" til at få opfyldt bønner og forespørgsler, men det er mindst lige så centralt én blandt flere måder at tydeliggøre og bekæmpe de egennyttige tilbøjeligheder, som alle mennesker uden undtagelse besidder, nemlig de

såkaldte *nafs* såsom grådighed, begær og misundelse. Ved at bekæmpe *nafs* og "elske andre mennesker" har man langt større udsigt til at gøre Gud glad.

For yderligere at kunne forstå hvordan spirituel oplysning hænger sammen med mad, medmenneskelighed og de kerne-sufistiske tanker om fred, kærlighed og tolerance er det kosmologiske koncept om 'altets enhed' (*wahdat ul-wujud*) centralt. Med denne eksistentielle enhed mener sufierne, lidt kort fortalt, at Gud er en del af alt, eller at Gud er i alt; der eksisterer med andre ord intet udover Gud, hvilket også vil sige, at alle mennesker er af Guds essens. I

denne version af sufiernes metafysiske arkitektur ligger der altså en radikal lighedstanke, en idé om, at alle mennesker er ligeværdige medlemmer af en fælles guddommelig menneskehed og uden undtagelse har potentialet til (via korrekt guidning fra en læremester kombineret med megen vedholdende øvelse) at realisere og opleve den guddommelige essens, som ethvert menneske indeholder. Gud er altså ikke absolut transcendent, men immanent i alt hvad han har skabt, som antropologen Katherine Ewing beskriver det. Ellers med en af mine informanternes ord: "Som hvis et DNA inden i mig spurgte: hvem er Baba Sadiq? Ja-



Baba Yunaz, der sidder i midten, anses for at have særlige evner til at velsigne og helbrede mennesker. Han er piren Baba Ishaqs bror.

men, det er jo mig! Den lille del er det hele". Hvis man elsker andre mennesker, elsker man også Gud.

Altets enhed har ikke blot noget med det guddommelige, spirituelle eller esoteriske at gøre, men kan i lige så høj grad siges at indbefatte andre mere materielle, timelige og synlige dimensioner af livet, herunder sociale og økonomiske arenaer. En kongstanke, der ofte blev gentaget af mine informanter, gik netop på, at alle mennesker – uanset religion, køn, velstand, nationalitet og så videre – bør behandles med samme respekt. Sufismen som en form for alternativt samfundssystem søger altså ideelt at udligne social og økonomisk ulig-

hed, i hvert fald ifølge Baba Ishaq, der havde denne kommentar til den globale finanskrisen: "hvis sufierne filosofi havde været implementeret havde vi aldrig haft denne krise. Hele menneskeheden ville jo have delt alle ressourcerne". En kvindelig discipel, der dagligt fejrer rundt om Shah Kamals mausoleum, slog i samme tråd og noget indigneret fast: "Regeringen gør jo ikke noget for at løse de her problemer med fattigdom. Derfor har folk brug for Shah Kamal". Hvor gavmildhed, altruisme og det at behandle andre mennesker med den største respekt og kærlighed er vigtige skridt på en sufithængers sti mod Gud, da man her

gradvist renser sig for *nafs* og andre egotilbøjeligheder, er *langar* så at sige også en slags aktivistisk performance eller demonstration af idealer og visioner om lighed og tolerance.

Pnina Werbner foreslår, at der for sufieme er en absolut parallel mellem makrokosmos og mikrokosmos, hvilket for eksempel også vil sige, at handlinger, der har til hensigt at rengøre kroppen (mikrokosmos) samtidig har en effekt, der leder frem til en dybere erkendelse eller oplevelse af makrokosmos og dets umiddelbart usynlige sfærer. Mange af mine informanter udtrykte en lignende sammenhæng mellem det guddommelige og det

enkelte menneske. Frem for at se sufiernes kosmologi som et afgrænset og sammenhængende (kulturelt/religiøst/spirituelt) hele, som ligger 'bagved' det sufitilhængere gør, så er det kosmologiske – i for eksempel en praksis som *langar* – snarere noget, der skabes og manifesteres i selve maduddelingen. Kosmologien rækker dermed langt ud over et specifikt 'religiøst' domæne, og kommer til syne i mange forskellige handlinger. Dem, der deler mad ud, spiser mad og besøger helgengrave tilvejebringer nogle centrale sufikaliteter som kærlighed og tolerance og potentielt også en guddommelig essens, der så at sige opleves indefra.

Det, sufierne gør i en praksis som *langar*, skal derfor ikke forstås som et "resultat" af en specifik bagvedliggende kosmologi, men som en logik, der går på tværs af domæner og udtrykker sig i handlinger, man ofte ville tænke på som verdslige; fra et kosmologisk perspektiv er der ikke nogen skelnen mellem det konkrete, praktiske og materielle på den ene side og noget esoterisk og guddommeligt på den anden. Samfundet kan i et sufiperspektiv altså forstås i bredest mulige forstand, som noget der både indbefatter en umiddelbar, nuværende og materiel forening af mennesker og en transempirisk trafik i forhold til andre slags væsener eller entiteter (såsom noget guddommeligt og ånder, energier eller helgener).

Altings sammenhæng og resten af Pakistan

Mange af mine informanter mener, at sufismen er en ideel sti ikke blot mod forening med det guddommelige, men også mod et retfærdigt samfund, og mange sufital-

hængere påpeger, hvad de mener er den største forskel mellem en sufi og en lærd og teologisk uddannet *mullah*, der varetager sit daglige arbejde i moskeen. "En *mullah* snakker bare som en papegøje og laver den samme slags gymnastik fem gange om dagen i moskeen, men han er ikke oprigtig. Han har ikke hjertet med i det, han gør det udelukkende som en levevej. Sufierne, de hjælper mennesker", fortalte en sufidiscipel.

Omvendt er der imidlertid ingen tvivl om, at mange *mullaher* og andre pakistanere har et horn i siden på sufierne. Princippet om altets enhed og andre sufitanter og aktiviteter (herunder brugen af spirituel musik og tilbedelse af helgener ved templerne) er alt sammen med til at gøre sufismen kontroversiel i Pakistan. Særligt kontroversielle er de mere ekstatiske praksisser, der blandt nogle – men bestemt ikke alle – sufigrupper involverer brug af hash og trance-dans. Mange modstandere af sufismen, herunder de mere konservative saudiarabisk-inspirerede *Wahabier* (der er at finde i Pakistan som et befolkningsmæssigt mindretal, men dog som en økonomisk velstillet og politisk indflydelsesrig gruppering) og ikke mindst Taliban, kritiserer sufierne for at være polyteistiske (altså for, at de tror på flere guder) og panteistiske (at de anskuer Gud som ét med naturen). I islam er der "kun én Gud, nemlig Gud", og at tilbede afdøde såvel som nulevende helgener og hylde Guds eksistens og tilstedeværelse i hvert enkelt levende væsen er ifølge mange mere ortodokse muslimer blasfemisk og dybt forkasteligt.

En sådan doktrinær og teologisk uenighed har raset i mange mus-

limske samfund i adskillige århundreder, og i Pakistan har udviklingen de seneste år taget en tragisk og konkret vending. Siden 11. september 2001, hvor Pakistan har haft den noget tvivlsomme ære af at være i forreste linie i krigen mod terror, er de ideologiske fronter mellem forskellige muslimske grupperinger blevet trukket skarpt op. I jagten på Taleban sendte den pakistanske regering i foråret 2009 militære styrker ind i Swat-dalen og andre områder i Pakistans nordvestlige grænseprovinc, og i denne forbindelse har regeringen også set igennem fingre med USA's omfattende bombardement med de ubemandede dronefly på pakistansk territorium. I kølvandet på denne intervention har der været et stadigt større antal terrorangreb på regeringsbygninger, men også mod religiøse mindretal (som de omdiskuterede *ahmadiyya*-muslimer og kristne) og på en række større og meget populære sufitempler. Lahore – berømt som Pakistans kulturelle hovedstad, særligt på grund af de mange suffestivaler og templer – har siden 2009 været plaget af en række selvmordsangreb. I juli 2010 blev det største og mest besøgte sufitempel Data Darbar således angrebet, og over 40 mennesker døde og 200 blev såret. At sufitempler angribes på denne måde er for flertallet af pakistanere en stor og væmmelig overraskelse, da sufierne netop forbindes med fred, kærlighed og tolerance.

Sufierne i Pakistan bliver imidlertid ikke kun angrebet, men også bejlet til. Den siddende regering under præsident Zardari (enkemand til Benazir Bhutto der blev dræbt i et attentat i 2007) og forskellige amerikanske organisationer



Hver torsdag aften ved Shah Kamals tempel samles flere hundrede mennesker for at se en gruppe dansere fremføre den timelange ekstatiske dhamal-dans. To trommespillere spiller komplicerede rytme-strukturer på den tøndeformede dhol-tromme.

har siden 2001 søgt at promovere sufismen, da den som det "modsatte" af militant islamisme generelt og Taleban og al-Qaeda i særdeleshed, kan være et muligt alternativ til radikaliserings i Pakistan. Der er dog en udbredt skepsis blandt mine informanter såvel som i den pakistanske presse mod denne form for appel fra regeringens og amerikansk side. USA's militære intervention på pakistansk territorium er noget, som kun de allerfærreste bryder sig om, og mange pakistanere har hverken tillid til regeringen eller til USA's forklaringer om, at de er der for at fremme demokrati. I en diskussion om regeringens og USA's forsøg på at promovere sufiisme som det fredselkende alternativ til ekstremisme havde en af mine venner følgende kommentar: "De gør faktisk tingene mere vanskelige for sufiisme. Sufier har aldrig været sponsorerede af staten, de har altid arbejdet imod staten. Nu, ligesom i

islam, har vi to grupper af sufiere: den ene er statsponsoreret og den anden er de ægte sufiere". Tilbage på Shah Kamals tempel proklamerer Baba Ishaq's lillebror Baba Yunaz, at han ikke er bange for Taleban: "hvis de kommer her jager Shah Kamal dem væk. Det gjorde han også engang med en rig mand, der kom og var arrogant og nægtede at tage sine sko af oppe ved graven. Han blev syg og sidder i dag rullestol". Ligesom folkene ved Shah Kamals tempel næppe vælger at dele mad ud, fordi en altfavnende sufistisk kosmologi "dikterer" det, men snarere er med til at konstituere og skabe de kosmologiske principper i forskellige aktiviteter, er det umiddelbart tvivlsomt, at pakistanske sufitilhængere aktivt vil bakke op om USA's og regeringens initiativ. I første omgang er der dog ingen tvivl om, at man fortsat kan få langar hver dag ved Shah Kamals helgengrav. ■

Forslag til yderligere læsning:

Ewing, K. 1997. *Arguing Sainthood. Modernity, Psychoanalysis, and Islam*. London: Duke University Press.
 Werbner, P. 2003. *Pilgrims of Love: The Anthropology of a Global Sufi Cult*. London: Hurst & Company.

