



**Jordens Folk** er et bredt formidlende etnografisk tidskrift, der udgives af Dansk Etnografisk Forening og udkommer to gange årligt. Artikler i *Jordens Folk* er fagfællebedømt.

Nærværende nummer er et særnummer, som kun udkommer digitalt, og som ikke har et specifikt tema.

**Ansvarlige for det digitale særnummer:** Carolina Sanchez Boe og Cecil Marie Schou Pallesen

**Ansvarshavende redaktør:** Cecil Marie Schou Pallesen.

**Redaktion:** Astrid Oberboerbeck Andersen, Thomas Brandt Fibiger, Janne Flora, Ida Sofie Matzen, Helene Ilkjær, Marie Kolling, Claire Elisabeth Dungey, Kathrine Dalsgaard, Thea Skaanes, Carolina Sanchez Boe, Kathrine Mandrup Bach, Katrine Broch Hansen, Kirstine S. Hansen, Mathias Krabbe, Kenni Hede, Thomas Randrup Pedersen, Therese Thim, Annika Solveig Hedegaard Isfeldt, Iben Duvald Pedersen, Mads Emil Kjersgaard.

*Jordens Folk* sendes til alle medlemmer af Dansk Etnografisk Forening. Medlemskab koster 300 kr., dog 200 kr. for studerende, pensionister og ledige. Beløbet indbetales til kontonummer: 1551 1051408.

**Løssalgpris:** Nye numre: 150 kr. inkl. moms og forsendelse.

Ældre numre, op til to år efter udgivelse: 100 kr. inkl. moms og forsendelse.

Ældre numre, over to år efter udgivelse: 50 kr. inkl. moms og forsendelse.

**Henvendelse ved køb af numre:**

Dansk Etnografisk Forenings sekretariat

Afdeling for Antropologi

Aarhus Universitet, Moesgaard

8270 Højbjerg

Telefon 8716 2063

kontakt@etnografiskforening.dk

www.etnografiskforening.dk

**Layout:** Louise Hilmar

**Forsidegrafik:** Jonas Hein Hansen



# Studiegæld

## Om grundvilkåret for den amerikanske drøm

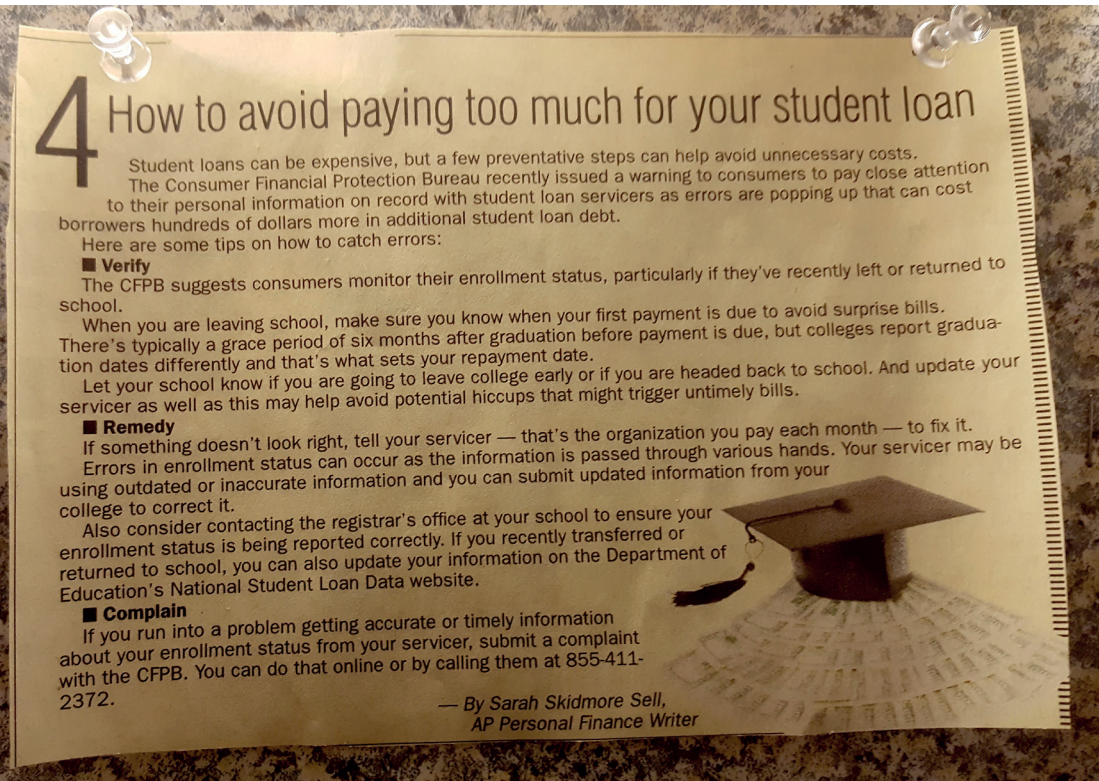
*Af Mathias Sosnowski Krabbe*

På baggrund af et antropologisk feltarbejde i Wisconsin i USA fra august til november 2017 udforsker denne artikel, hvordan nuværende og tidligere amerikanske universitetsstuderende forholder sig til deres studiegæld. Samtalepartnere i artiklen er nogle af USA's i alt 44 millioner skyldnere med studiegæld.

En videregående uddannelse udgør for mange amerikanere den største udgift i deres liv næst efter et huskøb. For at betale for undervisningsafgifter, som i perioden mellem 1988 og 2018 er steget med mere end 200 procent især som et resultat af nedskæringer i offentlige tilskud, tyr flere og flere studerende til statslige og private studielån. Det har indtil videre resulteret i, at cirka 70 procent af alle universitetsstuderende dimitterer med studiegæld, som i gennemsnit løber op i 261.000 kroner. Med i alt 44 millioner skyldnere har den samlede studiegæld i USA således oversteget ni tusinde milliarder kroner, og denne situation debatteres heftigt blandt studerende, forskere, nyhedsmedier og politikere. Der debatteres blandt andet, hvorvidt denne situation er en krise, der venter på at ske, eller om den gennemsnitlige studiegæld i realiteten er en god investering, hvis man ser på den samlede indkomst over en livstid i modsætning til dem, der ikke har en videregående uddannelse. I denne forbindelse er det vigtigt at understrege, at mine samtalepartners fremtid ikke nødvendigvis står skrevet i sten, blot fordi de har studiegæld. Ligeledes er de oplevelser, narrativer og holdninger, jeg fremhæver i denne artikel, baseret på specifikke etnografiske nedslag i folks hverdagsliv, og afspejler således ikke nødvendigvis alle de millioner af amerikanere, som har studiegæld.

Under feltarbejdet boede jeg sammen med en amerikansk familie nær Lake Michigan. Det er især via familien, at jeg kom i kontakt med mine samtalepartnere, som jeg besøgte på arbejdspladser, caféer, i private hjem, på klubber og i storcentre. Jeg foretog i alt 20 interviews med studerende og dimittender. Fælles for mine samtalepartnere var, at de – ligesom de fleste amerikanske studerende – var indskrevet på et offentligt universitet, som typisk

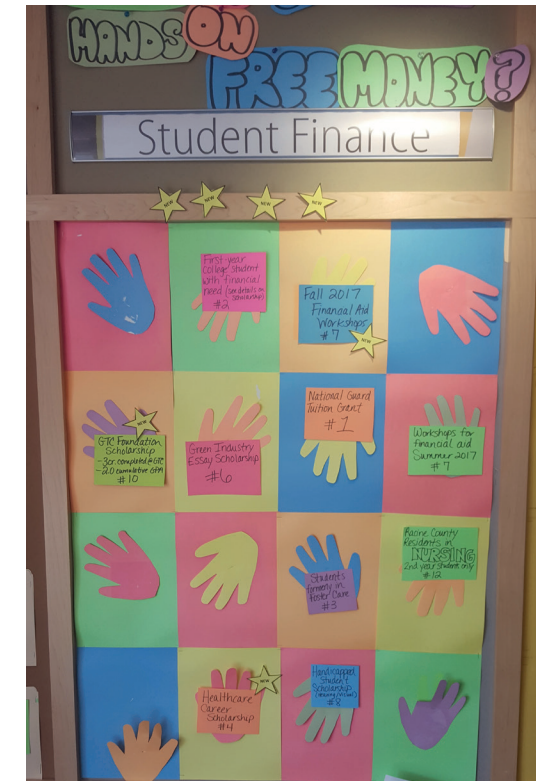
er billigere end private universiteter. Ud over private og offentlige universiteter findes der også såkaldte colleges, som er billigere end universiteter, og som højst tilbyder bacheloruddannelser. Én af mine samtalepartnere valgte at tage de første par år af sin uddannelse på et college for derefter at skifte til et dyrere og mere anerkendt offentligt universitet, hvorfra hun så ville modtage sit diplom. Ved at navigere mellem forskellige typer af uddannelsesinstitutioner kunne hun dermed få sit uddannelsesbevis billigere.



Gode råd om studielån på opslagstavle på universitet.

De fleste af mine samtalepartnere tilhørte den såkaldte middelklasse. På den måde tjente deres forældre for meget til at kvalificere til stipendier baseret på deres socioøkonomisk situation, men samtidig for lidt til at kunne betale for hele deres børns uddannelse. Således definerer jeg mine samtalepartnere tilhørsforhold til middelklassen ud fra deres *forældres* kapacitet – eller mangel på samme – til at finansiere deres børns uddannelse (typisk en fireårig bacheloruddannelse, en såkaldt *undergraduate degree*). Denne definition af middelklasse ses også i antropologen Caitlin Zalooms bog *Indebted: How Families Make College Work at Any Cost* fra 2019, hvortil hun har foretaget 160 interviews med både studerende og forældre.

I det statslige lånesystem er der en indbygget forventning om, at familier med en årlig husstandsindkomst over en vis grænse kan betale for deres børns uddannelse. Ofte har disse familier dog i praksis ikke råd til at betale undervisningsafgifter og har ej heller oprettet en opsparing til deres børn, hvorfor mange studerende er nødsaget til at optage store lån fra både statslige og private udbydere for at finansiere deres uddannelse. Samtidig har langt de fleste studerende et eller flere studiejobs samtidig med, at de låner penge.



Opslagstavle på et universitet.

Min ældste samtalepartner, Sarah, var i starten af 60'erne og arbejdede som dyrlæge. Vi sad indenfor på det universitet, hvor hun arbejdede på deltid som underviser, når hun ikke var på arbejde i sin klinik. Gennem vinduerne kunne vi se travle studerende komme gående til og fra undervisning. Sarah huskede en tid, hvor mange havde råd til at sende deres børn på universitetet uden at låne penge, fordi børnene selv kunne tjene pengene til at tage af sted: "Men ingen kan gøre det nu. Selv hvis studerende arbejder, mens de går i skole, så kan de ikke tjene nok penge til at betale for blot ét semester. Det kan ikke lade sig gøre".



Studerende på vej til og fra forelæsning.

En anden af mine samtalepartnere, Cassandra, var for nyligt dimitteret fra universitetet og opsummerede sin situation således: “Jeg forventede, at jeg ville være i stand til at betale for mit universitet og gøre de samme ting, mine forældre gjorde, og at så længe jeg havde et job, mens jeg studerede og arbejdede virkelig hårdt, så ville jeg være i stand til at betale for universitetet, eller i det mindste komme ud med en overskuelig mængde af gæld. Men det var ikke tilfældet”. Cassandras forældre havde selv taget studielån med variable renter, mens de tog deres uddannelser,

og de havde derfor rådgivet Cassandra til at gøre det samme. Men især på grund af højere undervisningsafgifter, end da hendes forældre studerede, samt højere renter, som nåede op på hhv. 10 og 7 procent, endte Cassandras samlede studiegæld på cirka 783.000 kroner, da hun dimitterede uden et job på hånden. Under vores samtale sammenlignede hun sig med de af hendes venner, der ikke have optaget studielån, og som derfor var i stand til at tage ulønnede praktikophold for at styrke deres karriemuligheder og få en fod indenfor i de virksomheder, de drømte om at arbej-

de for. Dette var ikke en mulighed for Cassandra, fordi hun skulle påbegynde tilbagebetalingen af sin gæld straks efter dimissionen. For at skære sine udgifter ned, flyttede hun derfor tilbage til sine forældres hus, som lå i et udkantsområde med – opdagede Cassandra – kun få ledige stillinger.

Cassandras historie illustrerer en vigtig pointe, som beskrives af sociologen Melinda Cooper i bogen *Family Values*, nemlig at studiegæld og finansiering af uddannelse er relationel og en sag for familien, som binder generationer sammen i gensidig forpligtelse og afhængighed. I sin analyse af det politiske landskab i USA forsøger Cooper at afdække den historiske udvikling, som har ført til et samarbejde mellem konservative og neoliberale politikere. Ved at gennemgå historiske og politiske dokumenter illustrerer Cooper, at særligt én værdi var medvirkende til at forme en stærk alliance mellem konservative og neoliberale politikere startende i det 20. århundrede: nemlig familien og familiære forpligtelser. Familien blev set som en

modvægt til den enkeltes afhængighed af velfærdsstaten og dermed som dét middel, der kunne afhjælpe en ekspansion af den offentlige sektor. Cooper argumenterer for, at denne opfattelse stadigvæk i høj grad præger amerikansk politik, herunder institutioner såsom studielånssystemet.

## Familiens rolle

John var i midten af 20'erne og næsten færdiguddannet som ingeniør. Vi mødtes på den lokale vandpibe-café, hvor jeg af og til besøgte min værtsfamilies ældste søn, Kevin, som arbejdede der. Lokalet med den dæmpede belysning duftede sødt, var hyggeligt indrettet med puder og tæpper på gulvet, og højttaleren spillede altid den samme playliste fyldt med popsange. John fortalte mig, at han følte sig heldig, når han sammenlignede sig selv med sine søskende. Storesøsteren havde taget mange studielån både fra private banker og fra staten, fordi forældrene ikke havde nogen universitetsopsparring til hende. Hans tvillingbror havde ikke råd til at flytte hjemmefra og blev derfor boende hjemme og tog en relativt billig erhvervsrettet uddannelse. Den eneste grund til, at John fik mulighed for at forfølge sin ambition og flytte til Milwaukee, den største by i staten Wisconsin, var fordi han modtog en forsikringssum i forbindelse med et trafikuheld, hvor Johns far kørte galt i Johns bil. Forsikringspengene gav ham mulighed for at studere. En anden samtalepartner fik tildelt en status som såkaldt *legacy student* og fik dermed rabat på undervisningsafgifterne på et dyrt eliteuniversitet nær Chicago, idet hans mor arbejdede som professor på det pågældende universitet. Andre af mine samtalepartnere havde delvist finansieret deres uddannelse via salg af en arvet familiebolig, via skilsmisseforlig eller ved at modtage økonomisk støtte fra familie- og stedfamiliemedlemmer. Det relationelle, familiære aspekt af studiegæld er således allestedsnærværende på godt og ondt.

Ligeledes er studielån i stigende grad knyttet til mere end ét individ. For eksempel er det statslige studielån, *Parent PLUS*, den hurtigst voksende type af studielån. Lånet ydes til forældre med børn under uddannelse, som på denne måde kan finansiere alle udgifterne forbundet med deres barns uddannelse. Den øvre grænse for lånet bestemmes udelukkende af beløbet på uddannelsens *cost of attendance*, som blandt andet omfatter undervisningsafgift, bøger samt kost og logi.

Selvom ens forældre har påtaget sig byrden og betalt for ens uddannelse – med eller uden *Parent PLUS* – og man selv er gældfri i kroner og ører, så kan man som studerende eller dimittend alligevel føle, at man bærer rundt på en stor gæld, nemlig gælden til sine forældre. Kevin følte sig eksempelvis i dyb gæld til sine forældre, som havde betalt for hans uddannelse, og dermed havde sikret, at han ikke havde nogen studiegæld. Alligevel havde Kevin regnet ud, at han skyldte dem cirka 650.000 kroner. Han følte sig altså ikke kun forpligtet til eksempelvis at tage sig af sine forældre, når de blev gamle, men også til helt konkret at tilbagebetale det beløb, som han følte var ble-



Markedsføringsmateriale fra forskellige universiteter.

vet 'spildt' på ham, eftersom han var endt med at droppe ud af sin uddannelse efter seks år på universitetet.

Selvom han unægteligt havde lært en masse på de seks år, følte Kevin alligevel, at pengene var spildt. Det skyldes især, at han ikke havde opnået en grad, og dermed fået et bevis på sin kunnen. Det er nemlig beviset, der for mange studerende og dimittender lader til at være målet i sig selv. Susan Wright og Cris Shore peger på, at formålet med en universitetsuddannelse i dag ikke kun er at tilegne sig viden, men i højere grad at tilegne sig specifikke færdigheder, der efterspørges af det globale arbejdsmarked. Det er netop disse færdigheder, der gør dimittender til en attraktiv arbejdskraft for virksomheder. Dette konkluderer de på baggrund af et interdisciplinært studie af udviklingen af offentlige universiteter, primært i Europa, Asien og

Stillehavsområdet, og som understøttes af tal og cases fra USA. Set i bakspejlet fortrød Kevin ligefrem, at han havde brugt tid på at deltage i mange fester og begivenheder, og han ville ønske, at han havde været mere moden og mindre "goofy" og "teenage", inden han påbegyndte sit studium, fordi konsekvenserne ved hans valg påvirkede både ham og hans forældre.

## En forgældet drøm

Både Kevin og mange af mine andre samtalepartnere udtrykte en opfattelse af, at en videregående uddannelse var et minimumskrav og en *gateway* til et godt job og en god karriere, og dermed til den såkaldte 'amerikanske drøm', som de definerede som dét at have en uddannelse, eje et hus og en bil, og generelt klare sig bedre end forældrene havde gjort. Flere tal-



te i den forbindelse om en *forced timeline*, hvor faserne er givet på forhånd: “tag en uddannelse, optag gæld, find et godt job og tilbagebetal gælden”.

Et tilbagevendende spørgsmål under mit feltarbejde i Wisconsin var, hvorfor så mange mennesker overhovedet valgte at tage en videregående uddannelse, når dette valg for de fleste indebar gældsætning. Men som jeg har antydnet ovenfor, er der mange, som ikke føler, at der eksisterer et egentligt valg. Der er snarere tale om en følelse af, at man er nødt til at tage en lang videregående uddannelse (og dermed gældsætte sig), for at have en chance for at få et godt liv i fremtiden.

Således er der ikke kun negative aspekter forbundet med gælden. Studielån er for eksempel med til midlertidigt at udligne

forskellene mellem studerende fra privilegerede og mindre privilegerede baggrunde, hvilket får universitetet til at fremstå mere meritbaseret, end det er. Det er denne midlertidige udligning, eller oplevelse af lighed, som får det nuværende studielånssystem til at fungere og bestå til trods for, at systemet binder de studerende fast i et kreditor-/debitorforhold. De af mine samtalepartnere, som stadigvæk var studerende, anskuede ikke studielån som et problematisk aspekt, men rettere som et værktøj, der gjorde det muligt at konkurrere på lige fod med andre fra mere privilegerede baggrunde.

Britney italesatte netop dette, da hun nævnte sammenhængen mellem hendes studielån og hendes aspiration for at blive læge. Mens vi sad på en café i Chicago

og drak *bubble tea*, forklarede hun mig sit argument for at gældsætte sig: “Hvad betyder et par lån, hvis de giver mig mere ro til at studere? Selv hvis jeg skal betale mere tilbage på grund af renter, hvad er det så set i forhold til hele min fremtid?”. Ved at tage studielån behøvede hun ikke at have et deltidsarbejde, og dermed havde hun tid til at tage på *job shadowing* hos lokale hospitaler. Med andre ord gav studielån hende muligheden for at udanne sig, *som om* hun var fra en rigere familie. Opfattelsen af, at studieudlån udjævner forskelle, var ikke udbredt blandt de af mine samtalepartnere, som var dimittender, og dermed var kommet ud på den anden side med et diplom og en gæld.

## Færdiguddannet med gælden som vilkår

Det er karakteristisk for mange af de dimittender, jeg lærte at kende, at de sammenlignede sig selv med – og følte sig misundelige på – familiemedlemmer, venner og bekendte, som havde kortere uddannelse, mindre eller slet ingen gæld, og som ejede både hus og bil. Denne sammenligning fremkaldte endvidere refleksion over, hvordan deres liv kunne være blevet. Som tidligere nævnt spejlede Cassandra sig eksempelvis i sine venner uden gæld, som

via ulønnede praktikophold var i stand til at påbegynde deres karrierer hurtigere end hende. Sarah, som dimitterede med en studiegæld på 1,3 millioner kroner, var overordnet glad for sin uddannelse, og hvad den havde medført af erfaring, men hun forvissede mig om, at den – rent økonomisk – var en uklog beslutning.

Min samtalepartner, Sandra, som var højgravid og i midten af 30'erne, var økonomisk afhængig af sin mand. Jeg kom i kontakt med hende efter, at en af mine andre samtalepartnere havde nævnt, at jeg burde høre om hendes oplevelser med studiegæld. Hun havde taget en videregående uddannelse og havde studiegæld, og samtidig var hendes nuværende job som talepædagog væsentligt lavere lønnet, end hun havde forventet. Sandras afdrag på sine studielån var så høje, at hun følte sig overbevist om, at hun ikke ville kunne give sit kommende barn de samme økonomiske vilkår, som hun selv var opvokset under. Hendes mand havde kun færdiggjort high school, men tjente alligevel langt flere penge end hende og havde desuden ingen studiegæld. For at få det hele til at hænge sammen, var Sandra i gang med at søge efter et bedre betalt job, selvom hun var glad for sit nuværende job.

Således er man som skyldner kun fri til at leve sit liv inden for det, den italienske filosof Maurizio Lazzarato kalder "tilbagebetalingens rammer". Disse rammer gør, at man er nødt til at indrette sit liv sådan, at man kan afdrage på sin gæld, uanset hvad der sker. Flere af mine samtalepartnere havde da også lagt strategier for deres afdrag. Nogle ville blive boende i deres lille hybel, selvom de ville begynde at tjene penge, andre flyttede hjem til deres forældre for at minimere deres udgifter, og mange søgte jobs, som var uden for deres profession, eller som de var overkva-

lificerede til. En af mine samtalepartnere var direktør for en NGO, som arbejder for at reformere det amerikanske uddannelsessystems lånepolitikker. Efter at have dimitteret fra sin uddannelse i kønsstudier skulle hun hurtigst muligt påbegynde tilbagebetalingen af sit studielån. Hun grinede, da hun indrømmede over for mig, at hendes første job var – modsat af hvad hun havde forventet – hos sin ægtemand.

Alle måtte bruge adskillige kneb for at få hverdagen til at hænge sammen. For i modsætning til andre typer af gæld, så kan studiegæld ikke eftergives som følge af personlig konkurs. I stedet vil et studielån, som der ikke er blevet afdraget på i 270 dage, udløse en række konsekvenser. Ens restskat, overførselsindkomst og løn kan blive tilbageholdt, og i visse stater kan ens akademiske certificeringer fratages midlertidigt. Et stigende antal amerikanere har problemer med at tilbagebetale deres studiegæld, hvilket påvirker deres fremtidsmuligheder negativt i form af, at de har sværere ved at låne penge til eksempelvis at købe bil eller bolig. USA's banker og pengeinstitutter foretager nemlig kreditvurderinger af individer baseret på deres gældshistorik, og hvis man ikke har haft nogen gæld, har man ingen *credit history*, som bankerne kan vurdere. Dermed kan det være svært at få godkendt et lån med en fordelagtig rente.

Dorothy, som havde studeret og arbejdet i udlandet i flere år og nu var hjemvendt til USA, havde fået et kreditkort i gave af sin mor. Moren var rædselsslagen over sin datters fremtidsmuligheder og bekymrede sig over, hvad der ville ske, hvis Dorothy på et tidspunkt skulle låne penge, men ikke ville have mulighed for det grundet en manglende *credit history*. Hvem ville så være villig til at låne hende penge til at købe en bil, et hus eller en behandling

på sygehuset? Dorothy cementerede sin pointe således: "Essensen af at leve et amerikansk liv er din gæld, og måden hvorpå du håndterer den". Dette var også sandt for de studerende og dimittender, som jeg mødte undervejs i mit feltarbejde, idet studiegæld spillede en central rolle i deres liv på godt og ondt. Deres fortællinger bidrager til en dybere forståelse af, hvad det vil sige at optage, leve med, og tilbagebetale studiegæld i en tid, hvor familien spiller en stadig større rolle, og hvor den samlede mængde studiegæld i USA aldrig har været så stor som nu.

Alle fotos er taget af forfatteren.

## Forslag til videre læsning

Zaloom, Caitlin (2019) *Indebted: How Families Make College Work at Any Cost*. Princeton University Press.

Wright, Susan og Shore, Cris (2017) *Death of the Public University? Uncertain Futures for Higher Education in the Knowledge Economy*. Berghahn Books.

Goldrick-Rab, Sara (2016) *Paying the Price. College Costs, Financial Aid and the Betrayal of the American Dream*. The University of Chicago Press.

Small, Cathy (2005) *My Freshman Year: What a Professor Learned by Becoming a Student*. Cornell University Press.



### Om forfatteren

Mathias Sosnowski Krabbe er kandidat i antropologi fra Aarhus Universitet. Mathias er ph.d.-studerende på Max Planck Institute for Social Anthropology. Kontakt: [krabbe@eth.mpg.de](mailto:krabbe@eth.mpg.de)





# ‘Tænk på Kina som din bedstemor og Japan som din bedstefar’

Ungdom, hverdagsliv og fremtidsdrømme på militærøen Okinawa

Af Firouz Gaini

Okinawa er et øsamfund, der altid har været nødt til at forholde sig til fremmede magters store indflydelse på øernes kulturelle og politiske udvikling. I denne artikel vil jeg analysere og diskutere unges strategier og hverdagsidentiteter for bedre at forstå, hvilken relation og emotionelle tilknytning de har til Okinawa som sted, samt hvordan de forhandler og knytter deres identiteter til de ældre generationers lærdom. Unge mennesker på militærøen Okinawa fik tidligere ofte at vide, at de skulle tænke på Kina som deres bedstemor og Japan som deres bedstefar. Formålet med dette metaforiske slægtskabsbillede var at minde de unge om øgruppens afhængighed af et godt forhold til begge sine magtfulde og rivaliserende naboer. Denne artikel undersøger, hvordan de unges hverdagsliv og fremtidsmuligheder ser ud i et øsamfund, der mest er kendt som en kombination af et tropisk turistparadis og en omstridt garnison for de amerikanske styrker i Østasien. Artiklen argumenterer for, at de unge udfordrer dominerende narrativer og myter om deres øgruppe og påpeger, at de ønsker at åbne for nye alternative forestillinger om Okinawa og dets position i den globaliserede verden.

## Hvorfor Okinawa?

Okinawa er nok, hvis man inkluderer den omfattende japanske forskningslitteratur, et af verdens mest grundigt studerede samfund, siger antropologen Patrick Beillevaire i sin artikel *The Ethnology of Okinawa: Between Folklore Studies and Social Anthropology* fra 2012. Min egen forskning bidrager til antropologiske studier af ungdom og unges fremtidsperspektiver med særlig fokus på, hvordan de modsætter sig forestillede narrativer om samfundet. Nærværende artikel giver antropologiske perspektiver på, hvad det vil sige at vente på en uvis fremtid, og hvordan unge forhandler dette i deres



Hus på den lille ø Taketomi.

omgang med hverdagens komplekse politiske og militære realiteter i Okinawa. Antropologiske studier om ungdom og fremtid har fokuseret på unge i usikre situationer, hvilket for eksempel er blevet undersøgt med begrebet ‘waithood’ af eksempelvis Alcinda Honwana, som skrev artiklen *Youth, Waithood and protest movements in Africa*. Artiklen skriver sig ind i en faglig diskussion om, hvordan ungdom forhandler fortid, fremtid og identitet i forhold til et dynamisk lokalt-globalt samspil på det kulturelle plan. Jeg valgte Okinawa som et feltarbejdssted, fordi det gav mig muligheden for at studere ungdom fra en japansk øgruppe i forandring. Dette var i forlængelse af et tidligere etnografisk projekt om ungdom fra den langt mindre øgruppe Oki, også kaldt Okinoshima, udenfor Honshū, der i det 21. århundrede har været karakteriseret af et stærkt ønske om at revitalisere sin identitet og at opnå en mere selvstændig position i en globaliseret verden. På den måde repræsenterer Okinawa også et bindeled mellem min forskning fra nordatlantiske øsamfund (Færøerne og Grønland) og Japan. Dertil faldt valget på Okinawa pga. øsamfundets særlige komplementære blanding af militarisme og turisme (inkl. såkaldt militarisme), som har stor indflydelse på de lokale ungdomskulturelle udtryksformer.