IDA SOFIE MATZEN ER INDSKREVET SOM PH.D.-STUDERENDE VED INSTITUT FOR ANTROPOLOGI I KØBENHAVN OG HENDES STIPENDIUM ER FINANSIERET AF CENTER FOR ADVANCED SECURITY STUDIES (CAST), INSTITUT FOR STATSKUNDSKAB, KØBENHAVN. I HENDES PROJEKT "SPIRITUALITY, POLITICS AND SECURITY IN PAKISTAN: SUFI IMAGINARIES AND COSMOLOGICAL MODES OF SECURITIZATION" BESKÆFTIGER HUN SIG MED SAMMENFALDET MELLEM POLITIK OG SPIRITUALITET INDEN FOR PAKISTANSK SUFISME.

fotos af Rune Selsing og forfatteren

EN KOSMOLOGISK LEJR?

MISTILLID OG MENNESKERETTIGHEDER BLANDT IRAKISKE FLYGTNINGE I DAMASKUS

Hvad vil det sige at være irakisk flygtning i Syrien? Gennem en række eksempler fra mit feltarbejde i 2008, vil jeg i denne artikel vise hvordan sammenhænge mellem fastlåshed og forhandling, flygtning og individ, mistillid og menneskerettigheder udgør en særlig kosmologi. Vi skal møde Tahir, en irakisk familiefar, og være med i praktik hos FN. En 'kosmologi' behøver ikke være religiøs eller magisk, sådan som ordet almindeligvis antyder. Det kan ikke desto mindre være et meget brugbart begreb til at forstå sammenhængen i måder at erfare og være til i verden på.

af THOMAS VLADIMIR BRØND

Tahir sidder overfor mig i gården i 'Masakin Barza I' – et af FN's Flygtningehøjkommissariats (UNHCR) 'Community Service'-centre i Damaskus. Det er her, jeg møder ham, og taler med ham for første gang, omgivet af ventende irakiske flygtninge, der nysgerrigt kigger og lytter med. Senere møder jeg ham i ro og mag under fire øjne på Det Danske Institut i Damaskus. Tahir taler i et lavt og konstant toneleje om livet i Syrien, uden job og uden penge:

"Når du er i et hvilket som helst land, har du brug for mad og tag over hovedet. Min familie er i Irak, her er jeg alene." Tahir's kone og tre børn er flyttet tilbage til Irak. Efter hans søster døde af kræft i Syri-

en, måtte han tage sig af hendes børn, imens hans egen familie flyttede tilbage til hans bror i Irak.

"Nogle gange sidder du bare og ikke har nogle penge – du må have penge," fortsætter han. "Hvad kan du gøre, når du ikke har bygget og etableret dit liv på stabiliteten ved at have et hus og job? Selvfølgelig, du er marginaliseret. Så du lever kun for at få dagen til at gå uden at behøve noget."

Den amerikansk-ledede invasion af Irak i 2003 og efterfølgende borgerkrigs-lignende tilstand har skabt en af verdens største flygtningestrømme. Alene i Syrien opholder der sig i dag omkring en million flygtninge – Tahir er en af dem. Irakeme har ikke ret til at eje jord eller arbejde.

Udsigten til genhusning i et tredjeland er meget ringe. Permanent opholdstilladelse i Syrien er nærmest uopnåelig. Irakemes situation er således karakteriseret ved fastlåshed – en slags permanent undtagelsestilstand med meget begrænsede muligheder for at manøvrere socialt og skabe en normal tilværelse. Uden job, bolig og i manges tilfælde også uden mulighed for uddannelse. Når Tahir forsøger at få dagen til at gå uden at behøve noget, er det således udtryk for elementære og menneskelige behov, som ikke bliver indfriet. Hans fremstilling i 'Masakin Barza I' bliver ikke til i en socialt isoleret monolog, men bliver netop til i et socialt rum med andre flygtninge, jeg selv og FN-medarbejde-



UNHCR

The UN Refugee Agency

المفوضية السامية لشؤون اللاجئين

المدخل الرئيسي

UNHCR MAIN ENTRANCE



re. På denne måde er Tahirs udlægning ikke blot en tilkendegivelse af en tilværelse karakteriseret ved stagnation og passivitet. Det er også udtryk for et aktivt eksistentia-
tialistisk foretagende. Hans engagement er bundet til stedet og de tilstedeværende, som deler fælles historier og erfaringer om krigen i Irak og livet i Syrien. Således udkrystalliseres hans måde at være til på i et engagement, hvor både forhold som er konkret tilstede i situationen, og forhold som ikke er umiddelbart synlige kommer i spil.

Hvordan kan vi forstå Tahirs og andre irakiske flytninges måder at være til på? Hvad vil det sige at være irakisk flytning i Damaskus? Gennem nogle eksempler fra feltar-

bejde i foråret 2008 i Damaskus vil jeg vise, hvordan en særlig kosmologi gør sig gældende for de irakiske flytninge, som jeg mødte. Ved at begribe irakernes tilværelse som en kosmologi kommer sammenhænge til syne, som måske ved første øjekast synes adskilte. Sammenhænge som opfattelser af før og nu, mistilid og menneskerettigheder, flytningen som offer og som agent. Disse sammenhænge kan måske kan give en dybere forståelse af Tahir og andre irakeres kosmologi. For at nærme os denne forståelse, må vi vide mere om Tahir og de andre irakere. Lad os undersøge Tahirs 'før' og den ontologiske krise, som udgør den første antast til Tahirs ændrede kosmologi.

Livets ende

Under mere intime forhold på Det Danske Institut i Damaskus fortæller Tahir om sit liv i Irak inden flugten til Syrien. Denne gang er vi på tomandshånd. Han fortæller om sit hus i Baghdads Mansoor-distrikt, hvor han boede med sin familie; hvert af hans tre børn havde deres eget værelse, hvor de kunne læse lektier, de kunne lege i haven, spille fodbold, besøge venner – livet var "behageligt". Men situationen i Baghdad forværres, og det bliver usikkert at bevæge sig rundt på gaderne. "I alle områder var der kampe og bomber," fortæller Tahir. "Der var et sammenstød mellem regeringshæren og Mehdi-hæren lige udenfor min datters



UNHCR plakat, som hænger i UNHCR-bygningen. UNHCR reception center i Kafer Suseh.

skole." Han fremhæver et andet eksempel: "Vi gik i *suq'en* [handelsgaden] og der eksploderede en bombe. Der var døde og kød overalt og Irak er varmt..." Tahir oplever på denne måde en gradvis erosion af hans hidtidige hverdagsrutiner. Som sunni-muslim bliver hans grønhandel angrebet af Mehdi-hæren. Tahir er overbevist om at Mehdi-hæren troede, at det var ham selv, de havde fået ram på. Han føler sig nødsaget til at flygte med sin familie.

Vi får således et klart billede af "det behagelige liv" i Bagdad, efterfulgt af en forværing af sikkerhedssituationen og endelig truslen mod Tahir selv. Denne udlægning udgør i kronologisk-tidslig forstand hans 'før'. Der sker et radikalt sammenbrud i hans før-tilværelse: "Flygtningen forlader alt, sit hus, sit job, sit land... Det er enden på hans liv." Den stærke metaforik er sående. Men enden på Tahirs liv, det radikale sammenbrud i hans før-tilværelse, er samtidig også et ontologisk sammenbrud. I det øjeblik han beslutter sig for at flygte, bliver Tahir gjort til objekt for andres vilje. Der er tale om et ontologisk sammenbrud hvis vi opfatter ontologi som et begreb, der betegner,

hvad det vil sige at være til i verden. Tahir opfatter den forværrede sikkerhedssituation og truslen mod ham selv som eksterne omstændigheder. Hans egne refleksioner, rutiner og handlinger som indtil nu gav mening til tilværelsen invaderes af en eksternt objektivisering i andres øjne. Den ultimative konsekvens af denne gradvise erosion af hverdagen bliver flugten. Flugten udspringer på denne måde af "eksterne omstændigheder", men bliver i retrospekt en del af Tahirs perspektiv på sig selv. En særlig kosmologi opstår, som på en og samme tid virker fra og på Tahir.

Tahirs "nu" i Damaskus karakteriseres af en række mangler set i forhold til hans normale tilværelse i Irak – uden job, penge, familie og hus. Det er i denne kontekst, at han møder mig først blandt andre flygtninge og FN-medarbejdere og ved senere lejligheder under fire øjne. Det ontologiske sammenbrud giver plads til en ny og anderledes kosmologi. Sammenbruddet affødes af en strukturel årsag – nemlig den borgerkrigs-lignende tilstand i Irak. Men Tahir agerer selv gennem sit eksistentialistiske foretagende – overfor mig alene og i

andres nærvær. Han konstruerer gennem sin tale en bestemt historie om sig selv. En historie, som er et ekko af den internationale diskurs om flygtningen som et eksempel på offer.

Dette skal endelig ikke misforstås – jeg anfægter ikke Tahirs tragedie. Tværtimod. Men trods Tahirs ulykkelige situation er det vigtigt at fremhæve det nødvendige paradoks. Anskuer vi Tahirs fremstilling som et eksistentialistisk foretagende, opretholder han på paradoksalt vis igennem tale sin egen position som det eksemplariske flygtningeoffer. Dette er selvfølgelig helt nødvendigt. Hvis Tahir skal gøre sig forhåbninger om bistand fra UNHCR er han nødsaget til at følge 'spillets regler'. Tahirs tale er måske på den måde en form for kosmologisk forhandling?