Artiklen er baseret på et kort feltarbejde af én måneds varighed i Okinawa sommeren 2018. Jeg var gæsteforsker ved University of the Ryukyus under mit ophold på Okinawa. De fleste af deltagerne i mit projekt var stude-

rende ved store universiteter og højskoler, men jeg havde også samtaler med en gruppe yngre mennesker fra en udvalgt folkeskole (7.-9. klasse) midt i hovedstaden Naha. Desuden fik jeg kontakt med nogle andre unge, der ikke var under uddannelse, gennem de universitetsstuderende. Mine mest centrale deltagere – omtrent 20-25 personer i aldersgruppen 16-22 år – havde tilknytning til følgende fire institutioner: University of the Ryukyus, Okinawa International University, Okinawa Christian University og National Institute of Technology – Okinawa College. Selvom de fleste deltagere var i stand til at kommunikere på engelsk på basisniveau, var der nogle enkelte, der havde svært ved at udtrykke sig på engelsk. Her var jeg afhængig af tolk til at gennemføre samtalerne. Alle deltagere er anonyme i denne artikel, og alle citater er oversat fra engelsk. Ungdomsidentiteter refererer i denne artikel til de unges værdier og praksisser, der skaber kulturelle og sociale fællesskaber, som reflekterer ungdomsgenerationens position mellem barndom og voksenliv og mellem fortid og fremtid.



Hus på den lille ø Taketomi.

## Væbnede fredsoer

I det Østkinesiske Hav, mellem Taiwan og Japan, ligger øgruppen Okinawa (kaldt Uchinaa på det lokale sprog), som er kendt som “Østens Galapagos” i kraft af sit rige og unikke økosystem, men som også er kendt som en amerikansk fæstning i Østasien på grund af USA's store militæranlæg på øerne. Okinawas historie er kendetegnet af regionale rivaliserende stormagter – primært Japans og Kinas, og fra det 19. århundrede også USA's – stræben efter at få politisk og økonomisk indflydelse på øerne, der i århundreder var centrum for blomstrende maritime handelsnetværk i Sydøst- og Østasiens kystområder. Det er også skæbnens ironi, at Okinawa, der i en række skriftlige kilder fra ældre tid beskrives som et rige med gæstfrie og fredselskende

mennesker uden våben, i godt og vel 75 år har fungeret som hovedbase for massive amerikanske bombetogter i forskellige krigszoner: for eksempel Korea, Vietnam og Afghanistan. Ifølge historikeren George Kerr, der har skrevet standardværket *Okinawa – The History of an Island People*, er Okinawa for lille og fattigt til at tiltrække opmærksomhed i fredstid, men dømt til at være i rampelyset når stormagter er i krise.

Kongeriget Ryukyu – som inkluderede Okinawa og en del andre øer i den sydlige ende af det, der i dag hører til nationalstaten Japan, betalte skat til og fik beskyttelse fra Kina fra dets grundlæggelse i det fjortende århundrede og frem til Satsuma-rigets invasion af Ryukyu-øerne i 1609. I 1872, fire år efter Meiji-genoprettelsen af Japan, annekterede det Japanske imperium



Okse i gade i landsby.



Vandbøffel (bruges nogle steder som taxi for turister)

Ryukyu-øerne. Kongerne i Ryukyu havde ry for at være mestre i kunsten at balancere sine diplomatiske relationer til de regionale rivaliserende stormagter Japan og Kina, og på denne måde at bevare sin sårbare selvstændighed. “Tænk på Kina som din bedstemor og Japan som din bedstefar”, sagde ældre folk i Okinawa dengang, ifølge antropologen William Lebra. USA besatte Japan fra 1945 til 1952, men det var først i 1972 at Okinawa formelt blev tilbageført til Japan, men til stor skuffelse for befolkningen i Okinawa blev de amerikanske militærbaser ikke lukket ned. Okinawa har omtrent halvdelen million indbyggere i dag, hvoraf mindre end 150.000 bor på andre øer end den tætbefolkede hovedø Okinawa. Hvis man ser på aktivt amerikansk militærpersonel, og inkluderer deres familiemedlemmer og andre civil ansatte, er der mere end 50.000 mennesker, der hører til de amerikanske baser i Okinawa. Okinawa er en glemt koloni i en postkolonial verden, siger professor i international lovgivning, Richard Falk.

## Kolonialisme og underholdning

Det er svært at undgå at bemærke, at den tætbefolkede hovedø Okinawa (samme navn som øgruppen) er en militariseret garnison-ø med Disneyland-lignende forlystelsessteder til lokalbefolkning, turister og militærfolk fra baserne. Under feltarbejde i Okinawa sommeren 2018 blev jeg mindet om dette, da de kvidrende cikaders summen blev overdøvet af det berygtede Ospray-militærfly (der kan minde om et enormt insekt med sine store opadvendte propeller på vingerne), hvis skræmmende støjniveau kan komme helt op på 100 decibel. Flyet er berygtet for at være involveret i mange ulykker, derfor også kaldt “enkemageren” i militærjargon.

Selv om modstanden imod de amerikanske baser generelt er stigende i befolkningen, og erindringen om store lidelser og tab i det tyvende århundrede er stærk, så er dette ikke ensbetydende med, at de unge på øerne ønsker at slippe af med den kulturelle og sociale “amerikanisering” eller vestliggørelse af øsamfundet. At modstanden er voksende, dog også fluktuerende i det lange tidsperspektiv, er en konsekvens af den store utilfredshed i befolkningen med den japansk-amerikanske negligering af Okinawas ønsker og krav, men også af en gryende frustration over besættelsens miljømæssige konsekvenser. Da jeg tog til Okinawa for at lave etnografisk feltarbejde, havde jeg i sinde at sætte mig ind i de unges hverdagsliv og fremtidsperspektiver, og at forsøge at forstå ungdomslivet i forhold til den komplicerede militære og politiske situation i Okinawa – at være i en form for dobbelt kolonial situation, hvor Japan og USA bruger øerne til at vedligeholde sin militære og politiske alliance og til at holde Kina væk fra øerne og regionen. Det særlige okinawanske begreb *chanpurū*, der kort sagt henviser til kunsten at blande sammen eller forene, åbnede mine øjne for den kendsgerning, at øsamfundet i grunden altid har baseret sig på en kulturel kombinationskunst, og at denne strategi og proces også er en præmis for de unges sammensatte identiteter, som kan siges at kendetegne Okinawa i dag.

## Med eller uden militærbaser

Da jeg besøgte the National Institute of Technology i den lille nordlige by Henoko, som grænser op til den store amerikanske militærbase Camp Schwab og den frodige og maleriske Oura-bugt, mødte jeg en gruppe studerende, der meget gerne ville fortælle mig om deres øgruppes diverse problemer, dilemmaer og fordele. Her fik jeg at høre om forhold, der reflekterer Okinawas dobbelthed mellem krig og fred og mellem amerikanske og japanske interesser. Okinawas samfundsudvikling i efterkrigstiden kan bedst beskrives som en “kolonial modernitet”, siger antropologen James Roberson, der mener, at de unge udfordrer koloniale og postkoloniale magtstrukturer gennem deres musik og kunst, som repræsenterer alternative kultur- og modernitetsforståelser. Det store spørgsmål, som alle andre sam-

fundsdebatter bliver relateret til, er basernes fremtid: vil de amerikanske militærbaser forsvinde eller ikke – og hvad er bedst for Okinawa?

Makoto, en ung mandlig økonomistuderende fra en akademikerfamilie, fortæller mig, at han forventer at baserne vil forsvinde inden 30-40 år, samtidig som en stor kulturel revitalisering vil vise sig i Okinawa. Det er hans håb, at Okinawas sprog, kultur og historie vil få højere status og anerkendelse i skolen. “Og læseplanerne,” siger han, “bør inkludere tema og materiale, der afspejler de kontekstuelle realiteter i lokalsamfundet.” Derefter ser Makoto mig i øjnene og tilføjer, at dette i grunden er “mere håb end forventning.” En anden deltager, Ria, som er en livlig ung kvinde, der studerer psykologi ved universitetet, udtrykker bekymring for de såkaldte “anti-base” aktivisters kampagner, som hun mener er skadelige for Okinawa. Hun mener, at aktivisterne er tilrejsende fra andre dele af Japan, der ikke har godt i sinde, men hun dokumenterer ikke sin påstand. Takuma, en anden mandlig psykologistuderende, er også ved at være godt træt af dem, der “kun klager om de amerikanske baser”, selvom han forholder sig kritisk til flere forhold ved baserne. Han er af den holdning, at amerikanerne og folket i Okinawa bør finde en fredelig måde at leve sammen på. Saki, en kvindelig studerende med arbejderklassebaggrund, mener, at baserne er det absolut største problem for Okinawa i dag. “Det er et problem,” pointerer hun, “for hele Japan.” Hendes fremtidsdrøm er at “styrke Okinawas selvstændighed og at udvikle erhvervslivet og industrien, samt at booste den lokale økonomi.”

Flere af de unge påpeger, at japanere har mindre respekt for folk fra Okinawa end amerikanere har. Japanere har skabt myter og fantasier om Okinawa som et tropisk uberørt paradys i syd, siger flere af deltagerne, og dette billede skaber en forestillet kontrast mellem det moderne og civiliserede Japan og det primitive og traditionelle Okinawa. Hana, der studerer matematik og fysik, og som er Sakis ven, er ikke imponeret over sin egen generation: “De unge har magten, men de er ikke interesserede i at ændre samfundet”, siger hun kritisk. “Unge, der interesserer sig for politik,” siger hun, “repræsenterer en minoritet.” De unge kæmper med at få hverdagen til at fungere, siger hun, og de har vænnet sig til at have baserne som nærmeste nabo, så mange unge mennesker engagerer sig ikke i den aktuelle politiske debat.

## Uddannelse og identitet

Hiroto, en ung mand fra en landmandsfamilie, der dog også omfatter en del lærere, og som studerer ved universitet i Henoko, fortalte om nødvendigheden af at investere i uddannelse for Okinawas fremtid. I en tekst skrevet til mig, siger han blandt andet:

“Jeg tror at for at få Okinawa til at blive velstående i fremtiden, så er det nødvendigt at videreudvikle jobmulighederne og at vække folkets bevidst-



Hus i byen Ishigaki.

hed om uddannelse. At etablere universiteter og gymnasier, der kan sammenlignes med institutionerne i hele landet, er også vigtigt”

Flere deltagere i min undersøgelse reflekterede over øgruppens uddannelsesmæssige vanskeligheder og svagheder i forhold til meritokratiske Japan. Hiroto snakkede også om de fattige familier i Okinawa, hvor forældrene ikke forstår, hvilken betydning videreuddannelse kan have for deres børns muligheder. “Derfor,” siger han, “vil Okinawa forblive fattigt for altid.” Okinawa har større arbejdsledighed, lavere lønninger, mere fattigdom og lavere uddannelsesniveau end alle andre japanske myndighedsområder. Der er også en række problemer knyttet til de amerikanske militærbaser: konstant støj fra fly og helikoptere, ulykker i forbindelse med militærøvelser, forurening og overvågning, vold og kriminalitet.

De unge fra Okinawa udtrykker i det hele taget en meget stærk emotionel tilknytning til stedet, hvor de er vokset op, og som de identificerer sig med. Dette udtrykkes i længselsfulde sange og fortællinger, men også i forhold til de unges erfaringer og oplevelser fra eksil i Japan og andre lande. En ung mand fortæller mig om sin rejse til Brasilien, der har en okinawansk diaspora: “Jeg blev overvældet – fordi mange okinawanere bor der! De snakker uchina-guchi [okinawansk sprog] og spiller Sanshin [okinawansk strengeinstrument], danser Eisa [okinawansk dans].” Jeg bemærkede desuden, at

unge kvinder og mænd, der tidligere i deres liv havde prøvet at bo i en relativt lang og uafbrudt periode i fastlands-Japan eller i et fremmed land, gjorde meget ud af at præsentere Okinawa som noget helt særligt – et ejendommeligt land med egen kultur og historie, eget sprog og livssyn – som de, med egne ord, ikke var klar over, førend de befandt sig lang væk fra øerne. Dette minder om det, som andre mennesker fra andre samfund også oplever, når de rejser væk fra hjemegnen, men forskellen ligger i, at okinawanere føler, at denne del af deres kultur er gemt godt væk fra hverdagens realiteter i Okinawa i det 21. århundrede. Shiori, en ung kvindelig studerende fra højskolen i Henoko, forklarede for mig, at hun under et studieophold i Canada virkelig opdagede sit hjemland.

De unge ønsker hverken at holde fast i romantiserende billeder af eksotiske paradiser eller at tegne et elegisk billede af et fortabt og undertrykt folk. De vil ikke have offerrollen men meget hellere være respekterede som selvtænkende verdensborgere.

## Chanpurū og den svære balancegang

“Tænk på Kina som din bedstemor og Japan som din bedstefar”, sagde ældre folk i Okinawa som nævnt, men hvad siger de unge i dag? Hvordan forholder de sig til stormagterne, der har indflydelse på det meste, der sker på øerne? Og hvordan knytter de det store politiske spil på makroniveau til hverdagens trivialiteter på mikroniveau? Her kommer det smarte okinawanske udtryk chanpurū ind i billedet. Kunsten at blande og sammensmelte er godt kendt på Okinawa gennem chanpurū (jeg nævnte f.eks. de gamle kongers diplomatiske snedighed), der oprindeligt refererede til gastronomisk kunst, men som i dag også bruges om f.eks. chanpurū-kultur, der associeres med multikulturalisme og forskellige identiteter. Og som, kort sagt, fungerer som symbolsk kapital i kultur møder i mange forskellige kontekster. Chanpurū bliver ofte brugt til at beskrive populærmusik, litteratur, film og teater. I forhold til ungdomsliv, så kan man måske sige, at chanpurū-processen er en lokal variant af den generelle tendens til at kombinere forskellige kulturelle strømninger i ungdomsidentiteter i senmoderne samfund. De unge navigerer og balancerer mellem idealiserede forestillinger om det “autentiske” i okinawanske, japanske og amerikanske kultursymboler, og eksperimenterer med nye variationer i deres hverdagspraksisser. Det kan bruges til at genvinde noget, der måske var i færd med at gå tabt, ved at knytte det til noget nyt.