I praktik hos UNHCR

Klokken er otte om morgenen. Udenfor UNHCR's hovedkvarter i Damaskus står mindst 500 irakere i kø i den milde forårssol. Den store menneskemængde udenfor hovedkvarteret er et tilbagevendende syn i løbet af mit ophold i Syrien. Et antal bevæbnede vagter i blå



Souq al-Souf ved Det Danske Institut.

Det Danske Institut i Damaskus.

står placeret forskellige steder for at regulere køen af mennesker. Jeg går dog lige igennem til indgangen på den anden side af bygningen, som et velkendt, ikke-irakisk ansigt. Igennem 'bagindgangen', hvor alle de udenlandske og syriske medarbejdere, gæster og praktikanter kommer ind. Jeg løber ind i en ansat, som straks hiver fat i mig og forklarer, at der er hårdt brug for hjælp i 'reception'. Jeg går med hen i modtagelsen, der består af en række skranker med vinduer og en lille lydåbning. Den ansatte undskylder, at han placerer mig i denne situation uden træning. Efter at have overværet hvordan en mere rutineret praktikant ved siden af mig håndterer modtagelsen af flygtninge, går jeg i gang. Vi giver irakerne interviewaftaler til fornyelse af deres flygtningecertifikat – et halvt år ude i fremtiden. Papiret certificerer deres internationale flygtningestatus og giver dem ret til en række ydelser og hjælp fra UNHCR (herunder mad, lægehjælp og juridisk bistand). De får et stempel, så deres certifikat er midlertidigt fornyet indtil datoen for aftalen. Jeg må have givet aftaler til 50-100 mennesker i løbet af den dag. Hver iraker

er forskellig, og på deres flygtningecertifikat kan man se, hvem de er i den pågældende familie. En tørklædeklædt mor, en uden tørklæde, bedstemoderen, familiefaderen, den yngre datter, den ældre søn. Nogle er åbenlyst syge, ryster, andre viser stolte og glade, men samtidig afventende fødselsattester af deres nyfødte frem. Særlige tilfælde, som dem med nyfødte eller syge, får en aftale to måneder frem i tiden. Alle er forskellige individer – men sagsbehandlingen af dem som flygtninge er den samme. En række kriterier skal imødekommes; pas og papirer vises og så får flygtningene en aftale seks måneder senere. Nogle er åbenlyst utilfredse med dette tidsperspektiv – efter at have stået i kø i flere timer, får de en aftale et halvt år ude i fremtiden. "Hvis de begynder at råbe af dig, skal du ikke forsøge at snakke dem til rette – bare kald på vagten," oplyste en af de andre praktikanter. Det blev heldigvis ikke nødvendigt.

En anden praktikant fortæller mig, at jeg bør sidde med ved et interview nedenunder for erfaringens skyld. I bygningens underetage finder man en række interviewrum,

hvor flygtninge bliver interviewet af træned UNHCR-interviewere. Praktikanten fortæller om sit første interview, hvor hun var mistænksom ved alt hvad flygtningen fortalte. Omvendt godtog hun hele historien i sit andet interview: "Det tager tid at blive god til at interviewe," konkluderer hun. Hun fortæller, hvordan hun oplever at flere irakiske kvinder hævder, at deres mænd er savnede, efter at være vendt tilbage til Irak. Hvis deres mænd er savnede, har de ret til mere hjælp fra UNHCR: "Jeg siger ikke at de lyver, men det er bare påfaldende."

Skiftende udsigtspunkter

Denne samling af deltagerobservationer fra min praktik hos UNHCR illustrerer på forskellige måde det spændingsforhold, som afspejles i mødet imellem FN og flygtningene. Køen af flygtninge reproducerer medierepræsentationer af flygtninge-arketyperne – 'flygtninge-mand', 'flygtninge-kvinde', 'flygtninge-barn'. Individuelle unika udviskes og absorberes i denne umådelige flygtningestrøm. Den smalle lydåbning i skranken repræsenterer på slående vis en lil-



UNHCR reception center i Kafer Suseh.

le mulighed for, at hver enkelt flygtning kan genskabe sig som individ med særegne træk.

På denne måde kommer irakerne til syne som individer for et kort øjeblik. En aftale et halvt år ude i fremtiden, et stempel og en afvisning af eventuelle andre spørgsmål effektueres i dette korte øjeblik. Herefter falder individet tilbage i flygtningestrømmen. Tekniske procedurer, bureaukratiske rationaler overtrumfer særegne træk og individuelle behov.

Både Tahir og mine andre informanter, som jeg interviewede over flere omgange, gav alle udtryk for dyb mistillid til FN-systemet. De gav udtryk for frustration over, at

UNHCR ikke hjalp i højere grad end de gjorde. Det var også en udbredt opfattelse, at hvis der havde været irakere ansat, ville de bedre kunne forstå deres landsmænds situation. En anden informant beklagede, hvad han opfattede som forskelsbehandling af irakere i sammenligning med somaliske flygtninge. En gennemgribende agiterende bevidsthedstilstand og mistillid overfor UNHCR var helt tydelig. Men som vi så i samlingen af deltagerobservationer, findes den selv samme mistillid på den anden side af skranken – nemlig hos UNHCR: Rådet fra praktikanten om at tilkalde vagten, formaningen om at det tager tid at blive god til at inter-

viewe, det 'påfaldende' ved, at irakiske kvinder meldte deres mænd savnede; alle disse er eksempler på en gennemgribende mistillid.

Mistilliden er således gensidig og forhandles mellem irakere og UNHCR-medarbejdere. Ved at skifte imellem deres forskellige udsigtspunkter, kommer kosmologien endnu mere til syne. Tahirs kosmologi er altså ikke kun en slags kombination af de eksterne omstændigheder og hans aktive fortælling om sin fortid. Kosmologien konstitueres også af forhandling og mistillid, hvor arketyper og individer kommer til syne og falder bort.

Løgne, der regerer menneskeheden

Da jeg som praktikant for UNHCR gav aftaler til fornyelse af flygtningecertifikat et halvt år ude i fremtiden og i øvrigt afviste andre spørgsmål fra irakerne, skete det naturligvis som en teknisk-bureaukratisk-rationel nødvendighed. At håndtere flygtninge i enorme antal med begrænsede midler er en vanskelig 'kapacitetsudfordring' (for at sige det mildt). UNHCR opererer i sidste ende på basis af bidrag fra medlemslandene, og har mandat som repræsentant for det internationale samfund til at håndtere verdens flygtningeproblemer. Dette sker bl.a. på baggrund af FNs charter, herunder ikke mindst de universelle, til alle tider og for alle kulturer bindende menneskerettigheder. Men bagved kapacitetsproblemer, tekniske procedurer og vedtagne charter findes også en række rationale. Måske kan der være tale om, at menneskerettigheder som "kosmologiske kræfter" er på spil hos irakerne?

Gennem UNHCR skulle de universelle menneskerettigheder garantere irakiske flygtninge en anstændig tilværelse. I stedet finder vi tekniske kapacitetsproblemer og en omnipotent mistillid. En af mine informanter udtrykte på slående vis, hvordan illusionen om universelle menneskerettigheder falder sammen. Jeg spurgte ham, hvad han tænkte om sit flygtningecertifikat:

"Andre steder i verden, i USA og... ville det her [flygtningecertifikatet] garantere opretholdelsen af menneskerettigheder. Men her i Syrien – her er der ikke nogen rettigheder eller beskyttelse. (...) Hvad jeg tænker om det? Jeg tænker, at det er en løgn,

som regerer menneskeheden."

Kosmologi

På denne måde kan menneskerettigheder som ideer være ganske effektfulde – de skaber nemlig forventninger om et garanteret anstændigt liv, som ikke bliver indfriet. Livet kommer til at handle om at få dagen til at gå uden at behøve noget. Desillusionering og mistillid er de primære konsekvenser som muliggøres af irakernes særlige kosmologi.

Kosmologi-begrebet hjælper os til at forstå Tahir og andre irakere situation som flygtninge. De er på samme tid ofre og agenter. Ofre for eksterne omskændigheder, men agenter ved aktivt at forhandle og navigere i verden. Kosmologien opstår ud af et radikalt ontologisk sammenbrud – ligesom i Tahirs tilfælde. Hittidige måder at navigere i verden er ikke længere gangbare og kosmologien ændrer sig. Sammenhængen mellem hans "før" i Bagdad og hans "nu" i Damaskus giver en tidslig dimension til kosmologien. I forsøget på at ændre fastlåste uindfrie behov, forhandler irakiske flygtninge aktivt med deres omgivelser. De er altså ikke kun ofre, men også handlende individer. På denne måde finder en kosmologisk forhandling sted, hvor flygtningene anvender deres flygtningestatus i forsøget på at ændre deres situation. Men netop ved at 'spille med' opretholdes den særlige kosmologi på paradoksalt vis. En konstant vekselvirkning finder således sted imellem fastlåshed og forhandling, imellem flygtningen som arketype og som individ. Måske kan man sige, at de irakiske flygtninge jeg mødte i 2008

bebor en særlig kosmologisk lejr. Den ligner ikke flygtningelejre som vi kender dem karakteriseret ved blafrende telte i en af verdens udørkener. Men den er på sin vis alligevel geografisk gennem irakernes fysiske tilstedeværelse. Tahir er på denne måde selv den kosmologiske lejr. Andre, som UNHCR-medarbejderne og universelle menneskerettigheder bidrager også til lejren. En lejr, som er lige så meget et billede på, hvad det vil sige at være irakisk flygtning i Damaskus. ■

Forslag til videre læsning:

Agamben, Giorgio:
Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life, Stanford University Press 1998.

Asad, Talal:

What Might an Anthropology of Secularism Look Like?

I: Formations of the Secular, Stanford, University of California 2003

De Castro, Eduardo V.:

The Crystal Forest: Notes on the Ontology of Amazonian Spirits, *Inner Asia: Special Issue: Perspectivism* 9 (2), 2007

THOMAS VLADIMIR BRØND ER SPECIALESTUDERENDE I ARABISK OG MELLEMLØSTUDIER VED CARSTEN NIEBUHR AFDELINGEN, KØBENHAVNS UNIVERSITET. FELTARBEJDET I SYRIEN UDGJORDE GRUNDLAGET FOR HANS BA-PROJEKT "LEJR OG UNDTAGELSE – EN EKSISTENTIALISTISK ANTROPOLOGISK ANALYSE AF IRAKISKE FLYGTNINGES TILVÆRELSE I DAMASKUS". HAN SKRIVER I ØJEBLIKKET SPECIALE OM ISLAMISKE BEVÆGELSER OG STATEN I SYRIEN.

alle fotos af forfatteren

REVOLUTION SOM KOSMOLOGISK BEGIVENHED

Bisjkek, Kirgisistan, viste d. 8. april 2010 sårene efter den blodige magtovertagelse dagen forinden og nattens udbredte uroligheder, plyndringer og vandalisme. Skudhuller, afbrændte biler, plyndrede butikker, glasskår, ulmende røgskyer, blodpletter på asfalten omgivet af blomsterkranse og sørgende folk præger stadig min og mange andres erindringer om begivenhederne. Her følger en beretning om, hvordan kosmologi kan være med til at skabe mening i en tilsyneladende meningsløs begivenhed.

af MADS ØSTERGAARD

Alerede tidligt om morgenen begyndte de første sms'er at bippe ind på min mobiltelefon, der alle kunne berette om rygterne om en demonstration i Bisjkek. I sig selv ikke noget ekstraordinært. Demonstrationer er ikke et ukendt fænomen i Kirgisistan, og kædebeskeder spreder rygter og fakta ukritisk mellem hinanden. Der var ikke nogle tegn på, at jeg ikke skulle kunne gennemføre dagens feltarbejde som planlagt. Derfor mødtes jeg med en gruppe lokale antropologer for derefter at tage på universitet for sammen med min oversætter at planlægge et interview. Det blev

imidtødt hurtigt åbenlyst, at der ikke var en normal dag i vente. Universitetet blev lukket, alle bedt om at tage hjem, udenfor kørte lange kolonner af busser med soldater mod centrum, og telefonnettet blev lukket ned. Larmen fra Ala-Too, den centrale plads foran præsidentpaladset, var ildevarslende; eksplosioner og maskingeværskud overdøvede med mellemrum lyden af en råbende menneskemængde. På Ala-Too var flere tusinde samlet i et forsøg på at indtage præsidentpaladset. Menneskemængden bevægede sig i kaotiske bølger frem og tilbage. Folk maste sig frem mod

paladset, når nye demonstranter ankom på lastbiler, lastbiler der blev brugt som rambukke mod paladset og derefter antændt. Samtidigt flygtede andre bølger af folk væk fra skudsalerne fra paladset. Og atter andre kæmpede sig hen mod de grupper af soldater, der stadig befandt sig i gademe, for at komme i kamp med dem. Alt var kaos, og jeg måtte hele tiden orientere mig for ikke uforvarende at havne midt i kampe mellem soldater og demonstranter, eller blive offer for tåregasbomber, eksploderende biler eller skudsaler fra paladset.

Tåregassen og en voksende er-



Lastbiler blev brugt som rambukke mod præsidentpaladset og derefter antændt.

kendelse af omfanget af demonstrationen tvang mig og mange andre længere væk fra begivenhederne. Herfra sympatiserede vi på hver vores stille facon med demonstrationen.

Tengrianitet

Denne artikel vil præsentere, hvorledes to personer, Bakyt og Sultan, som jeg havde tæt tilknytning til under mit feltarbejde, analyserer den voldelige revolution. En analyse, der tager en old-tyrkisk kosmologi, som sit udgangspunkt, og som giver en højst overraskende vurdering af de politiske omvæltninger.

Mit feltarbejde drejede sig om tengrianitet, på kirgisisk *tengirchilik*, og hvorledes denne pre-islamiske kosmologi, der er tæt beslægtet med shamanisme og animisme, har betydning for moderne kirgisere. Tengrianitet var oprindeligt en himmelkult (*teng* er betegnelsen for himlen, både den synlige blå himmel og guddommen 'Himmel'), en kosmologi om harmoni mellem universets enkelte dele. Tengrianitet beskrives ofte som betydende 'lighed', på samme måde som kristne kan beskrive kristendom som 'kærlighed'. Ifølge mine informanter afspejledes denne harmoni og

lighed tidligere i den sociale organisation og livsførelse, hvor mennesket anerkendte sin position i naturen og ikke over naturen, men med den historiske udvikling og fremkomsten af dogmatisk religion, socialt hierarki, kapitalisme og antropocentrisme er harmonien og ligheden forsvundet. Moderne tengrianitter i Kirgisistan mener, at den kosmologiske visdom om lighed er indlejret i kirgisiske traditioner, skikke og sprog. Der påhviler således kirgiserne en særlig forpligtelse til at bevare deres traditioner for derigennem at bevare viden om den kosmiske harmoni.



Folk stimler sammen foran præsidentpaladset og mindes de døde og dræbte ved revolutionen.

For Bakyt og Sultan drejede revolutionen sig ikke primært om politiske magtkampe, uretfærdighed eller manglende basale samfundsrættigheder, men derimod om selve den kirgisiske ånd og sjæl. Jeg vil argumentere for, at de foretager en 'kosmologisering', hvormed kosmologien ikke blot er en baggrund, som begivenheder tolkes ud fra, men hvor det er begivenheden, der gør kosmologien meningsfuld. Først når kosmologien aktualiseres i en konkret handling, som en revolution, kan kosmologien skabe mening. På den måde repræsenterer revolution ikke længere et brud eller en forandring, men tværtimod en fortsættelse af noget bestående. Revolutionen var en kosmologisk

begivenhed, hvis betydning rækker ud over tid og sted. En begivenhed hvor fortid, nutid og fremtid kombineres i lige grad, og hvor 'her' og 'der' ikke længere er klart adskilte.

Revolutionen - en verdenskrise

Dagen efter revolutionen var Bisjkek præget af gårsdagens begivenheder og den følgende nats udbredte plyndringer og brande. På Ala-Too stimlede folk endnu engang sammen. Denne gang i chok og sorg over de voldelige begivenheder, der kostede over 80 mennesker livet. På pladsen mødte jeg Sultan stående med stort flag prydet med en regnbue og en due.

Sultan var, modsat mange andre

på denne dag, i højt humør og hilste alle med et 'tillykke med revolutionen'. For ham var revolutionen et udtryk for en dybere, global, systemisk krise. En menneskehedens krise. Kosmos giver aktivt tegn til mennesket, eksempelvis i form af den globale opvarmning og den finansielle krise, om denne systemiske krise og fortæller os, at kapitalisme og individualisme kun medfører ulighed og uretfærdighed. Også Kirgisistan havde adopteret kapitalismen siden uafhængigheden i 1991 og dermed glemt og negligeret folkets egen erfaring og tradition. Det moderne menneskes livsform og livsanskuelse er uforenelig med den harmoniske urtilstand i tengrianitet, og siden tengrianitet er bibeholdt i kirgisisk

sprog og kultur, var det for Sultan naturligt, at et sammenstød ville ske netop i Kirgisistan. Kirgisere har en indlejret forståelse for harmoni mellem universets enkelte dele og reagerer derfor instinktivt når de møder uretfærdighed og ulighed.

Sultan fandt tre primære ting i sine analyser af revolutionen: a) Revolutionen skyldtes en adoption af falske værdier på bekostning af traditionelle kirgisiske værdier og har dermed ført til et tab af tradition. b) Tab af tradition kan imidlertid aldrig være fuldstændig, idet tengrianitet ligger essentielt i det at være kirgisere. Derfor reagerede kirgisere på de falske værdier. c) Revolutionen var en ubevidst erkendelse fra kirgisernes side om, at menneskeheden redning ligger i udfoldelsen af kirgisiske traditioner og den visdom, som de repræsenterer.

Derfor er den kirgisiske revolution, som kosmologisk begivenhed, ikke blot et kirgisisk anliggende, men et tegn til hele verden om, at en radikal omlægning af verdensordenen er menneskets eneste redning.

Kut Ordo – mulighedernes tempel

En anden, men nært beslægtet, fortolkning af revolutionen blev præsenteret for mig af Bakyt fra landets eneste tengrianitiske tempel, *Kut Ordo*. Kut kan oversættes til en række ord såsom 'talent', 'mulighed', 'overflod', og Ordo til 'sted'. Templet blev grundlagt i 2007 af to brødre, der i en *ayan*, åbenbaring fra gud, modtog besked om at oprette *Kut Ordo*. Templet har dagligt cirka 50 besøgende og er placeret i en af de fattigere bydele i Bisjkek på en almindelig beboelsesgrund. Den høje, murede indhegning og den tunge jempport går i ét med omgivelserne, og det eneste synlige tegn

på, at her ligger et tempel er flaget, som vejrer fra flagstangen. Flaget er himmelblåt, med et bjerg i centrum og solen øverst ud fra hvis stråler religiøse symboler udgår. Det kristne kors, den muslimske halvmåne, det buddhistiske hjul, det hinduistiske 'Om', Yin og yang cirklen, svastikakorsene med flere. Symbolikken er, at himlen (*teng*) er altings ophav. Tengrianitet er således den harmoniske, kosmiske urtilstand, som religioner udspringer af. Religion er et redskab, som kan lede mennesket tilbage til den oprindelige harmoni, men hvis ultimative rolle er at underminere sig selv. Tengrianitter er meget bevidste om ikke at definere tengrianitet som religion, men derimod som et livssyn og en livsførelse, der ophæver dikotomien mellem gud og verden, mellem kroppen og sjælen, mellem mennesket og naturen.