Den okinawanske kulturforsker Ariko Ikehara siger, at chanpurū kan fungere som “overlevelsestrategi” for folk, der er hjemløst af krigsminder, nuværende militarisme og udenlandsk militær dominans i den neoliberale verden. Dette passer naturligvis bedre til de ældre generationer end til ungdomsgruppen, men de unge opsøger selv deres forældres og bedsteforældres

barndoms minder, og også ældre tiders realiteter i deres arbejde med at forstå deres egen tid bedre. Chanpurū-processen, siger den amerikanske antropolog Christopher Nelson i sin bog *Dancing with the Dead*, reflekterer en præstation af pragmatisme og innovation i forhold til det nødvendige engagement med de fremmede kulturers komplekse indflydelse på samfundet. En ung kvindelig studerende fortalte mig, at Okinawa “er en region, der har mange kulturer... Den kaldes chanpurū *bunka* [kultur]”. En anden studerende fortalte mig, at han synes “at Okinawa er internationalt, og et fredssymbol”. Forholdet til USA og de amerikanske baser kan med hensyn til samtidens ungdomsgeneration belyses i forhold til en form for “chanpuruisme”. Flere unge mennesker, som jeg mødte i Okinawa, siger, at amerikansk ungdomskultur, for eksempel i forhold til musik, natteliv og forbrugsvarer, har haft stor betydning for deres ungdomsliv i Okinawa. Sora, en 20-årig studerende fra Okinawa Christian University, fortæller mig åbent, at hun elsker USA og amerikansk kultur. Som teenager elskede hun at besøge det, hun kalder “the American village”, et stort shopping- og underholdningscenter i byen Chatan, der ligger i nærheden af nogle af de amerikanske baser. Centeret fungerer som “neutralt” mødested for lokale og folk fra baserne. Hun har mange venner, der arbejder på baserne (i restauranter, butikker, vaskerier), der er små lukkede “amerikanske” lokalsamfund ved siden af de militære anlæg.

## At vente og at håbe

“Øfolk må altid vente”, siger en af de mandlige figurer i et populært danse-teaterstykke fra Okinawa, “vente på et nyt daggry... Derovre kan man se en okinawansk morgendag.” At vente er en del af de unges hverdag i vor tids usikre og globaliserede verden. Muligheden for at drømme og forestille sig en anden morgendag er en vigtig del af de unges sociale praksisser. I et overophedet risikosamfund, hvor mange mennesker slutter sig til ét fremtids-scenarie, der efter sigende ikke er til at komme udenom, noterer vi os, at de unge omfavner alternative uforudsigelige fremtidsscenarier. “Det eneste vi kan gøre, er at grine og komme videre”, siger en figur i en komedie fra Okinawa. Chanpurū-processen er “hundrede års latter”, siger Ariko Ikehara, og latter henviser her til de marginaliseredes våben imod besættelsesmagterne. De unge venter, men der er ikke tale om en passiv og indholdsløs venten, fordi de unge aktivt bruger deres position til at forberede sig til et voksenliv med nye muligheder i forhold til samfundsudvikling i Okinawa. I denne artikel har jeg illustreret og diskuteret de unges kulturelle strategier og identiteter og er kommet frem til, at de unge i Okinawa formår at hente inspiration til en bedre fremtid i en fortid, der blandt folk fra de ældre generationer vækker minder om fattigdom og håbløshed.

## Forslag til videre læsning

Allen, Matthew. (2002). *Identity and Resistance in Okinawa*. Oxford: Rowman and Littlefield Publishers.

Nelson, Christopher. (2008). *Dancing with the Dead. Memory, performance, and everyday life in postwar Okinawa*. London: Duke University Press.



### Om forfatteren

Firouz Gaini er professor i antropologi ved Færøernes Universitet. Han har lavet feltarbejde i Japan, Frankrig, Grønland og på Færøerne. Faglig interesse: ungdom, køn, identitet og fremtidsperspektiver. Geografisk fokus på små ø- og kystsamfund.

## Anmeldelse

# En erindring om et besøg hos en lacandonfamilie

Af fotograf Teit Jørgensen

Af Kenni Hede

Jeg kigger på uret, tiden er fløjet afsted. Frustreret kigger jeg tilbage på denne tekst og så på bogen *En erindring om et besøg hos en lacandonfamilie*, der ligger med ryggen krænget over et par kuglepenne på bordet mellem tastaturet og skærmen. Det er endnu ikke lykket mig at finde den første sætning, dén som griber læseren. Invitationen der sender os afsted på rejsen. Jeg bladrer endnu engang igennem fotobogen i håb om at denne sætning spontant vil springe ud af et af de smukke billeder, forplante sig i mine fingre, der som besat vil danse over tasterne og på magiskvis fremmane denne adgangsbillet. Men ak, både billet og inspiration udebliver. Jeg beslutter mig for at starte forfra, for at kigge bogen igennem endnu engang. Jeg lukker den og på bagsiden står:

“En dag møder jeg Per Kirkeby på et værtshus og han ber’ mig sidde ned og spørger ret hurtigt om jeg vil med til Mayalandet. 14 dage efter lander jeg i Mexico City og vi begiver os ud på ekspeditionen Den Gamle Maya i Mexico, Guatemala og Honduras, hvor vi besøger en lang række ruinbyer. Ved et lykketræf møder vi en pilot, som fortæller os om en gruppe lacandonindianere, som stadig lever ret isoleret i Chiapas regnskov.”

(Jørgensen 2021, bagsidetekst)

Inden jeg ved af det sidder jeg pludseligt på et 70’er værtshus med Per Kirkeby og Tiet Jørgensen. De er unge og i færd med at planlægge en ekspedition ud i det uvisse. Jeg kan nærmest mærke deres spænding og eventyret, der venter forude. Tilbage ved computeren sidder jeg med en følelse af at min antropologiske opdragelse på forskelligvis har forhindret mig i at acceptere værkets præmis. Jeg kalder det et værk, et eksposé, fordi fornemmelsen man efterlades med minder om dén man kan opleve efter et besøg på galleri. Spørgsmål og indtryk flyder ind og ud af hinanden og en enorm trang og lyst





til at sætte værket ophavsperson i stævne til besvarelse af spørgsmål presser sig på. Det er ikke tydeligt om det er ferie billeder fra en vild ungdom, et romantisk tilbageblik på dengang Tiet Jørgensen sammen med sine venner kastede sig nøgen og ubekymret ud i livets uvished, eller om det rent faktisk er en fotografisk dagbog, der skildrer hverdagen hos en lille lacadonfamilie i Chiapas-regnskoven i det østligste Mexico. Måske er det alle tre. Et er sikkert, det er et vidnesbyrd om en bestemt måde at møde og repræsentere verden på, som vi ikke oplever så ofte i dag.

De analoge billeder er nydeligt frembragt på hvid baggrund med bred margin. De brede rammer tillader hvert billede at blive betragte i sin egen ret. Dertil er bogen fremstillet i materialer af høj kvalitet, hvilket giver fornemmelsen af at bladre i et fotoalbum, samt at det er de originale fremkaldelser, man sidder med i hænderne. Ligesom med fotoalbummet, så er dette værk en sløjfe i tiden, et ormehul, der uforvarende kaster beskueren tilbage til dengang, hvor kameraets lukkemekaniske knipsede, for kun at lukke en brøkdel af et sekunds lys ind. Dette er ikke bare fordi billederne er lavet under en ekspedition i 1971, men fordi fremstillingen og repræsentationen er fra en anden tid. Undervejs er man flere gange i komplet tvivl om hvorvidt den portrætterede familie og det sparsomme tekstmateriale rent faktisk er sand eller ej. På værkets 13. side introduceres vi for første og eneste gang for familien ved en karaktersvag gennemgang af fornavne og fordeling af funktioner:

“Familien var Jose, moderen Maria, de 2 store drenge Kin og Chankin, den store datter Maria og 4 mindre børn. De store drenge studerede grundigt vores landkort og tog billeder med mit kamera. Familien levede deres eget liv, gjorde det de altid gjorde. Børnene samlede rodfrugter. Maria rullede cigarer, Jose huggede træstammer, Kin fiskede, de [andre] kværnede majs.”

(Jørgensen 2021: 13)

Familiemedlemmerne forenkles hver især til en titel, funktion og status. *Maria, ruller cigarer, isoleret*. De yngste familiemedlemmer forbigås helt og bliver blot kategoriseret som *4 mindre børn*. De tre eventyrer derimod bliver præsenteret med efternavn, karakter og flere gange. Også piloten Moises Morales, der tilbød ekspeditionen et håndtegnet kort med koordinaterne til Metzabok – hvor Jose, Maria og deres 7 børn efter sigende skulle have boet – bliver præsenteret med sit fulde navn, med selvbestemmelse og som handlingsdygtig. På side 156, i værkets *postscriptum*, får vi endnu en sparsom tekst. I lidt mere end 200 ord får vi en kneben historisk gennemgang af Lacandónerne, et mayafolk, der bor i junglerne i den mexicanske delstat Chiapas, tæt på den sydlige grænse til Guatemala. De bor i Selva Lacandona, et område af regnskoven, som ligger på den mexicanske bred af Usumacinta-floden og dens bifloder. Vi bliver også gjort opmærksomme på at livet

og livsvilkårene for disse mennesker er betinget af massiv skovrydning, der har stået på i dette område siden 1950'erne. Jeg mangler i den grad at vide, hvem denne familie er, hvad de mener om disse billeder, og om de har noget at tilføje eller protestere imod. Jeg ser desværre kun fotografens kuratering, omend det er smukt og dygtigt håndværk, så mangler der noget ordentlighed i værket. Noget ordentlighed overfor de mennesker, hvis liv vi bevidner, hvis stemmer vi aldrig får at høre.

Tiet Jørgensen har en lang og imponerende karriere som fotograf bag sig. Han er altså ikke antropolog og dette værk er ikke en antropologisk undersøgelse Lacandónerne, et mayafolk, der bor i den mexicanske delstat Chiapas. Med dét i tankerne sidder jeg alligevel tilbage med en følelse af, at min antropologiske opdragelse fortsat forhindrer mig i at acceptere præmissen for dette værk, nemlig at det er en erindring, et *mémoire* fortalt i billeder. Et tilbageblik på et materiale, som blev lavet for mere end 50 år siden. Et tilbageblik kurateret af fotografen selv, om fotografens eget blik på verden, dengang og i dag. Jeg skriver i dag fordi denne udgivelse lander i 2021, en tid hvor repræsentation og fremstilling ikke længere godkender den slags envejskommunikation, uanset hvor flot denne er leveret. De få fotografier, hvor ekspeditionens egne deltagere optræder foran kameraet, genkalder kompositorisk en tid, hvor kolonister, videnskabsfolk og opdagelsesrejsende lod sig affotografere ved siden af 'de vilde'. Hvide vesterlændinge iført tweedjakke, denim bukser med læderbælte og en, for sin tid, moderigtig rullekrave eller skjorte, poserende ved siden af navnløse kvinder og mænd iført slidte klæder og med bare fødder. Hvor er ordentligheden? Jeg mindes Lila Abu-Lughod, der tilbage i 1990'erne gjorde det klart, at kulturbegrebet, som et begreb, skaber forskelle fordi det har en medfødt tendens til at skabe tidløse beskrivelser, fordi det uundgåeligt er bærer af en følelse af hierarki. Den følelse efterlades jeg med, når jeg bladrer igennem værket, en følelse af hierarki, der kunne have været undgået ved at invitere den portrætterede familie ind i værket, ikke som objekt, men som en levende, selvbestemmende stemme, der kunne kommentere på værkets budskab og udførelse. Måske rummer dette *mémoire* et budskab om en globaliseret og accelereret verden, i hvilken ungdommens nysgerrighed og eventyrlyst kuldcastes, og mødet med verden indskrænkes. En verden, hvor der er ikke flere uopdagede pletter på verdenskortet, hvor bl.a. massive skovrydninger og industriel fremdrift betinger menneskelivet over hele kloden, hvad end vi kan se det eller ej. Måske er det tilfældet, men alt det falder desværre i baggrunden for den manglende repræsentation, i mangel på ordentlighed.

Udgivelsesår: 2021  
Forlag: Editon Bløndal  
161 sider



# Fra alsidighed til specialisering i økologisk landbrug?

Af Daniel Højrup

Det danske landbrug er i dag præget af en strukturudvikling, der indebærer en bevægelse mod større og mere specialiserede bedrifter. Samtidig vokser det økologiske landbrugsareal fortsat – på trods af, at den økologiske driftsform i udgangspunktet indebærer en mere alsidig landbrugsproduktion. I denne artikel undersøges spændingen mellem strukturudviklingens specialisering og økologiens alsidighed gennem etnografisk feltarbejde på danske økologiske landbrug.

“Vi er jo presset udefra med nogen, det er lidt nogle fyord i nogle økologiske sammenhænge, med nogle helt nødvendige ting. Det er rationalisering, specialisering, mekanisering. Hvis ikke du går ind i den der linje også, ja, så kan du gå med hakkejernet derude hele dit liv uden at få det til at køre rundt.”

Som dette citat af Lars Skytte, der i over 30 år har været selvstændig landbruger på Fyn, antyder, er der en modsætning, når man ser på økologisk landbrug i forhold til den generelle udvikling, som landbruget står overfor. Som landbruger i Danmark oplever han nødvendigheden af at skulle udvikle sig, rationalisere sit landbrug og følge med i den teknologiske udvikling. Men kan denne nødvendighed forenes med den økologiske driftsform?

I denne artikel vil jeg gå i dybden med dette spørgsmål, ved at lade et etnografisk feltarbejde danne udgangspunkt for at forstå sammenhænge mellem driftsform, kulturel livsform og ejerform – set i lyset af et dansk landbrug, der er præget af specialisering og deltagelse på det globale marked. Jeg vil vise, hvordan nye ejerformer og forpligtende former for samarbejde bidrager til at opløse den umiddelbare modsigelse, så der bidrages til det økologiske landbrugs eksistensgrundlag og konkurrencedygtighed. I den-



Vejlskovgård, en konventionel malkekvægsbedrift med højt til loftet og over 400 køer. Foto: Daniel Højrup.

## Kulturelle livsformer

ne forbindelse vil jeg argumentere for, at den alsidighed bestående af både agerbrug og husdyr, som fortidens driftsformer var præget af, gennem en økologisk logik genopstår på baggrund af nogle former for forpligtende samarbejder mellem forskellige landbrugsenheder.

Artiklen er baseret på feltarbejde udført i efteråret 2017, hvor jeg besøgte en række økologiske landbrug i Danmark. De empiriske eksempler her vil være Skyttes Gartneri, der er et fynsk, anpartsejet landbrugsgartneri, samt den nordjyske Bundgaard, hvor en ung landbruger har lejet sig ind på en anden landbrugers gård for at starte et liv som selvstændig landbruger uden at skulle investere et stort millionbeløb.