Inde bag den høje indhegning findes en *boz uj*, et kirgisisk filttelt, som de kirgisiske nomader benyttede, når de drev deres flokke af får og heste rundt. Teltet udgør tempelrummet. På denne måde er tengrianitet også en helliggørelse af kirgisiske traditioner. Samtaler, bønner, sange på kirgisisk i en *boz uj* omgivet af traditionelt håndværk er således de hellige handlinger, som foregår i templet. En *boz uj* er rund, lavet af filt på et skelet af træ. Øverst oppe er *tunduk*, som er den centrale konstruktion, idet den holder *boz uj'en* sammen. *Tunduk* har en stor symbolsk betydning for kirgisere som et symbol på frihed, både frihed som en uafhængig, selvstændig nation og friheden i livet på steppen. Traditionelle kirgisiske filttæpper, *shyrdak*, ligger på gulvet i *Kut Ordo*. En *shyrdaks* mønster følger bestemte regler med bånd som komplimenterer hinanden: En illu-

stration af sammenhæng mellem den fysiske verden og den spirituelle verden, mellem to mennesker, mellem godt og ondt, mellem Kirgisistan og verden. En visuel fremstilling af enhed og harmoni. Desuden hænger der to flag, ét blåt illustrerende solen, bjerget og vandet og ét hvidt, der viser en *tunduk* udformet som en sol og omgivet af harmoniske cirkler i regnbuens farver. Et bord strækker sig som en hestesko rundt i teltet fyldt med nødder, frugt, brød, smør, slik, kød, fedt, sukker og te.

Templet er som alle disse telte inddelt i en familieside for kvinder og børn til højre for indgangen og en mandside til venstre. Folk sidder med ryggen mod væggen og kigger mod centrum med udsyn til *tunduk*. Ældre og ærede gæster får hæderspladserne længst væk fra indgangen. Umiddelbart inden for døren til højre er en vandhane. Vandet er fra den almindelige offentlige vandforsyning i byen, men på grund af de fysiske omgivelser, bønnerne der bliver bedt, de gode tanker der bliver tænkt, og de traditioner der udfoldes i *Kut Ordo*, besidder vandet kosmisk energi. Et glas vand er altid det første man tilbydes, når man ankommer til templet.

Templet som kosmologi

Centralt i tankegangen bag templet ligger energistrømninger. Ren, kosmisk energi strømmer fra himlen. Alting på jorden såsom bjerge, klipper, træer, dyr og mennesker, absorberer denne kosmiske energi og genradierer den ud i verden, hvor den til sidst returnerer til himlen. På denne måde eksisterer en cirkulation af energi fra himlen til jorden og tilbage. Denne energi stammer fra forfædrene, da forfædrenes ånder menes at bebo



På pilgrimsfærd til hellige steder er det almindeligt at dele et måltid mad.

himlen. Mennesket optager en større mængde energi i en større koncentration og forstærker dermed cirkulationen ved at gøre gode geminger og udleve kirgisiske traditioner. En stærk og frit flydende cirkulation af kosmisk energi sikrer harmoni, idet den sikrer, at forfædrenes visdom indlejres i dagligdags praksis.

Bakyt fortæller, hvorledes en *tunduk* er exceptionel til at tiltrække kosmisk energi, på samme måde som en *Ak-kalpak*, en traditionel kirgisisk filthat, sikrer tilstrømning af energi til hovedet. Kosmisk energi er således en essentiel part i kirgisernes traditionelle levevis. Med andre ord, *Kut Ordo* er tengrianitet.

En anden fundamental grundantagelse i *Kut Ordo* er, at det kirgisiske folk er ekstraordinært, helligt og besidder et talent (*kut*). Tengrianitet er universel, men kun kirgiserne er i stand til at aktualisere den og omsætte den til konkret handling og dermed sikre, at den er meningsfuld. Dette talent kaldes

ofte *Kyrgyzchilik*, kirgisiskhed. For at frigive dette talent kræves der ren, kosmisk energi. Men talentet kan også være en forbandelse, for i tilfælde af, at det undertrykkes fører det til lidelse og bekymring. Mange besøgende til templet kommer med det formål at frigive deres talent, fordi de lider af fysiske eller psykiske lidelser. Disse lidelser kan forklares ved en manglende gennemstrømning af kosmisk energi på grund af negligering eller underkendelse af kirgisiske traditioner. Konsekvensen af den kirgisiske stats negligering af kirgisisk tradition og praksis blev åbenbart på revolutionsdagen.

Kut Ordo og revolutionen

Ligesom Sultan mener Bakyt, revolutionen var en konsekvens af en undertrykkelse af kirgisiske traditioner. For Bakyt har denne ignorance ikke blot ført til lidelse, men Kirgisistans *kut* (talent) har været brugt på at gøre andre folk og traditioner stærke, hvorved menneskets mulig-

hed for opnåelse af harmoni er blevet yderligere undermineret. Bakyt forklarede: "Der er energi og potentiale i kirgisiske ord. Kirgiseme gjorde russerne stærke ved at kalde dem 'mægtige Rusland', vi har gjort Kina stort ved at kalde dem 'mægtige Kina.' Ved at læse Koranen, gør vi araberne rige. Nu er det tid for kirgiseme at tænke på dem selv. Derfor siger vi nu 'mægtige Kirgisistan'". Kirgisistan er verdens forbindelse med den oprindelige harmoni, idet enhver kirgisisk handling udtrykker en kosmologisk visdom om gud, mennesket og verden. Ovennævnte citat understreger en opfattelse af, hvordan det kirgisiske sprog frembringer det udtalte. Dette er kirgisernes *kut*. Derfor er en bøn fremsagt på kirgisisk en direkte forbindelse med *Teng*, og dermed er det ikke muligt at adskille gud og mennesket. Og derfor er et slidt filttejt et tempel.

Et kirgisisk fokus på Kirgisistan er vigtigt for hele verden, idet menneskeheden afhænger af Kirgisistan og



Bøn til Tengir på forårsjævndøgn.

kirgisernes talent. Nogle dage efter revolutionen forklarede Bakyt mig, hvordan verden afhænger af Kirgisistan. Efter den blodige revolution i april 2010 skete en række katastrofer rundt i verden: uroligheder i Thailand (april), flystyrt i Polen (10. april), jordskælv i Kina (13. april), og vulkanudbrud på Island (14. april). Alle disse begivenheder, forklarede Bakyt, var en direkte konsekvens af revolutionen i Kirgisistan. Når Kirgisistan lider, lider hele menneskeheden. Det er derfor, forklarede han videre, strengt nødvendigt at starte en lignende proces men med positivt fortegn. Bakyt appellerede til oprettelse af et lige og retfærdigt samfund i Kirgisistan funderet på visdommen fra forfædrene. "Kirgisistans nye forfatning vil ikke fungere, indtil folk kender *tengirchilik* og *kyrgyzchilik*, og hvis *tengirchilik* ikke anerkendes af folket, så vil det kirgisiske folk lide."

For Bakyt var revolutionen en indikation på, at kirgisere havde erkendt dette ansvar. Folk blev be-

vidste om det forfejlede i at kopiere en vestlig model, som kun førte til uretfærdighed og ulighed. I revolutionen erfarede kirgisere hvad lighed er, hvad tengrianitet er, hvad kirgisiskhed er. Derfor er revolutionen meningsfuld. For Bakyt var revolutionen det første tegn på en ny verdensorden. En orden bygget på tengrianitet. "Kirgisistan er en unik nation. Nu vil den skjulte evne i kirgisernes blod udfolde sig. Menneskeheden vil træde ind i en ny verden. Den verden som er styret af rationalitet vil ende og en ny verden styret af energi og talent vil komme."

Hvad Bakyt og Sultan gjorde var at 'kosmologisere' revolutionen. På denne måde konstituerer den kosmologiske begivenhed en forståelse, hvor en umiddelbar pludselig og lokal begivenhed som revolutionen har mening og betydning ud over den umiddelbare tidslige og rumlige forankring. Revolutionen skete på baggrund af et tab af noget for-

tidigt, men ligeledes på baggrund af en fremtidig mulighed. På samme måde udtrykte revolutionen både noget specifikt kirgisisk og noget alment menneskeligt. På denne måde medvirker kosmologi til, at netop en udvikling i tid og en bevægelse over rum er det, som forankrer mennesket. ■

Forslag til videre læsning:

Aitpaeva, Gulnara; Egemberdieva, Aida: Sacred Sites of Ysyk-köl: Spiritual Power, pilgrimage, and art, Aigine Research Center 2009

Internetside: www.tk.aigine.kg en side hvor eksempler på traditionel kirgisisk viden er indsamlet og udgivet. Blandt andet om *Kyrgyzchilik* og *Tengirchilik*

MADS ØSTERGAARD ER PH.D.-STUDERENDE VED AFDELING FOR ANTROPOLOGI OG ETNOGRAFI PÅ AARHUS UNIVERSITET. GENNEMFØRTE FELTARBEJDE I KIRGISISTAN FRA SEPTEMBER 2009 TIL JULI 2010.

alle fotos af forfatteren

PRATAPS FREMTID OG AJAYS REVOLUTION

DEN MAOISTISKE TRÆNINGSSLEJR SOM KOSMOLOGI I NEPAL

Hvad betyder det at være revolutionær i dagens Nepal, hvor en skrøbelig våbenhvile fra 2006 har afløst en 10 år lang konflikt mellem Maoisterne og regeringen? Siden overgangen til demokrati har Maoistbevægelsen rekrutteret titusindevis til deres nye ungdomsbevægelse for at fortsætte deres kamp om et Nepal uden diskrimination af kvinder, etniske minoriteter og lavkaster. De unge medlemmer bliver ikke blot del af et politisk parti, men træder ind i en kosmologi, der baserer sig på deres nye hverdag i en lejr, hvor de både lever og arbejder. I denne artikel diskuterer jeg, hvad det betyder for Pratap at blive partikadre, og hvorledes livet i en lejr bliver en form for kosmologi, der gør det svært for Pratap at forblive Pratap.

af DAN V. HIRSLUND

Pratap bliver til Ajay

Pratap er 18 år, da jeg møder ham i Kathmandu som medlem af det Nepalesiske Maoistparti. Han er vokset op i en lille landsby i det sydlige Nepal en times gang fra den nærmeste vej, hvor familierne bor spredt i små hytter. Den lerede jord er stærkt rød, og man skal ikke opholde sig længe der, før ens fødder er dækket af det gyldne, tørre mudder. Pratap er den ældste søn i et hushold med fire småsøskende og to ældre søstre; han gik ud af femte klasse for at hjælpe til i huset med at hente brænde og passe dy-

rene og marken. Sammen med et par ældre familiemedlemmer fra landsbyen tog han til hovedstaden Kathmandu, da han var 16, hvor han fik job i en af de mange små privatejede fabrikker, der laver møbler eller producerer tøj i udkanten af byen. Disse fabrikker ligner blot normale huse, men indendørs er underetagen lavet om til systue, og overetagen fungerer som fælles soverum, så migranterne bor og arbejder samme sted.