Et etnologisk begreb, som jeg vil gøre brug af i denne artikel, er begrebet “kulturel livsform”. Begrebet implicerer, at mennesker lever på radikalt forskellige måder inden for samme samfund. Dette kommer til udtryk i forskellige idéer om det gode liv, hvor dét, der analytisk kan samle forskellige individer under én kulturel livsforms “banner”, er bestemte mål og middelrelationer. I denne forbindelse har etnologerne Thomas Højrup og Niels Jul Nielsen for eksempel skrevet om, hvordan én kulturel livsform er struktureret således, at arbejdet overordnet fungerer som et middel til den gode fritid. I en anden kulturel livsform kan arbejde og fritid ikke adskilles fra hinanden, hvilket ofte går hånd i hånd

med et personligt-juridisk ejerskab over det økonomiske foretagende – for eksempel et landbrug -, der reproducerer ejernes liv. Disse livsformer kaldes henholdsvis for lønarbejderlivsformen og den selvstændige livsform.

I dansk landbrug har der siden landboreformerne og frigørelsen fra at være fæstebonde været tradition for, at drive et landbrug som familie, hvor alle familiemedlemmer typisk har været involveret i en eller anden udstrækning. Hverdagen blev anskuet og praktiseret som et altomfattende dagsværk, hvor en oplevelse af frihed, selvstændighed og ‘fod under eget bord’ har givet denne måde at leve på mening for de involverede. I kraft af dette har forskellige variationer af den selvstændige livsform været dominerende i det danske landbrug gennem 1900-tallet. Derfor er det interessant, hvorvidt og hvordan denne selvstændige livsform stadig optræder som central næringsvej og levemåde, og hvordan det økologiske landbrugs specifikke driftsformer samt den generelle udvikling indvirker på dette.

## Strukturudviklingen og det problematiske generationsskifte

Når vi ser overordnet på hele det danske landbrug, er det ikke svært at få en fornemmelse af, at der ligger nogle seriøse udfordringer gemt. Som etnologen Rasmus Blædel Larsen beskriver i sine undersøgelser af landbruget, kaldes den generelle udvikling i erhvervet for “strukturudviklingen”. Dette er egentlig et udtryk for, at antallet af heltidsbedrifter falder meget hurtigt, størrelsen på disse bedrifter stiger tilsvarende, og effektiviteten er stærkt stigende, hvilket muliggør, at de danske landbrugere kan konkurrere på det globale marked. For at kunne følge med i denne effektivisering, kræves der løbende investeringer i teknologi, bygninger og jord. Dette har resulteret i en stor gældsbyrde. 75 procent af værdierne i erhvervet er pantsat, hvilket gør det svært at finansiere generationsskiftet på landbrugene, hvor gennemsnitsalderen ligger på cirka 57 år. Desuden er det, som det indledende citat pegede på, et generelt træk, at effektiviseringerne indebærer specialisering, så et landbrug udelukkende fokuserer på ét produkt. For husdyrbruget gælder det for eksempel typisk, at landbrugeren kun har én dyreart på gården, og langt størstedelen af alle konventionelle svinebedrifter har udelukkende slagtesvineproduktion eller smågriseproduktion.

Som en af mine informanter påpeger, kan generationsskifteproblematikken søges løst, ved at afprøve andre ejerformer end det klassiske selveje:

“Jeg lavede gartneriet om til et anpartsselskab, i stedet for at det var en privat enkeltmandsvirksomhed, fordi så kunne de unge jo gå ind og købe anparter. Så kunne vi lave sådan et glidende generationsskifte.”

En af mine andre informanter, der lejer sig ind på en anden landbrugers gård, ser lejeformen som en måde, at arbejde sig frem mod at kunne blive fuldt ud selvejende i fremtiden:

“På et tidspunkt vil jeg nok gerne ud og have mit eget, altså have mit eget livsværk, men på denne her måde, der har jeg mulighed for at spare nogle penge sammen, jeg ikke ville kunne, hvis jeg bare var ude at arbejde som driftsleder et sted. Jeg vil også få et væsentligt bedre CV og erfaringer i at være selvstændig landmand, også i forhold til det administrative. Så der vil jeg stå væsentligt stærkere, hvis jeg nu skal ud og købe en ejendom om ti år for eksempel.”

## Økologisk logik og lokale kredsløb

Den økologiske logik, jeg har kunnet spore hos mine landbrugsinformanter, baserer sig på at det er lokale kredsløb, der skal danne fundamentet for de enkelte landbrugs driftsformer. På denne måde giver det for eksempel mening, at noget halm høstes og lægges ind i en køstald som dybstrøelse. Efter et stykke tid er dette dybstrøelse blevet omdannet til gødning, der kan køres ud på markerne, hvor der skal avles planter, så planterne får mere næring. Ifølge den økologiske logik vil det være mere hensigtsmæssigt jo mere lokalt denne proces foregår, så det i højere grad fungerer som et ‘naturligt’ kredsløb.

Som jeg tidligere har påpeget, er en central problematik, at strukturudviklingen og specialiseringen umiddelbart vanskeliggør realiseringen af den økologiske logik, fordi det netop er en driftsmæssig alsidighed, der danner grundlag for de økologiske, lokale kredsløb. Resten af artiklen vil demonstrere, hvordan landbruget gennem innovative ejerformer og forpligtende fællesskaber kan overskride denne modsigelse, ved at skabe betingelser for fælles sædskifter og andre forpligtende samarbejder.

## Bundgaard – nordjysk sharemilking

Det nordjyske landbrug Bundgaard udgøres af to juridisk separate landbrugsproduktioner, der ejes af henholdsvis Per og Patrick. Per, der er i starten af 60'erne, har ejet Bundgaard siden 1985, og han er tredje generation i sin familie, der driver den. Per har fire ansatte, og hans landbrug består primært af planteavl, som han sælger til Danish Agro, et mølleri og direkte til kunder, der har heste. Han er desuden medlem af både Økologisk Landsforening og Landbrug & Fødevarer. Patrick er i midten af tyverne og driver en mælkeproduktion i en malkestald på Bundgaard, hvor han på nuværende tidspunkt har 130 økologiske jerseykøer. Derudover lejer han halvdelen af Pers maskinhal, hvor han har indrettet stald til ungkøer. Han sælger sin

mælk gennem Thise Mejeri, som han er anpartshaver i. Selvom Bundgaard ligger halvanden times kørsel fra selve mejeriet, bliver mælken afhentet dagligt, da Thise Mejeri for et par år siden besluttede, i højere grad at anvende jersey-mælk i deres økologiske drikkemælk.

Det særlige ved Patricks landbrugsproduktion er, at han lejer et stuehus, en malkestald, en maskinhal og nogle marker, mens han selv ejer malkekøerne og de redskaber, han bruger i hverdagen. Det kaldes for sharemilking og er inspireret af det newzealandske landbrug, hvor cirka 40 procent af mejerilandbrugene har sharemilkers tilknyttet. Som sharemilker og dermed gårdlejer kan Patrick arbejde sig hen i mod at etablere sig som selvstændig landbruger ved at nogle af de træk, der typisk karakteriserer en selvstændig landbruger, såsom ejerskab af dyr og maskiner, samt rådighed over bygninger og marker, bliver tilgængelige uden at han behøver at investere et to cifret millionbeløb.

I mine interviews med Per og Patrick bliver det økologiske ideal desuden flere gange nævnt som noget, der spiller ind på foretagendet. De har for eksempel etableret det tidligere nævnte kredsløb, hvor Per giver Patrick halm gratis, som han kan lægge som dybstrøelse i malkestalden. Efter et stykke tid er dybstrøelsen blevet til gødning, som Per så kan køre ud på sine marker, så hans planter kan få ekstra næring. Patrick forklarer mere overordnet de økologiske fordele som værende, at:

“Per vil kunne få bedre sædskifte i sine marker på denne måde, og få noget gødning herhjemme fra i stedet for at skulle købe noget. Det er jo i den økologiske tankegang, at man gerne vil være selvforsynende.”

Fordelen ved denne form for sædskifte er, at de marker, som Per ejer og dyrker grøntsager på, mere naturligt kan oparbejde en høj næringsværdi ved, at Patricks køer går og græsser på dem. At lade Patricks køer komme ud på markerne, hjælper ligeledes Per med at dyrke økologiske grøntsager uden at han behøver at tilføre gødning udefra.

Jeg nævnte i begyndelsen af artiklen, at det især er familievarianter af den selvstændige livsform, der anskues som den dominerende livsformspraksis i dansk landbrug gennem det sidste århundrede. På Bundgaard er det dog ikke familiebånd, der binder Per og Patricks landbrugsproduktioner sammen, og de eksisterer også formelt som to separate produktionsenheder. Det rejser spørgsmålet: Hvad forbinder deres samarbejde? Her kan den økologiske logik bruges som en forklaringsmodel: Idéen om en selvforsynende og harmonisk økologisk gård knytter gårdejeren og gårdlejeren sammen i et tæt samarbejde, der er forpligtende på en måde, der er nødvendig for vedvarende at realisere og fortsætte en ambitiøs udgave af den økologiske drifts-

Økologiske malkekøer på Nedergaard på Sallingegnen, som leverer mælk til Thise Mejeri. Foto: Thomas Højrup.



form. Hermed bliver det en form for økologisk tankegang, der i sammenhæng med den særlige ejerform med en gårdejer og en gårdlejer binder Per og Patricks produktioner sammen på en forpligtende måde.

### **Skyttes Gartneri – anpartsselskab og gårdoverskridende samarbejde**

Lars Skytte, der er i slut-60'erne, købte landbruget, der i dag kendes som "Skyttes Gartneri", i starten af 80'erne. Gartneriet ligger i den lille fynske landsby Dømmestrup syd for Odense. Lars stiftede i 2013 et anpartsselskab, der overtog det formelle ejerskab af gartneriet, sammen med tre yngre gartnere. De sidstnævnte deler på nuværende tidspunkt lidt under halv-

delen af anparterne, mens Lars ejer en lille majoritet. Idéen med anpartsselskabet er, at de unge gartnere over en årrække gradvist skal overtage Lars' anparter, så et generationsskifte gennemføres. Der bliver hvert år dyrket økologiske grøntsager på 70 hektar, og om sommeren er der 25 ansatte beskæftiget, mens der udenfor sæsonen (om vinteren) er omkring otte ansatte på bedriften, ud over de fire ejere. Den årlige omsætning er på cirka 13 millioner kroner, og den største del af grøntsagerne bliver afsat til Coop, mens der også bli-

ver afsat til Aarstiderne, Søris og en række gourmetrestauranter, såsom Noma og Geranium.

Anlægger vi Højrup's tidligere nævnte begreb om kulturelle livsformer, kan vi anskue Skyttes Gartneris ejerform som spillende to forskellige roller i en selvstændig livsforms livsforløb. For unge landbrugere, der gerne vil købe et landbrug, er købet af anparter i anpartsselskabet en mulighed for at overkomme den høje økonomiske pris, som strukturudviklingen har med-

ført. Dette sker ved løbende opkøb af bygningerne, maskinerne og markerne, med udgangspunkt i det overskud, som de unge anpartshavere får med råderet over via anpartsselskabet.

For en ældre landbruger, der ejer en gård, men gerne vil trappe ned og lade sig pensionere, er anpartsselskabsformen en mulighed for at foretage en glidende tilbagetrækning fra sit livsværk. Det foretages på en måde, hvor der bliver mulighed for at sikre, at bedriften kører bæredygtigt videre – økonomisk og i ånden – ved at videregive al den kundskab og faglighed, man har om det specifikke landbrug. Denne “mentorrolle”, som den ældre landbruger får, er desuden noget, der kommer de unge landbrugere til gode, fordi de dermed løbende får nogle gode forudsætninger for at drive landbruget selvstændigt.

I forhold til den økologiske planteavl fortæller Lars Skytte, at en særlig form for samarbejde er en nødvendig forudsætning for det økologiske landbrug:

“Det økologiske landbrug skal baseres på samarbejde, fordi det er sådan, at økologien kræver alsidighed. Altså det vil sige et sædskifte, som ikke ret mange har i dag, hvor man indretter det sådan, at man udelukker sædskiftesygdomme. Det har man ikke længere, fordi man kan også sprøjte dem væk, og det er jo det, man har gjort i det konventionelle landbrug, men i økologien bliver man nødt til at have det her rigtig gode sædskifte, og altså denne her alsidighed.”

Her bliver det forklaret, hvordan økologien forudsætter alsidighed, fordi det muliggør, at man kan bekæmpe sædskiftesygdomme (og ukrudt) uden sprøjtemidler. Dog er det ikke nok bare at have forskellige slags grøntsagsafgrøder; der er også behov for gødskning. Det umuliggør, at Skyttes Gartneri i sig selv kan fungere som et økologisk landbrug, fordi de er grøntsagsspecialister. Derfor er det påkrævet, at de indgår i et samarbejde med to omkringliggende, økologiske mælkebønder for at realisere økologiens alsidighedsideal. Lars fortsætter:

“Alsidigheden er i samarbejdet, hvor vi bytter marker hvert år. Vi får møg fra de der kvæggårde, så vi har 100 procent økomøg, det er ikke et krav ifølge reglerne, men altså vi følger ikke kun reglerne, vi har også et ideal, vi gerne vil gå i mod. Og det vil sige, at vi har et sædskifte, der i virkeligheden er det, som man havde, inden specialiseringen rigtig trådte i kraft.”

Et samarbejde med de to nabogårde, der har malkekøer, bliver derfor alt afgørende for realiseringen af Skyttes Gartneris økologiske driftsform. En konsekvens af dette tætte samarbejde er endvidere, at det ikke giver mening at tale isoleret om de 70 hektar, som Skyttes Gartneri dyrker grøntsager på hvert år, fordi disse 70 hektar indgår i et meget større sædskifte. I alt råder gartneriet og deres to nabogårde nemlig over cirka 400 hektar, hvilket resulterer i, at der går fem år mellem, at der bliver dyrket grøntsager på en



Som det fremgår af billedet, er Skyttes Gartneri et højt specialiseret plantegartneri, der producerer grøntsager i store mængder. Økologien er i dette tilfælde således forbundet med storproduktion. Fotos: Rasmus Blædel Larsen.

mark. På denne måde kan markerne på økologisk vis opbygge den påkrævede næringsværdi og desuden holde sædskiftesygdomme og ukrudt væk fra markerne, hvilket også gør det til en meningsfuld praksis for de økologiske kvægbønder, fordi de ikke skal bruge pesticider og giftstoffer til at holde deres græsmarker rene. Dermed kan det enkelte selvstændige landbrug gå ind på specialiseringens præmisser og samtidig leve op til et ambitiøst økologisk ideal, ved at etablere et forpligtende samarbejde med andre selvstændige.

## Selvstændig i fællesskab

Sociologen Ole Bernild og historikeren Henrik Jensen har i deres bog “Den feudale produktionsmåde i Danmark ca. 1200-1800” fra 1978 beskrevet, hvordan det for feudalismen er landsbyfællesskabet, der skal ansues som den enhed, der strukturer landbrugets udformning. Dette fællesskab kaldes også for “driftsfællesskabet” eller “dyrkningstvungen”, hvis man vil pege på det-

	1979	2019
Bedrifter med jordbrug	111.000	34.000
Gennemsnitlige antal hektar per bedrift	26,1	78,1

	1982	2014
Bedrifter med husdyr	83.104	22.587
Gennemsnitlig besætningsstørrelse for bedrifter med kvæg	53 dyr	126 dyr
Gennemsnitlig besætningsstørrelse for bedrifter med svin	170 dyr	3.400 dyr

	2007	2019
Antal af økologiske bedrifter	2.600	4.000
Samlet produktionsareal i hektar	150.207 (5,6%)	301.481 (11,3%)

(Kilde: Danmarks Statistik)

te fællesskabs begrænsning af friheden for de individuelle fæstebønder. De forklarer, hvordan det ikke er den enkelte gård, men landsbyfællesskabet, der bestemmer og styrer de landbrugsmæssige aktiviteter og alt andet, der har med agerbrug og husdyrhold at gøre – og hermed sætter de overordnede rammer for hele hverdagslivet.

Anlægger vi et tilsvarende blik på Bundgaard og Skyttes Gartneri ser vi, at det ikke er den enkelte gård eller produktion, der bestemmer sædskiftet, men det økologiske ideals logik, der overordnet fordrer, at der etableres et sædskifte, hvor der indgår både grøntsagsavl og husdyr. Hermed bliver den samarbejdspraksis, der er mellem de forskellige produktioner, den strukturerende enhed der sætter sit præg på Bundgaard og Skyttes Gartneris driftsformer. Det er økologiens alsidighed, der giver samarbejdet mening for mine informanter. Dog er det forskelligt, om alsidigheden bliver realiseret gennem et samarbejde på én gård eller mellem flere separate gårde, hvilket i mine eksempler blandt andet

hænger sammen med ejerformen. En gennemgående betragtning er dog, at det stadig er varianter af den selvstændige livsform, der kommer frem gennem analysen, når man kigger på landbrugenes ejerformer og hverdagspraksisser. Samlet set er forpligtende fællesskaber ikke en ny konstruktion for dansk landbrug, men de nye varianter baserer sig – i modsætning til under feudalismen – på frivillige, gensidigt fordelagtige relationer mellem forskellige selvstændige landbrugere.

Et interessant spørgsmål er desuden, hvilken plads disse former for økologisk landbrug skal have i den større strukturudvikling, som jeg nævnte i indledningen til denne artikel. Sociologen Gurli Jacobsen har for eksempel beskrevet, hvordan dansk landbrug i løbet af de sidste 50 år har udviklet sig hen mod ensidigt specialiserede bedrifter. I 70'erne havde det typiske landbrug således både husdyr og afgrøder. Begge de landbrug, som jeg har undersøgt, passer umiddelbart ind i denne udvikling mod specialiserede produk-

tioner. Men ved at tage de økologiske, lokale kredsløb, som Bundgaard og Skyttes Gartneri indgår i, med i betragtning, anskueliggør vi, hvordan den umiddelbare fortids alsidighed i disse tilfælde blot har rykket sig fra den enkelte landbrugsenhed til tætte, forpligtende samarbejder mellem separate, økologiske landbrug.

Omdrejningspunktet for de økologiske landbrug, jeg har undersøgt, er samarbejde. Ønsker man at forstå sammenhængen mellem økologien og den selvstændige livsform i nutidens danske landbrug, må man forstå dem som varianter, der baserer deres fortsatte eksistens på tæt og forpligtende samarbejde. Den selvstændige livsform fremstår således fortsat som en central levemåde og næringsvej men i en fornyet udgave, der smedes i krydsfeltet mellem den generelle strukturudvikling og en økologisk tankegang.

## Forslag til videre læsning

Larsen, Rasmus Blædel (2017). *Nutidige kulturelle repræsentationer af dansk landbrug*. *Kulturstudier*, 8(1), 101-127.

Larsen, Rasmus Blædel (2016). *Vilkår, virkeligheder & vanskeligheder i dansk landbrug – en etnologisk undersøgelse*. Det Humanistiske Fakultet, Københavns Universitet.

Højrup, Thomas (1984). *Det glemte folk. Livsformer og centraldirigering*. Statens Byggeforskningsinstitut, København.



### Om forfatteren

Daniel Højrup, kandidat i Europæisk Etnologi fra Københavns Universitet 2019. Daniel er formand for Selskab for Dialektisk Etnologi og arbejder i Ministeriet for Fødevarer, Landbrug og Fiskeri.



# Gravpælen på Moesgaard

## Om indsamlingen af en fototra i Anororo (Madagaskar)

Af Anders Norge Lauridsen

Hvordan indsamles en etnografisk genstand i dag? Nærværende artikel er en feltberetning om, hvordan idéen til at indsamle en gravpæl på Madagaskar opstod og gennem en lang række forhandlinger lod sig realisere. Med afsæt i et gravpælsritual i en sihanakansk dødeby ved landsbyen Anororo, tages læseren med til undfangelsen af idéen om det tilsyneladende uladsiggørlige projekt. Vi følger forhandlingerne med landsbyboerne, udvælgelsen og fældningen af et gaffelformet træ, fremstillingsprocessen og endelig den lange rejse op gennem højlandet, ud til en havneby og med skib tusindvis af kilometer nordpå til Aarhus.

“Der er du Velduftende Herre [guddom], der er I, Skaberne [ånderne]. Vi tilkalder jer idet vi rejser denne *fototra* [gravpæl] ved graven Mahatsinjo I. Denne *fototra* vil stå som fundament for vores familie.” Vi sidder tætpakket bag den hvidhårede ældste, hele slægten på hug i andægtig stilhed med hattene hvilende i skødet. Mine ben syrer til, men hvad gør det, når jeg har fået en for min unge alder uhørt privilegeret plads oppe blandt seniorerne, heroppe hvor diktafonen har en ærlig chance mod vinden, der fejrer hylende over gravpladsen? På vores højre side knejser Mahatsinjo I i nymalet mintgrøn, og det er i dag, at dette områdets ældste gravmæle forsynes med den mest prominente form udsmykning i sihanakansk gravkultur: en gaffelformet *fototra*.

“Ophavet [forfædrene] er godt!” Invokationen finder atter vej gennem vinden til de forreste rækkeres ører. “Gør denne rite god, så vi kan tage os af graven, og bring os velstand, masser af velstand. Vi takker dig oh Velduftende Herre, oh Skaberne, så denne rite vil bringe glæde”. Da talen finder sin afslutning, bryder festivitassen løs. Sang, dans og klap brøler ud over døde-





Ritual rejsning af fototra ved graven Mahatsinjo I, 2016.

byen og den svinebundne zebuokse, der om et øjeblik skal ofres. En trup af hyrede musikanter stemmer i med trommer, træ- og messingblæsere, mens unge fyre udskænker generøse mængder rom – i shotglas til de levende og i rigelige stænk på *fototraen* til de døde. Endelig overskæres zebuens hals, som udtømmes for blod i et hul i jorden, hvori *fototraen* placeres. Da dyret er blevet parteret og kødet fordelt mellem slægtens grene, fuldendes gravudsmykningen ved, at zebuens kranie bindes op på *fototraen*.

Anororo kendetegnes ved sin dødeby af enestående gravmæler der siden 1930'erne er blevet opført i mursten og beton, og hvoraf flere byder på to etager og et væld af udsmykninger. Sidstnævnte består af mønstrede rækværk, figurer af zebuokser og kristne kors, en bred palet af kraftige farver, påmalede citater fra Bibelen eller malagassiske ordsprog, etcetera. Vigtigst er dog gravpælen kaldet *fototra*. Dette er den eneste form for gravornamentering, der har sit eget ritual, et ritual hvor den gaffelformede pæl rejses på den ærefulde plads ud for gravens nordøstlige hjørne, en verdensretning der associeres med forfædrene. Her står den og symboliserer slægtens rodfæstethed og sammenhold på tværs af levende og døde. Når genstande overrækkes de døde til videre brug i efterlivet, enten i forbindelse med begravelser eller genbegravelser, sker overrækkelsen på eller ved gravpælen. Papyruskurve med de dodes private ejendele hænger derfor ofte i

“gaflen”, mens pælens fod omgives af stole, paraplyer, hatte eller sågar senge og pirogkanoer – alt sammen for at behage de døde i graven, hvis velsignelse er altafgørende for de levendes ve og vel.

Et par dage efter *fototra*-rejsningen ved vores værtsfamilies gravmæle sidder min feltassistent Fara og jeg hjemme i forstuen og småsnakker i ly for den bagende middagvarme. Vi joker med vores mange bump på vejen i bestræbelsen på, at gennemføre et af dette feltarbejdes hovedopgaver, nemlig at opdrive *mohara*-amuletter til Moesgaard Museum. For sjov spørger jeg Fara, hvad der i hendes øjne ville være den *allermest* “Anororo-agtige” ting, man kunne indsamle, hvis vi ser fuldstændig bort fra praktisk gennemførlighed. “En *fototra*!” udbryder hun uden tøven, og vi griner sammen ved tanken om at troppe op ved lufthavnens check-in-skranke med en gravpæl på fire meter og 200 kilo. Som vores latter dør hen, indfinder en tænksomhed sig i Faras øjne, og da jeg igen møder hendes blik, kan jeg se, at vi er grebet af samme tanke: Ville det rent faktisk kunne lade sig gøre at skaffe en *fototra* og fragte den fra Anororo til Aarhus, små ni tusinde kilometer væk?

Mine feltarbejder i Anororo drejer sig om den etniske gruppe Sihanaka og deres forhold mellem levende og døde, ånder og mennesker. Trods en stor befolkning på flere hundrede tusinde sihanakanere, har der før min forsk-



Fototra med kranie fra offerdyret ved graven Mahatsinjo I, 2017.

ning kun været yderst sporadiske forsøg på etnografisk og historisk beskrivelse af denne del af Madagaskar. De større nabogrupper Merina og Sakalava er løbet med langt størstedelen af den antropologiske opmærksomhed i landet, mens Sihanaka er blevet kaldt et “folk uden historie”. Gennem mine årlige feltarbejder i Anororo har jeg imidlertid erfaret, at det langt fra er tilfældet; tværtimod er det et traditionsrigt område med store ritualer, hvor ånderne af fortidens herskere og åndemanere fortsat interagerer med de nulevende gennem drømmesyn, tabuer, amuletter, besættelse, etcetera. Selvom min ph.d.-afhandlings hovedfokus hverken ligger på materiel kultur eller museal antropologi, har jeg siden mit første forsøg med indsamling af *mohara*-amuletter i 2016, fundet ud af, at man kan lære ganske meget om sin felt gennem indsamlingsprocesser. Samtlige genstande jeg har indsamlet, har jeg fået lokalproduceret af folk, der til dagligt står for at fremstille henholdsvis amuletter, gravpæle og åndemanerdragter i Anororo – dette har for mig været et meget bevidst valg og et alternativ til at forsøge at få fingre i allerede eksisterende genstande, som ofte er arvestykker og/eller uundværlige for gravritualer og besættelses-praksis. Det var gennem hele processen med fremstilling og indsamling af de to *mohara*, at jeg lærte om tankerne bag disse amuletter, om betydning og symbolik i de forskellige materialer og

Forhenværende åndemaner forklarer om mohara-amuleterne undervejs i fremstillingen, 2016.

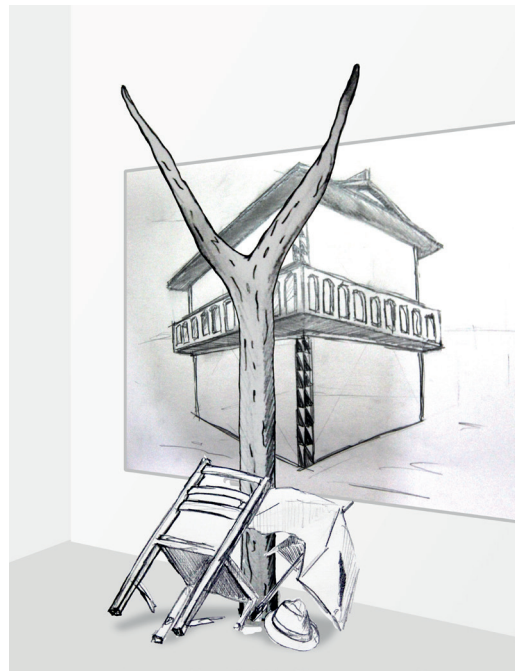


komponenter, om forskelle i disse genstandes rolle i nutidens versus tidligere tiders Anororo. Siden jeg første gang så Anororos gravplads – hvor jeg faktisk på afstand tog den for at være en landsby grundet dens huslignende gravmæler – har jeg ønsket at blive klogere på den. Så da Fara nu foreslår indsamling af noget så betydningsfuldt for dødebyen som *fototraen*, tøver jeg ikke længe.

Første skridt i gravpælsprojektet er at få logistikken på plads. Helt tilfældigt støder jeg på det lille jyske firma Madam Græskar, der importerer kunsthåndværk fra Madagaskar. De har en enkelt 20 fods container, som propfuld af diverse former for håndlavet brugskunst tager den tre måneder lange rejse én gang om året fra havnebyen Tamatave til Aarhus. Det vrirler næppe med containere på ruten Madagaskar-Danmark, så det er nu, jeg skal slå til. Da jeg mødes med en af Madam Græskars to ejere hjemme i Aarhus, viser hun sig heldigvis i dén grad venligt stemt over for idéen om at fremskaffe en sihanakansk gravpæl til Moesgaard Museum. Ikke nok med at de vil hjælpe mig med den maritime del af transporten, de samarbejder også med en god chauffør med en stor firhjulstrækker, samt kontakter, som kan hjælpe med det, på Madagaskar alt andet end ligetil, papirarbejde, det kræver at eksportere en sådan genstand.

Med transporten på plads – i hvert fald i teorien – henvender jeg mig til Moesgaard. Nu gælder det finansieringen, samt undersøgelse af, om de overhovedet er interesseret i en gravpæl. Med lidt hjælp fra min lillebror, som til dagligt arbejder med udstillingsdesign, formulerer jeg en legatansøgning til Den Etnografiske Studiesamling på museet. Skønt Madagaskar ikke er en af Moesgaards hovedområder, taler gravpælen til udstillingen “De Dødes Liv” – og så er det immervæk en enestående mulighed for at erhverve sig en genstand, der så vidt jeg ved end ikke findes i en eneste af de store Madagaskarsamlinger på de etnografiske museer i Paris, Genève, Chicago og London. Efter en mailkorrespondance om budget og logistik, får jeg lykkeligvis lovning på legatet – altså under forudsætning af, at jeg virkelig lykkes med at få en sihanakansk gravpæl til at ankomme ved døren til Moesgaard.