I løbet af de følgende to år efter ankomsten til Kathmandu får Pratap jævnligt besøg af medlemmer fra

Maoistpartiet, der fortæller ham om den igangværende revolution og vigtigheden af at bekæmpe de undertrykkende strukturer i det nepalesiske samfund. Han deltager også i nogle af partiets større demonstrationer, og da flere af hans venner fra landsbyen allerede er blevet medlemmer af partiet og fortæller ham om, hvorfor politik er så vigtigt, beslutter han sig for at forlade sit job (og sin bolig) på tøjfabrikken for også at blive fuldtidsmedlem af Maoistpartiet. Som Pratap forklarede:

Mange folk har været undertrykt og lider virkelig, og for at frigøre disse folk



Demonstration i Kathmandu; et af de typiske aktiviteter de politiske kræfter i YGL deltager i.

har jeg forstået at Maoisterne er det eneste parti der kæmper for dem, og det er derfor jeg kom her [...] jeg spurgte mig selv: "Hvorfor skal jeg ikke bidrage? Mit bidrag kan også gøre en forskel [...] Hvis unge som os ikke bliver medlemmer, hvem gør det så?"

Maoisternes revolution

Alle nye medlemmer af Maoistpartiet skal have sig et partinavn, som erstatter deres civile navn. Så Pratap hedder nu Ajay, som betyder den uovervindelige; meget passende eftersom han er blevet en kriger i en kommunistisk bevægelse

og skal beskytte sig selv mod alle sine nye klasse-mæssige og politiske fjender. Det Nepalesiske Maoistparti har været engageret i et væbnet opgør med den nepalesiske stat fra 1996 til 2006, en 'Folkets Krig' baseret på Mao Tse-Tungs principper om at mobilisere den undertrykte majoritet i kampen mod de undertrykkende klasser og deres statsstrukturer. I Nepal, der historisk er et landbrugsland med en høj grad af kaste-baseret ulighed og en stor social, politisk og økonomisk afstand mellem by og land, har denne revolutio-

nære strategi været særdeles succesfuld. I det første landsdækkende valg efter konflikten i april 2008 blev Maoistpartiet således den primære vinder, og lederen Pushpa Kamal Dahal (kendt som 'Prachanda') kunne gå fra at være guerillaleder til at blive statsminister i den nye regering.

Set fra et vestligt synspunkt er denne fredelige overgang fra væbnet opgør til en demokratisk styreform med tilhørende fredsaftale en ren succeshistorie, og det internationale samfund har også været hurtigt til at støtte overgangs-



Prataps mor og lillesøster i landsbyen i kokkenafdelingen af den lille hytte.



Pratap sammen med sine søskende i landsbyen.

fasen og demokratiseringsprocessen både med nye udviklingsprojekter, monitorering af freden og specifik støtte til reformation af staten, herunder forfatningen af en ny grundlov. Men fra et revolutionært Maoistisk synspunkt er udviklingen mere problematisk, da målet for partiet hverken er et parlamentarisk demokrati efter vestligt forbillede, eller 'fred' i den ditto vestlige forståelse som fraværet af ikke-stats sanktioneret vold, eftersom begge dele anses for at (kunne) fastholde elitens undertrykkelse af majoriteten. I stedet fremhæver Maoisterne, at de ønsker et "Nyt Demokrati" baseret på en koalition af klasser, der alle kæmper mod den elitære og imperiale magtorden under ledelse af "Folkets Parti". Maoisterne ønsker ikke 'reformation' men 'transformation' og i deres øjne er revolutionen derfor langt fra fuldført.

Ajays nye liv

Det er derfor, Pratap er blevet til Ajay, en kriger med en krigers

navn. Under Folkets Krig havde Maoisterne deres egen hær, PLA (People's Liberation Army), som i forbindelse med fredsprocessen har fået frataget deres våben og opholder sig i lejre overvåget af FN i forskellige dele af landet. Men Maoisterne havde stadigvæk brug for en fælles front, der kunne sikre at revolutionen ikke gik i stå i den prækære politiserede periode, og de oprettede derfor Young Communist League (YCL) i december 2006 som en "militaristisk" ungdomsorganisation, der kunne fortsætte den vigtige kamp mod undertrykkelse og for en "folkets revolution". Ifølge en af partiets distriktsledere er YCL det 21. århundredes hær, der i modsætning til en traditionel hær undlader at bære uniform og bor blandt folket, og som er udviklet som en politisk organisation med militære karakteristika. Ajay fungerer derfor ikke blot som et nyt navn for den revolutionære kriger, men ligeledes som et dæknavn i en organisation, der har levet i skjul i et årti, og som skal

være parat til at skifte strategi tilbage til væbnet kamp for at fortsætte revolutionen.

Ajay har ikke blot skiftet navn, hans liv har også skiftet karakter; han bor nu i et kollektiv med 25 andre, hvor han læser om politik, studerer ideologi og deltager i partiets mangeartede programmer. Der findes to slags medlemmer, eller *partikadrer*, i Maoistpartiet: dem der bor i deres egne hjem, men kommer når de bliver kaldet, og så fuldtidskadrer som Ajay, der helt opgiver deres civile liv og dedikerer al deres tid til partiet. Fuldtidskadrer modtager en symbolsk månedlig betaling på 500 rupees (svarende til 35 kr.) for dette 'arbejde', men heraf skal de selv betale for sæbe, tandbørste og -pasta samt vaske-middel. Til sammenligning tjente Ajay månedligt mellem 2500 og 3500 rupees (150-200 kr.) på tøjfabrikken, og havde derfor mulighed for at spare op.

Arbejderens liv med et fokus på penge, hårdt arbejde og investering i fremtiden er blevet udskiftet med



Fællesspisning i YCL leiren. Et af de eneste tidspunkter hvor hele flokken er samlet.



Madlavning er en af de grundlæggende huslige opgaver kadrene har ansvar for.

en kollektiv livsstil, en ny uddannelse og en 24-timers beredvillighed til at udføre partiets ordrer. Med dette skift i Ajays hverdagsliv følger også et skift i hans perspektiv på sig selv og fremtiden: Fra primært at handle om at skabe individuel succes og opnå status, er han blevet del af et fællesskab, der ser sig selv som forkæmpere for undertryktes rettigheder og garant for et nyt og bedre Nepal.

Selvom Ajays liv som kadre skaber en følelse af, at han bidrager til en større kulturkamp, spenderer han de fleste dage inden for rammerne af det fælles kollektiv. De revolutionære mål kan derfor synes lidt fjerne fra hverdagen i kollektivet – for hvordan kæmper man på de undertryktes vegne ved at se fjenssyn, gøre rent og lave mad, som tilsammen udgør størstedelen af det, partikadrene får tiden til at gå med? Da jeg spørger Ajay, hvad hans rolle i YCL er, svarer han alligevel med en overraskende sikkerhed: "at lære om rengøring og politik og for at frigøre proletariatet!"

Fra søn til kadre

For at forstå den kulturelle signifikans af Ajays skift til et liv som kadre må vi starte med et besøg hos Prataps mor – for i landsbyen bliver han stadigvæk kaldt Pratap. "Jeg græd over ham. I lang tid", siger hun smilende, mens hun serverer mig endnu en varm *raksi*, en populær hjemmelavet hirsesnaps, der bløder både ganen og tungen op. Det er tidlig morgen, og jeg sidder på en af hyttens to senge, mens dagens første solstråler kaster lange arme ind gennem træværkets centimeterstore sprækker. "Da hans ældre mandlige familiemedlemmer (*dai*) kom tilbage fra Kathmandu uden ham, blev jeg så gal at jeg kunne have slået dem." Hun propper et friskt stykke træ på bålet i køkkenhjørnet og undlader at uddybe sin udtalelse. Som den ældste søn er Prataps forpligtelser overfor sin familie og især sine forældre meget større end de andre søskendes. Da han arbejdede på tøjfabrikken, kunne han i det mindste sende dem penge ind i mellem,

men nu kommer han i bedste fald kun tilbage til *Dashain* – Nepals største årlige festival der svarer til julen i Skandinavien.

Moderens bekymring går ikke upåagtet hen. Inden vi rejste til hans landsby, havde Ajay fortalt mig, hvordan han var klar over, at han havde ofret sin familie for den kamp, han havde engageret sig i, men samtidig mente han, at det netop var for familien og deres klasseposition, han kæmpede. Og der var så meget han gerne ville prøve at forklare sine forældre: om partiet, om proletariatet og om folkets lykke over revolutionen. Men som vi sidder sammen og nipper til de sidste rester af *cheura* [fladbankede, stegte ris], afviser Ajay alligevel hendes sympati. "De andre i landsbyen beklager sig over, at jeg ikke tager mig af min familie", forklarer han, "men jeg har forklaret min mor, at jeg tror på partiet og må give dem hele min tid for at frigøre proletariatet." Hans mor råber fra køkkenet: "Jeg aner ikke hvad jeg skal gøre, skal jeg bare gif-



Afslapning i et af sektionsværelserne.

te ham bort med det samme?", men Ajay affejer moderens forventninger, selvom han udmærket ved, at alle hans venner fra landsbyen allerede er blevet gift. Som partikadre er hans hverdag og prioriteter anderledes, og ikke mindst er hans forestilling om fremtiden en anden.