Forslag til udstilling af gravpælen. Illustration: Søren Norge Lauridsen.



Så langt, så godt. 2016 bliver til 2017, og igen drager jeg til Anororo. Med to tidligere feltarbejder i bagagen har jeg opbygget et nært og varmt forhold til mange i Anororo, men *hvor* stærke disse relationer er, skal nu stå sin prøve. Ting tager tid på Madagaskar – lang tid – så allerede en af de første dage i Anororo tager jeg fat i min værtsfar. Robin, som han hedder, er en af områdetets fremtrædende risbønder og har gennem mine feltarbejder været en af mine vigtigste nøgleinformanter. Op til samtalen med ham er jeg temmelig nervøs. Vil han bare affeje idéen kategorisk som umulig? Som dum? Som decideret *tsy malala fomba* (respektløs)? Jeg lægger i min forklaring vægt

på, at jeg absolut ikke er ude på at tiltuske mig de gravpæle, der står ude på gravpladsen. Og så viser jeg ham min lillebrors illustration af, hvordan gravpælen kunne udstilles i det fjerne Danmark. Han smiler. Han er med om bord, kan jeg se, men samtidig kan jeg også læse på ham, at det ikke bliver nemt. “Vi må tale med de ældste”, siger han.

Anororos landsbyældste sidder på magten hvad angår traditioner, ritualer og især hvad der har med grave og forfædre at gøre. Min forbindelse til de ældste går som regel igennem den pensionerede skolelærer Solofoniaina, men Solofoniaina er blevet ramt af hepatitis og er indlagt i hovedstaden på ubestemt tid. Dagene går og intet sker. Jeg får besøg af en kamerakvinde fra Berlin, og så går der yderligere ti dage med filmoptagelser rundt om i landsbyen, mens intet sker i gravpælsprojektet. Hvad jeg egentligt går og håber på vil ske, står mig langt fra klart, men måske noget i retning af, at Robin vil indkalde Anororos landsbyældste, som forhåbentligt vil se positivt på indsamlingsidéen og tildele os en eller anden officiel form for tilladelse.

En dag kommer min værtsfar Robin pludselig til mig og siger “På fredag kører vi ud og finder et passende træ”. Han fremsætter en samlet pris for træet og fremstillingen, der ligger pænt inden for budgettet. Hvad der måske, måske ikke, er foregået i forhold til de ældste, har jeg dog ingen anelse om. Ad omveje ved jeg, at vores værtsfamilie ligger i gammel strid med en anden højstående risbondefamilie om noget land, men om det har haft en betydning her, kan jeg kun gisne om. Jeg vover ikke at stikke næsen for meget i det, men da vi om fredagen tøffer ud af Anororo i Robins rustraktor, kan jeg ikke sige mig fri for en vis uro i maven. Er det vi har gang i helt okay?

Den lille eukalyptuslund tilhører stadig Robins familie. Til vidnesbyrd herom står ruinerne af Robins fars gamle hus, som de forlod i 1995, da brutale kvægtys begyndte at rasere uden for de større bebyggelser. Planen i dag var egentlig at tage et sjak af Robins gårdkarle med, men Robin kunne åbenbart ikke finde nogle af dem i morges, så nu må Fara, Robin og jeg klare det selv – hvordan det nu end skal lade sig gøre med en træstamme, der snildt kan snige sig op på et par hundrede kilo.

Mens jeg står en stund ved den parkerede rustraktor og tager lidt feltnoter og et par billeder, går Fara og Robin lidt i forvejen. De peger op på de træer, hvis stamme deler sig i en *foto*tra-egnet gaffelform, og da jeg indhenter dem, indvier de mig i deres vejen for og imod. Som vi går der mellem træerne og taler fordele og ulemper ved de forskellige muligheder, mindes jeg helt den årlige familietur hjemme i Danmark, hvor vi sammen udvælger og fælder årets juletræ.

Det drejer sig nu om at finde et træ af en passende tykkelse, og da vi ved, at Madam Græskars container har en længde på seks meter, går vi efter en *foto*tra på fire-fem meter taget på øjemål.



Første mulighed: Spinkelt træ med U-formet deling



Anden mulighed: Kolossalt træ med Y-formet deling.

Det vigtigste for en *fotoira* er imidlertid, at stammens todeling ligner hornene på en zebuokse. Zebuen er hele Madagaskars symbol på velstand, og i landsbrugssamfund som det sihanakanske udgør zebuflokkene i bogstaveligste forstand familiernes formuer. Robin har udset sig to kandidater blandt lundens træer. Den enes "gaffel" har en smukt kurvet U-form, der rigtignok ligner zebuernes horn. Til gengæld er træet lige rigeligt spinkelt. Det andet træ er kolossalt, måske 40 eller 50 meter højt. Jeg må forsikre mig om, at det virkelig er dét træ, Robin peger på, men det er det. I fald vi skulle vælge denne kandidat, ville vi kun skulle bruge et lille stykke på en fire-fem meter oppe midt på træet, hvor træet deler sig i en Y-form. Men vil firhjulstrækkeren overhovedet kunne klare vægten af en *fotoira* lavet af en så tyk stamme? Fara og Robin diskuterer frem og tilbage, og Fara er tydeligvist fortaler for den Y-formede kolos. Så spørger jeg Robin, hvilket et af de to træer han ville vælge, hvis det var til hans families gravmæle. Han lægger ansigtet i eftertænksomme folder, og efter at have grublet en stund forklarer han diplomatisk, at det er meget forskelligt, om gravejere er til U- og Y-formede *fotoiraer*. Endelig falder hans valg på den Y-formede kolos, men han lyder langt fra overbevist. Da han fornemmer på mig, at jeg stadig er uafklaret, siger han, at der er flere træer at vælge imellem på hjemvejen, så vi starter rustraktoren og sætter kursen mod Anororo. Men efter bare et par minutters kør-

sel, får Fara øje på et træ, der står og gemmer sig mellem andre træer ude i skovbrynet. Vi stopper op og tager træet i nærmere øjesyn. Det hælder ganske vist lidt til siden, men *fotoiraerne* ude på Anororos gravplads er bestemt heller ikke helt lige. Til gengæld har den en uhyre velproportioneret "gaffel" et sted mellem U- og Y-form. Fara trasker rundt om træet med hænderne nonchalant i lommerne og inspicerer træet, som var hun en garvet ekspert i gravpæle. Hun lader blikket vandre op og ned ad stammen og dasker lidt til den med foden, som var hun til dækspark i Vestjylland. Stammen er måske lidt rigeligt diger, men den kan sagtens skæres til, forsikrer Robin mig. Jeg fornemmer på Fara og Robin, at det er mig, der har det sidste ord, så jeg tager en beslutning. Det bliver den.

Tredje mulighed:  
Lige det vi leder efter.



Ud af det blå dukker en lille gruppe mænd og drenge op. Jeg genkender ingen af deres ansigter, de er vist ikke fra Anororo. Måske bor de i den lille klynge papyrusrønner, man lige kan øjne ude bag eukalyptuslunden, hvorfra de har fået øje på os. Robin tilbyder dem hver, hvad der svarer til et par kroner for at hjælpe med fældningen, og heldigvis har de en god økse med, som overgår Robins. Så går fældningen i gang. Robin starter og sender så på øksen på tur i sjakket, hvorefter mange demonstrerer imponerende teknik. Jeg ved, at jeg kommer til at ligne en kæmpe klovn, men skidt med det, jeg skal da også prøve. Ligesom de andre spytter jeg i hænderne inden jeg griber øksen og forsøger at ramme stammen i samme vinkel som dem. Jeg begynder lidt forsigtigt med benene placeret i god sikkerhedsafstand til træet, så øksehovedet ikke ender i min fod. Snart gribes jeg af en banal, næsten destruktiv begejstring ved det manuelle arbejde og oplevelsen af, at det faktisk ikke er så svært endda. Da gabet ind i eukalyptussens røde indre åbner sig helt, træder vi tilbage og lader træet falde. Dernæst går vi i gang med at kappe de øverste og nederste meter af, og langsomt træder *fototraen* frem af den rå træstamme. Da økserne har arbejdet sig igennem træet, bakser vi både *fototra*-stykket og det resterende træ, der skal tjene som brænde, op på ristraktorens påhængsvogn.



De godt fire meter midt på stammen, hvor todelingen sidder, hugges ud.



Robin og stammen der skal blive til en fototra.

Det er først på hjemvejen, at jeg finder ud af, hvad Robin har tænkt sig. I min triumferende rus over vores nedlagte bytte, buser jeg over for Fara ud med et: "Årh hvor jeg glæder mig til engang at kunne vise folk i Anororo et billede af, at gravpælen er udstillet på museet!" Mod min forventning anlægger hun en stram mine og siger, at jeg ikke skal nævne noget til nogen i Anororo om *fototraen*. Folk kunne tro, at vi har røvet den fra gravpladsen, forklarer hun, og derfor vil Robin have, at vi gør det hele i hemmelighed. Når den er færdig og chaufføren er kommet, skal vi køre den ud af Anororo ved 4-tiden om morgenen i ly af mørket. Det overrumpler mig fuldstændig, og mens en klump vokser frem i min hals, bryder sorte tanker frem i mit hoved. Er jeg ude på et moralsk sidespor? Misbruger jeg den tillid, de gode folk i Anororo har vist mig? Hemmeligholdelsen strider i allerhøjeste grad imod min antropologiske selvforståelse. Tvivlen og spørgsmålene hober sig op for mig: Da Robin ikke kunne finde nogle af sine gårdkarle i morges, ledte han da overhovedet efter dem? Ville han undgå at inddrage folk fra Anororo? Under turen hjem gennem rismarkerne melder sig imidlertid også en anden tanke: Hvordan har Robin overhovedet tænkt sig at skjule hele forarbejdningen af *fototraen*, der skal foregå hjemme på gårdspladsen? At forbryde sig mod Anororos *fomba* (tradition) ligner ikke den Robin, jeg kender. Trods mit ubehag ved det hele, vælger jeg at stole på Robin.

Den uforarbejdede stamme læses af på vores gårdsplads ved foden af et stort corossol-træ ikke langt fra den brønd, hvor hele nabolaget henter vand hver dag. Til at begynde med kan stammen måske godt gå for at være til brænde, men efter at Robin og en gårdkarl ved navn Davida har arbejdet på den et par dage, kan der umuligt herske tvivl om, at det er en *fototra*, der er ved at vokse frem på vores gårdsplads. Hvor tys-tys kan det så lige være? Hvorfor skulle Fara formane mig til at holde mund? Her er det nok på sin plads, at jeg lader et par ord falde om min kommunikation med mine informanter. Selvom mit malagassiske på det her tidspunkt af feltarbejdet er ved at være nogenlunde, i hvert fald nok til at begå mig i det daglige, foregår det meste stadig gennem Fara, som oversætter til et godt fransk. Robin, derimod, har kun et lille ordforråd på fransk, og hans sætningskonstruktioner er meget begrænsede – rundt regnet svarende til mit malagassiske. Selvom han og jeg efterhånden kan kommunikere ganske udmærket om relativt simple emner uden Fara som tolk, er det her med hemmeligholdelsen langt ud over min formåen på malagassisk.

For hver dag der går, kan jeg følge, hvordan *fototraens* smukke, røde indre afklædes det brune ydre. Mens feltarbejdet går sin gang med åndebesættelser, genealogiske undersøgelser og gravpladsvandringer med landsbyældste, undlader jeg helt at nævne *fototraen* for nogen. Men som dagene går, dulmes min uro, når flere og flere anororianere går ganske uanfægtede forbi arbejdet, slår en sludder af med Robin og Davida eller sender mig en munter kommentar om, hvor stor og flot *fototraen* er. Da Robin afslutter værket med at file enderne spidse, er det med et gevaldigt smil på læben, der kun kan læses som bragende stolthed. Når den bliver sat op på museet, meddeler han mig, skal der stå “Fabrication de Robin et Davida”.

Efter to ugers arbejde ligger *fototraen* færdig, men der er to afgørende ting, der mangler, og der er kun to dage til vi kører fra Anororo. For det første mangler *fototraen* et zebukranie. Vi fik for et par dage siden tilbudt et kranie nede fra slagterne på Anororos markedsplads, men det var lille, i dårlig stand og langt fra så majestætisk som gravpladsens zebukranier; offerdyrene til rejsningsritualerne vælges med stor omhu, og jeg finder det derfor helt



For hver dag der går, kan jeg følge, hvordan *fototraens* smukke, røde indre afklædes det brune ydre.



Robin og Davida lægger sidste hånd på fototraen.

på sin plads at udvise en vis kræsenhed. Heldigvis formår Robin på eller anden måde dagen før afrejse at fremskaffe et kranie af en helt anden kaliber: Et stort eksemplar vi alle sammen kan blive enige om er *fototraen* værdigt.

Den anden ting der mangler, inden vi kan forlade Anororo, er papirer på gravpælen, der viser, at den ikke er røvet. Madam Græskars kontakter i hovedstaden Antananarivo og i havnebyen Tamatave kan hjælpe mig med de nødvendige papirer til at få den eksporteret fra Madagaskar, men inden da skal vi have den sikkert fra Anororo op til Antananarivo i højlandet. Jeg har flere gange hørt om plyndringer af gravpladser nede sydpå, og jeg vil meget nødtigt blive taget for gravrøver. Den eneste farbare vej ind i det sihanakanske område er spækket med kontrolposter grundet illegal handel med ædelsten, og derfor må jeg forberede mig så godt som muligt på et møde med politiet. Dagen inden afrejse improviserer Robin en kvittering til mig, men vi har også brug for papirer udstedt af myndighederne, i Anororo repræsenteret af høvdingen. Lige fra min første dag i felten tilbage på mit jomfrufeltarbejde har høvdingen været en af mine nøgleinformanter. Han har været uhyre ivrig efter at hjælpe, og vores forhold er godt og venskabeligt. Alligevel har jeg hen ad vejen opdaget, at jeg er en brik i hans politiske magtspil,

som han spiller på ikke altid lige hæderlig vis for at sige det pænt. Derfor har jeg på mine senere feltarbejder taget mere afstand til ham, men nu er jeg pludselig havnet i en situation, hvor jeg for alvor har brug for hans hjælp – ikke bare som gatekeeper til sociale miljøer i Anororo, men som malagassisk embedsmand, hvis stempel og underskrift kan sikre museet *fototraen* og mig legatet, der skal finansiere nærværende feltarbejde. Madagaskar er et af verdens mest korrupte lande, og politiet er absolut ikke nogen undtagelse, så frygten for at havne i kløerne på personer, der kunne se gravpælen på bilens tag som en kærkommen lejlighed til at slå ned på en formodet rig hvid mand, er uden sammenligning det, der fylder mest i mit hoved denne sidste dag i felten.