Ajays primære rolle som kadre udgør et radikalt brud med hans liv som arbejder og søn. "I verdenen udenfor", forklarer han, "er du kun optaget af at opfylde dine egne behov. Men her kæmper jeg for hele Nepal og endda hele verden." Ligesom de andre fullidskadre i kollektivet har Ajay hverken en forståelse eller strategi for en fremtid, der er centreret omkring ham selv og hans roller i forhold til familie og venner. Det vigtige for dem er ikke, hvorvidt de kan skabe sig en bedre position i partiet eller kan navigere i deres nye netværk for at få et godt job. Status som sådan er ikke relevant, fordi det var status, der forråbte dem – lokkede dem til

Kathmandu efter penge og det bekymringsløse og farverige liv i den moderne storby. "Før jeg kom her til [til Maoistpartiet] plejede jeg kun at tænke på mine egne interesser", uddyber Ajay lidt senere. Nu er han i stedet bekymret for folket, *janta*, og går gerne sulten i seng og ofrer sin nattesøvn, ja sågar sin ungdom i kampen for denne nye fremtid. Denne opofrelse er ikke noget, Ajay har valgt, fordi det "interesserer" ham, det er snarere en pligt, der følger med at have forstået sandheden om undertrykkelse i Nepal; det er noget, man bliver nødt til at gøre, og derfor tager denne pligt ikke overraskende underkastelsens form, dvs. en underkastelse til partiets hierarki, regler, arbejde og visioner.

Livet i en lejre

For at forstå kadren Ajay må vi kaste et blik på det nye fællesskab, han er blevet en del af og ikke mindst rammene for hans hverdag. Der er nemlig ikke blot tale

om et kollektiv, hvor man deles om opgaverne og bor og arbejder sammen – det var til dels også tilfældet i den tøjfabrik, han arbejdede i, og livet i hans landsby minder også om en kollektiv livsstil uden privatsfærer og baseret på fælles forpligtelser. Men som fullidskadre bor man snarere i en form for lejre: et struktureret og hierarkisk inddelt miniunivers, der udgør en brik i et større organisatorisk puslespil for YCL og partiet. Udefra er der dog ikke noget, der røber, at man er stødt på en lejre for Maoisternes militære ungdomsorganisation; gemt i en lille gyde et godt stykke uden for den ringvej, der omkranser det centrale Kathmandu, har YCL lejet den ene halvdel af et dobbelthus midt i bydelens beboelseskvarter, hvor det vrimler med liv fra den store skolegård overfor, og naboerne har deres små butikker ud til gaden.

I lejren er kadrene inddelt i tre forskellige sektioner efter et militært forbillede, hver med en SC



En disciplinær militærøvelse foran lejren kaldet 'roll-call'.

(sektionsleder), VC (viceleder) og ofte også en FGL, der er gruppens indpisker og desuden agerer mellemled i kommunikationen mellem kadrene og sektionslederne. Der er et udtaalt fokus på at opretholde en "jerndisciplin", og selvom disse unge mænd på 18-24 år ser fjernsyn, spiser, sover og arbejder sammen dag ud og dag ind (og oftest ikke er mere end 7-8 stykker i en sektion), så må de menige kadrer ikke henvende sig direkte til sektionslederne, hvis de har ønsker om ændring i arbejdsfordelingen eller vil have lov til at forlade lejren for at besøge venner i området. Sådanne forespørgsler skal gå via sektionens FGL, og det tjener til at opretholde en militær kommandostruktur, som giver hverdagen i lejren et formelt præg, der står i kontrast til det ellers meget afslappede kollektive liv. Samtidig kommunikerer det også en seriøsitet i forhold til arbejdet. Det handler ikke blot om rengøring for rengøringens skyld, men om at indgå i en organi-

sation, hvis samlede mål er mere end summen af de enkelte dele, og som må operere med en effektiv, topstyret rolle- og arbejdsfordeling for at være effektiv. Disciplineringen er i sig selv målet for lejrens hverdag og mere afgørende end indholdet af det arbejde, der udføres; den gode kadre er en disciplineret kadre.

Dette hierarki og dets regelsæt reproduceres i forholdet til lejrens ældre ledere, men hele lejren er også underlagt Maoistpartiets hierarkiske struktur, og de forskellige medlemmer af lejren er individuelt integreret i partiets forskellige komitéer, baseret på deres position internt i lejren. Der er således tale om en vertikal integration i et tydeligt organisationshierarki, og i denne egenskab har partiet karakter af de russiske babushka-dukker, der gemmer på små kopier af sig selv inde bag deres ydre. YCL-lejren er for partiets overordnede enheder, hvad de mindre dukker er for deres omfavnende modeller: lejren er

"ligesom" de andre niveauer blot mindre (betydningsfuld), og det er kun via dens position i dette hierarki, at den er meningsfuld som andet end et kollektiv af unge mennesker. Så selvom disciplineringen er et mål i sig selv, er den et mål for mere end bare lejren. Den er målet for lejrens "babushkastørrels" – det der er med til at skabe lejren som et specifikt udtryk for noget mere generelt.

Lejren som en total institution

Hverdagen i lejren har også sin egen struktur. Fra tidligt om morgenen, hvor kadrene ruller deres små sovebundter sammen, og frem til cirka kl. 22, hvor alle samtidig gentager den omvendte procedure, og en af lederne tjekker, at alle er i seng, har sektionen og de enkelte kadrer ansvar for en række opgaver både i forhold til husholdet og det eksterne arbejde for Partiet. De mest iøjnefaldende er de daglige husholdsopgaver såsom

madlavning og rengøring, der går på skift mellem sektionerne og fordeles ligeligt mellem alle uanset køn, alder og kaste, hvilket er exceptionelt i et stærkt hierarkisk samfund som Nepal.

Samtidig er ydre markører for personlig identitet minimeret ved, at kadrene er udstyret med en slags uniform, især når de er på arbejde "i felten", hvor de kan genkendes på deres sribede jogging-sæt og kondisko. Denne fordring om en kollektiv identitet bliver også underbygget af et stærkt kodeks omkring forskellen på partimedlemmer og "verdenen udenfor", som Ajay også udtrykte ovenfor. Kadrene må heller ikke forlade lejren uden en overordnet tilladelse, de har ikke mobiltelefoner, som de kan holde kontakt med familie og venner med, og anmodninger om orlov eller udgangstilladelse for at se tidligere venner bliver især i den første initieringsperiode på omkring 6-12 måneder set som tegn på manglende loyalitet.

I disse træk minder YCL-lejren om en "total institution", som den amerikanske sociolog Erving Goffman beskriver det i sit studie af et psykiatrisk hospital i USA. I vores hverdag udenfor sådanne institutioner har vi flere forskellige roller, som oftest kan holdes adskilt, og hvortil der er knyttet bestemte typer af opførsel. Men i den totale institution overtager medlemskabet alle de andre roller og introducerer derved et radikalt skift i personens "moraliske karriere", det vil sige i vores tro på og forståelse af os selv og vores relation til omverdenen. I den totale institution spiller det ingen rolle, hvilken position vi havde i verden udenfor, om vi var dygtige til at danse – som Pratap holder meget af – eller om vi

havde en kriminel fortid. I stedet introduceres et system, som er lige for alle, og hvor der ikke findes "et udenfor". Alle spor af vores moraliske karriere som fx 'arbejder' og 'søn' undertrykkes eller gøres ubetydelige – der er kun babushka-universet tilbage. Således bliver alle lige, men også lige nøgne. Og heri ligger den totale institutions magt. Den totale institution starter med at klæde os af vores andre sociale roller og dertilhørende status, men dens formål er at bygge os op i et andet billede og derved forandre os.

Maoistpartiet deler den totale institutions ambition om forandring af personer. Fremfor selv-optagede unge, der kun tænker på deres egen fremtid og lader sig "undertrykke" som fabriksarbejdere, ønsker partiet unge med en stærk social bevidsthed, der dedikerer sig til den revolutionære kamp. Det kræver et radikalt skift i de unges selvforståelse – i deres moraliske karriere – og ligesom i den totale institution baserer medlemskab i Maoistpartiet sig på to processer: segregation og genfødsel. Denne dobbelthed finder vi også i traditionen om askese, hvor personen skal foretage et brud med samfundet for at skabe en forandring i sig selv. Lejren fungerer som den institution, der både varetager det nødvendige brud med tidligere sociale roller og tilbyder en ny model for det revolutionære selv baseret på disciplin, opofrelse for et fælles mål og indsigt i marxistisk og maoistisk teori. Og navnet for denne nye "totale" rolle er kadren.

Tidens struktur i lejren

Vi kan nu begynde at se kontourerne af, hvad det har betydet for Prataps fremtid at blive til kadren

Ajay. Han lever i en lejr med en struktureret hverdag under en ny form for militær disciplin, adskilt fra sin familie og kammerater udenfor partiet, og han tager aktivt del i sin teoretiske og praktiske uddannelse om "rengøring og politik". Han skal tillige være disciplineret og opføre sig korrekt, da han som kadre hverken må drikke, ryge, flirte med det modsatte køn eller bande – hvad enten han er i selskab med partiets medlemmer eller folk udenfor lejren. Og så skal han være villig til at udføre partiets ordrer 24 timer i døgnet og have en god forståelse for, hvorfor han gør, hvad han gør – han "ofrer sin ungdom", som han selv udtrykker det, og han skal vide hvorfor. Der er simpelthen ikke tid til at være Pratap, fordi arbejde og fritid ikke længere er adskilt, og han hele tiden skal være Ajay.

Lejren har sin egen specielle rytme. De fleste dage går under daglige rutiner (der relativt hurtigt er overstået, selvom de er spredt udover dagen), med at se fjernsyn, betragte gadens og skolegårdens liv, sove og studere; men alt sammen i en konstant forventning om en kommando fra partiet om deltagelse i parader, demonstrationer, møder eller det, der under én betegnelse kaldes "sikkerhedsoperationer". Fordi information om sådanne begivenheder som oftest gives kort tid for de indtræffer, kultiverer dette en årvågenhed i forhold til muligheden for pludselig aktivitet: en konstant parathed. Lejrens karakteristiske rytme har således form af langstrakte timer i slow motion med pludselige temposkift, når en leder beordrer en snarlig afgang for en eller to sektioner eller hele lejren.

Vi kan forstå denne tidslighed som en specifik form for venten, men én der langt fra er passiv, fordi

den baserer sig på en disciplineret underkastelse for partiets hierarki og ideologiske logik. Venten, som antropologen Ghassan Hage pointerer, er altid omringet af en politik for, hvem der må vente, hvad venten indebærer, og hvordan venten skal organiseres socialt. YCL lejren er et eksemplarisk rum for venten: Denne venten er baseret på organisatorisk disciplin, en afgrænsning af, hvem der må vente – nemlig de unge kadre, som skal kunne lade sig mobilisere – og udfordringen med være den "totale" kadre og suspendere sine andre roller, når det ikke er tydeligt, hvad der ventes på.

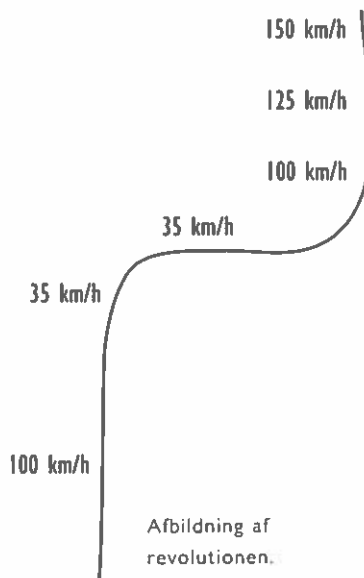
Venten bliver den primære tidslighed i lejren, men den bliver udfyldt af kadrens nye roller, så den ikke erfarer som en håbløs venten men som en produktiv tid. Alle de daglige gøremål og den militære disciplinering er derfor ikke aktiviteter, som man udfylder ventetiden med. De er i sig selv en bestemt form for venten, der knytter sig til ventepolitik.

Revolutionens tidslighed

Man kan således sige, at Prataps fremtid ikke er integreret i lejrens tidslighed, hvor venten er så central, fordi denne venten indeholder sin egen fremtid. Ajay og hans venner anerkender, at deres "private" roller bliver overtruffet-, når de afviser sig selv som centrum for fremtiden: "Det handler ikke om, hvad jeg vil, men hvad partiet har brug for mig til."

Men hvad er det så for en fremtid, som venten er stilet imod, eller rettere, hvilken tidslighed er ventepolitik en del af? På et tidspunkt blev jeg præsenteret for en grafisk gengivelse af revolutionen af en af YCLs ledere (se illustration neden-

for). I denne gengivelse er det netop revolutionens historie, der er på spil, og hvordan den skifter retning undervejs. Den første lodrette streg repræsenterer "Folkets Krig", før Maoisterne blev en del af fredsprocessen, og hvor revolutionen havde fart på. Det vandrette afbræk udgør den nuværende "politiske transition" – en slags revolutionær venten – mens "så snart vi har sikret os statsmagten," forklarede lederen, "vil revolutionen atter få



fart på og blive ved og ved med at accelerere." For at illustrere denne sidste pointe skrev han højere og højere hastigheder langs det sidste lodrette stykke indtil strengen forsvandt. Revolutionen har altså sin egen tidslighed, der er suspenderet mellem en begyndelse og et endemål, som begge er skjult for vores blik. Revolutionen bliver en form for myte, der hverken er interesseret i begyndelser eller slutninger. Den er aldrig fuldført, men altid undervejs og river os med i dens følelsesmæssige strøm, hvor vi på

en gang er magtesløse og fyldt med håb.

I denne mytiske konfiguration har revolutionen ingen ende. Det er en fremtid, der er fuld af "proletariatets frigørelse" og "folkets lykke", men det er en kontinuerlig kamp. Jeg havde ofte forsøgt at tale med kadrene i lejren om deres drømme og planer for fremtiden, blandt andet ved at bede dem forestille sig livet efter revolutionens fuldførelse, hvor de atter kunne tænke på sig selv. Men det var en meningsløs øvelse, og de kunne ikke forholde sig til denne abstraktion. Revolutionens fremtid kunne ikke placeres i forhold til deres individuelle livsbane, fordi dens kvalitet er anderledes, dens mål mere abstrakte og dens tid helt unik. I modsætning til menneskelige liv har revolutionen hverken en begyndelse eller en slutning, og i modsætning til livet deler den ikke tid op i konsumerbare stykker, som vi kan passere igennem. Revolutionen kan både accelerere og sænke farten, stoppe helt op og endda vende sit løb, hvis den bliver 'revisionistisk'. Med mine spørgsmål om kadrenes fremtid havde jeg prøvet at sammenligne to ting, som var væsensforskellige: Prataps fremtid og Ajays revolution.

Rengøring og revolution

Vi kan nu vende tilbage til Ajays spontane forklaring på hans kadreliv: "rengøring, politik og frigørelse af proletariatet". De er alle prikker på den mytiske linie, revolutionen udgør. For at holde revolutionen i gang er Ajays bidrag som kadre at gøre rent og bedrive politik. Her er han rørende enig med lederen, der tegnede den stillestående horisontale del af revolutionen som et rum for politik. Rengøring er en del af



Et selv-portræt af en kadre. Der blev gjort meget ud af at stå disciplineret.

Lejrens politik og kadrenes offentlige optræden en del af gadens politik. Rengøring er derfor ikke blot en nødvendig aktivitet at fordrive tiden med, mens vi venter på revolutionen. Det er heller ikke blot en del af det nødvendige arbejde i kulliserne for at holde revolutionens fortrop kørende. Rengøring er snarere Ajays direkte erfaring af revolutionen, det vil sige en af de former, som revolutionen tager og derved netop det produkt, som gør ventetiden produktiv.

Det, som Ajay erfarer som en produktiv venten på revolutionen via rengøring, er fra lederens synspunkt Ajays disciplinering som sol-

dat. Rengøring er Ajays bekendelse til kadrens rolle som disciplineret og underlagt partiets kommando. Det er her, han lærer, hvad det vil sige at være soldat for revolutionen ved at blive den babushka dukke, som partiet tager form som. Rengøringen får derved en dobbelt rolle, der gør den vigtigere for udviklingen af det revolutionære selv, end de store, folkelige demonstrationer, kadrene deltager i. Et år efter jeg afsluttede mit feltarbejde, havde de fleste kadre forladt YCL-lejren for at blive migrantarbejdere igen – undtagen de to, der havde gjort mest ivrigt rent. Og Ajay var ikke en af dem.

"Rengøring" understreger kadrenes loyalitet, lærer dem at blive soldater og opretholder revolutionens tidslighed som en aktiv og produktiv venten. Det direkte link mellem rengøring og "frigørelsen af proletariatet" illustrerer den grundlæggende sammenhæng mellem rengøring og revolution, og det viser også Ajays bekendelse til revolutionens mytiske struktur. I denne tidslighed er endemålet altid bagved horisonten, og revolutionsprocessen er derfor ikke betinget af så verdslige fænomener som "politisk aktivisme" eller for den sags skyld Maoistpartiet som den eneste legitime bærer af denne revolutionære proces. Det revolutionære mål kan kun eksistere som en begivenhed, som altid er ved at blive skabt, og her har revolutionen brug for Ajay, som bliver nødt til at gøre rent og underkaste sig partiets befalinger for konstant at genskabe den. Revolutionen har med andre ord brug for Ajays totale loyalitet som kadre for at vedblive med at eksistere, og det er lejrens fornemste rolle som kosmologi.

Det kosmologiske, som jeg har

søgt at beskrive det her, kan derfor ikke reduceres til et spørgsmål om en revolutionær ideologi, for i så fald ville det ikke give mening at forstå kadren via rengøring, der hverken har noget at gøre med revolution eller ideologi. Lejren er derimod det fænomen, der knytter Ajay som partikadre til en tidlig struktur, der er væsensforskellig fra den type fremtid, Pratap kan se sig selv i. Lejren er en babushka-dukke underlagt en organisationsstruktur, der rækker udover dens egen eksistens; det er en type total institution, der afskærer kadrene fra deres andres sociale roller; og det er en unik hverdag af venten, disciplin og kollektivitet. Det er lejren i sig selv, der er kosmologien: den der gør Ajay til kadre, ventetid til revolution, og rengøring til en meningsfuld aktivitet. ■

Forslag til videre læsning:

Badiou, Alain. 2010. *The Communist Hypothesis*. London: Verso.

Goffman, Erving. 1961. *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*. New York: Anchor.

Hage, Ghassan, ed. 2009. *Waiting*. Victoria: Melbourne University Press.

Hinton, William. 1966. *Fanshen: A Documentary of Revolution in a Chinese Village*. University of California Press.

DAN V. HIRSLUND ER PH.D. STUDERENDE VED INSTITUT FOR ANTROPOLOGI PÅ KØBENHAVNS UNIVERSITET. HAN HAR LAVET FELTARBEJDE BLANDT UNGE MAOIST-KADRER I KATHMANDU OVER 10 MÅNEDER I 2009 OG ER I FÆRD MED AT SKRIVE SIN AFHANDLING.

alle fotos af forfatteren



INTRODUKTION	3
KOSMOLOGI OG KAPITALISME I ANDES AF ASTRID B. STENSRUD	6
ANDEN I GRÆSSET AF HENRIK FVITNEGAARD MIKKELSEN	14
MELLEM GUD OG MENNESKE Kosmologiske forestillinger på Bahrain AF THOMAS FIBIGER	22
MAD, KÆRLIGHED OG ALTETS ENHED I PAKISTAN AF IDA SOHJEMATZEN	30
EN KOSMOLOGISK LEJR? Mistillid og menneskerettigheder blandt irakiske flygtninge i Damaskus AF THOMAS VLADIMIR BRØND	38
REVOLUTION SOM KOSMOLOGISK BEGIVENHED AF MADS ØSTERGAARD	44
PRATAPS FREMTID OG AJAYS REVOLUTION: den maoistiske træningslejr som kosmologi i Nepal AF DAN W. HIRSLUND	50