Vi sidder i forstuen, høvdingen, Robin, Fara og jeg, og forhandler. Jeg opsnapper kun enkelte ord og vendinger i deres løbske malagassiske, men jeg forstår på høvdingens strenge tone, Robins underdanigt sænkede hoved og Faras frygtsomt flakkende øjne, at det hele står på spil. I har ikke fået tilladelse til at fælde træet af skovfogeden i Amparafaravola, distriktets hovedby, skænder høvdingen. Selvom jeg inderst inde godt ved, at han bare er ved at presse prisen op for den tilladelse, han snart skriver til os, frygter jeg det værste. Jeg springer ind efter computeren, får min lillebrors illustration af den udstillede *fototra* frem på skærmen, og forsøger mig så med en charmeoffensiv. Jeg ved ikke, hvad det er, der gør udfaldet, men kort tid efter sidder jeg med papirerne i hånden, og det endda til en overraskende beskedne pris. Om høvdingen og Robins dokumenter kan give os frit lejde op til hovedstaden, får vi at se i morgen.



Ved fælles hjælp får vi fototraen læsset op på firhjultrækkeren.

Chaufføren er ankommet i sin Toyota Land Cruiser på hvis tag han har monteret en til formålet hjemmelavet tagbagageholder. Da vi aftenen inden afrejse fæstner *fototraen* og zebukraniet, er han temmelig nervøs for, om den kan holde til vægten, men det går. Inden klokken er fem næste morgen, er vi på farten. Selvom mange i Anororo har kunnet følge arbejdet med *fototraen* de seneste to uger og har kunnet lade sig informere om hele foretagendet, kræver det ikke den store fantasi at forestille sig, at man i de nærliggende småflækker, vi kører igennem, let kunne forledes til at tro, at vi kommer direkte fra Anororos gravplads. Derfor værdsætter jeg nu i dén grad Robins plan om tidlig afrejse, så solen først viser sig på den sihanakanske himmel, da vi er et godt stykke fra Anororo Kommune. Da lyset bryder frem, får vo-



Med fototra på taget ud over de sihanakanske vidder.

res gennemfart ikke så få sihanakanere til at stoppe op i vejkanten. Vores værtsmor får et lift med, og omme på bagsædet skraldgriner hun og snart også Fara over, hvor "gaga be" (meget forbløffede) de forbigående ser ud. Latteren bobler helt over, da en pige i vejsiden på tegnefilmsagtig vis lader underkæben synke i vantro måben og peger med højre hånd op på *fototraen*, mens venstre hånd famler blindt ud til siden for at gribe fat i den intetanende veninde. Som latteren smitter resten af bilen, slår det mig, at jeg måske har været unødigt nervøs. Ingen af kontrolposterne stopper os, og da vi holder ind ved et lille spisested for at få morgenmad efter et par timer, er det i ro og mag.

Sidst på eftermiddagen ruller vi ind mellem store lagerhaller i en forstad til Antananarivo. Chaufføren hilser velkendt på lagerarbejderne, og da *fototraen* bæres ind i en af hallerne, skal der gå næsten et år, før jeg genser den. Feltarbejdet ender her. Fire måneder senere tager folkene fra Madam Græskar til Madagaskar på deres årlige indkøbsrejse og meddeler mig løbende per e-mail om deres frem- og tilbageskridt med at få de sidste papirer i hus. Endelig lykkes det, og *fototraen* udskibes fra Tamatave. I slutningen af marts 2018, otte måneder efter indsamlingen i Anororo, ankommer containeren i Aarhus havn, og *fototraen* køres det sidste stykke til Moesgaard. Efter en uge i Moesgård Museums kolossale dybfryser, der sørger for at slå alle blinde passagerer ihjel, får gravpæl og zebukranie en plads i kældrens maga-



Gensyn med fototraen i Moesgaards magasiner, 2018.

siner. I maj måned kommer jeg på besøg og får omsider mit længe ventede gensyn med gravpælen, der er nået uskadt frem til sin destination.

Tilbage står spørgsmålet om, hvad alt det hemmelighedskræmmeri skulle til for. Hvorfor blev der alligevel ikke noget af at indvie Anororos ældste i *fototra*-indsamlingen, og hvorfor skulle Fara formane mig til holde mund over for folk i Anororo? Selv i dag, flere år senere, kan jeg ikke give et klart svar. Jeg ved dog nu, at der på pågældende tidspunkt var brudt en arvestrid ud i Robins søskendeflok. Robin ville undgå, at to af hans brødre fandt ud af, at *fototraen* gav ham en økonomisk gevinst, at den ikke bare var en gave. Sådanne intriger, hvor familie og økonomi er viklet ind i hinanden, kan være



svære for udenforstående at få greb om, og i hvor høj grad denne konflikt har spillet ind, har jeg svært ved at bedømme. Ydermere er det med tiden også gået op for mig, at det i bund og grund ville være temmelig aparte på Madagaskar at tale højt og åbent om et stort projekt som indsamlingen. Man holder tæt med vigtige foretagender. Man tilslører med fortællelser og hvide løgne af frygt for, at misundelse og gammelt nag skulle få andre til at sabotere foretagendet med *mosavy*, det malagassiske begreb for maliciøs trolddom. Egentlig er det underligt, at jeg til at starte med tænkte, at *fototra*-indsamlingen var noget hele Anororo, i hvert fald alle de ledende kræfter, skulle indvies i – det er næppe en strategi nogen sihanakaner ville benytte sig af. Den tidlige antropologis ofte hensynsløse og uærlige indsamlingspraksisser har givetvis lurt i baghovedet på mig og ansporet mig til at søge helt over i den modsatte grøft.

Indsamlingen af *fototraen* har rigtignok efterladt mig med mange ubesvarede spørgsmål, men ikke desto mindre har forløbet alligevel gjort mig klogere på min felt. I tillæg til min etnografiske viden fra interviews om *fototraer* og deltagelse i to rejsningsritualer, har det at være i med fremstillingen af en konkret genstand givet mig en forståelse af det materielle – hvorfor man vælger denne eller hin træsort, hvad man kigger efter, når det konkrete træ skal udvælges, hvordan fremstillingen går til med økse, høvl og fil, hvor lang tid det tager, etcetera. Hvad mere er, vil jeg hævde, at selvom fluen-på-væggen-idealet for længst er opgivet i antropologien, så kan en etnografisk indsamling som denne vise, at der er et “mere” at hente ved ikke bare at deltage, men ved at skabe det, vi kunne kalde en intervention i felten. Dette “mere” kan givetvis være et egentligt heureka, et distinkt fund, der lader sig præsentere uden alt for megen etnografisk kontekstualisering, men mindre kan også gøre det; for mig har denne og mine andre indsamlinger snarere føjet til, nuanceret og åbnet op for nye, gryende erkendelser på spredte områder i min viden om både de specifikke genstande og om de sociale strukturer og praksisser, de indskriver sig i. Den aktive indsats for at gennemføre et projekt som en indsamling vil nemlig uundgåeligt ramle ind i modstand fra felten, ikke forstået som modvilje eller noget der bare skal nedkæmpes, men som den elicitering, der sker, når interventionen får normer, magtstrukturer og forskellige aktørers agendaer til at træde frem.

## Taksigelse

Som de senere års antropologi har argumenteret, er feltarbejde frem for alt en kollaborativ bedrift snarere end én mands heroisme. Det gælder absolut ikke mindst for etnografisk indsamling. Derfor vil jeg gerne rette den største tak til jer fra Madam Græskar, der gav idéen ben at gå på, til jer på Madagaskar, der tog jer af transport og tilladelser, til jer på Moesgaard, der tog imod idéen og finansierede indsamlingen, til jer i Anororo – Robin, Davida, med flere – i hvis fravær, der aldrig havde været en *fototra* at indsamle. Og endnu engang: en uendelig stor tak til dig, Fara.

## Forslag til videre læsning

Norge Lauridsen, Anders (2018) *Fototra – Gravpæl fra Anororo, Antsihanaka, Madagaskar*. Hjemmesiden for Den Etnografiske Studiesamling.

Maurice Bloch (1971): *Placing the Dead: Tombs, Ancestral Villages, and Kinship Organization in Madagascar*. London og New York: Seminar Press.

Gillian Feeley-Harnik (1991): *A Green Estate: Restoring Independence in Madagascar*. Washington D.C.: Smithsonian Institution Press.



### Om forfatteren

Anders Norge Lauridsen (f.1989) er antropolog og ph.d.-studerende ved Institutionen for Globale Studier, Göteborgs Universitet. Han har sin kandidatgrad i antropologi fra Aarhus Universitet og har siden 2015 lavet feltarbejde i Anororo med fokus på ånder, tradition, historieskrivning og eksperimentelle metoder.

# Image-making og afkolonisering i praksis

## Interview: Victoria Baskin Coffey

Af *Therese Thim*

Hvad sker der, når man som visuel antropolog pakker linsen væk og hiver malerpenslen frem i stedet? Jordens Folk har mødt Victoria Baskin Coffey til en snak om image-making, linsens politik og om afkolonisering. Afkolonisering er ikke en akademisk opgave; den skal ske i praksis, mener Coffey, og en nødvendig del af den proces er, at vi antropologer kommer til at føle os ukomfortable.

Victoria Baskin Coffey, aka. Viktor Baskin (De/dem/non-binær).

- Født i *unceded* Awabakal Country,<sup>1</sup> Australien.
- Visuel Antropolog.
- Co-tutelle mellem James Cook University, Australien og Aarhus Universitet, Danmark.

Ph.d.-projekt: Digitale, visuelle billedpraksisser blandt transkønnede, non-binære og kønsvarierende samfund i Indien.

**Vil du fortælle om dit feltarbejde og de visuelle metoder, du har brugt i forbindelse med dit ph.d.-projekt?**

I hele 2017 og 2018 boede jeg i Bengaluru, Karnataka i Indien, hvor jeg arbejdede som producer og visuel antropolog hos kunsterkollektivet Aravani Art Collective. Der mødte jeg Shanthi Muniswamy, som er digter, aktivist og kunster. Hun er også, hvad man i Danmark vil opfatte som transkønnet kvinde. Shanthis forhold til sig selv og til de kategorier, hun må bruge for at komme omkring i verden, er centralt for mit arbejde. Ordet *transkønnet* er nyt i Indien, men konceptet er selvfølgelig ikke. Alle dele af Indien har sin egen unikke, og meget lange, historie om det tredje køn – de fleste af dem tilhører hirja-samfundene.

1. *Unceded* land er land, som ikke er overdraget af de oprindelige folk, som levede der, inden europæerne bosatte sig der.



*I felten. Foto: Sandia Rani.*

At prøve at presse Shanti ned i en sætning er umuligt, og en del af grunden til problematikken med at bruge sproget til at beskrive hende er ikke bare, at hun forvirrer i det velkendte kønsbinære, men fordi hun forvirrer de tværkulturelle ønsker og krav. Denne problematik med navngivning og sprog og overlappet mellem eksistenskategorier er kernen i mit arbejde.

Min ph.d.-forskning er inspireret af image-making, som er central for transkønnet aktivisme, og hvordan disse billeder er med til at forme, hvad der tæller som et liv, der er værd at tage sig af. Jeg er interesseret i, hvad der kan blive muligt at få viden om, hvis vi skaber plads til, at folk kan identificere sig selv, og derefter undersøge, hvad det er, de skaber i verden. Før jeg havnede i antropologien, arbejdede jeg med film, tv og grafisk design, så jeg var oplært i ikke bare at forstå billeder som et slutprodukt, der skal analyseres semiotisk, men også som en samskabende proces, hvor der bliver skabt og delt – og nogle gange kasseret. Samskabelse som metode giver mulighed for at *un-make* antropologien, som vi kender den, med alle dens taksonomier over identitet og ontologier om “væren”. Trans-liv skaber nye muligheder for billedets ontologi, som også kan få os til at forholde os åbent og opmærksomt overfor emergens på måder, der giver mening, frem for altid at prøve at forcere noget til at være et “fordøjeligt hele”. Vi kan blive væsentligt mere fragmentariske, intime og ikke-dominerende. Selvom som vores verdener i stigende grad bliver formet af billeder, forbliver definitionen af billedet lige så flygtig som definitionen af mennesket. Det er denne forståelse af krop-som-billede og billede-som-krop, der fremtvang mit arbejde i første omgang.

**Bruger du image-making med det formål at lære dine informanternes liv bedre at kende? Og hvilken betydning har billedet i sig selv?**

De mennesker, jeg arbejder med, skaber allerede billeder om deres liv, så image-making er i virkeligheden en forlængelse af en form for deltagerobservation. Men, og det her er vigtigt, denne deltagerobservation har flyttet sig fra det skumle, mørke hjørne, hvor antropologen skriver løs i sin notesbog, til en mere *samskabende* og *sam-teoretiserende* form for deltagerobservation. Så det er ikke så meget at skabe billeder for at lære mere om deres liv på en udvindende måde. Det er mere, at jeg prøver at lære, hvad der er på spil for Shanthi og hendes venner på de præmisser, som er meningsfulde for dem.

Jeg teoretiserer billedet som altid værende *already an act of co-creation*; det sker, som Hans Belting ville sige, i forhandlingspunktet mellem billedets subjekt – mediet, du oplever det gennem – og din krop. Billedet har brug for din krop til at animere det! Så det, som antropologien gør det muligt at spørge ind til, er, *hvilke* slags kroppe, *i hvilken* slags kontekst og *i hvilke* former for historier, der handler om at se?

Så hver gang jeg møder et billede, møder jeg det som en unik begivenhed. Læserne af mit arbejde vil så igen møde deres egen unikke begivenhed. Vi

taler om billeder som objekter, der akkumulerer mening, når de rejser gennem verdener og bliver kastet ind og ud af kontekster. Men min tilgang siger på en måde, at enhver *viewing* er i billedets kontekst. Når vi er færdige med at prøve at forbinde billedet med dets originale historie hele tiden, eller dets originale objekt, så har vi frihed til at have forskellige diskussioner om, hvordan billeder *sker* på forskellige måder i partikulære kontekster, og hvilken viden, de muliggør.

Jeg er fanget af en vedvarende interesse for, hvordan billeder skaber verden, og hvert billede i mit arbejde er skabt forskelligt og udfolder sig forskelligt. Der er ikke nogen arbitrær formel for, hvad der skaber vigtighed, og hvad der ikke gør. Oplevelsen af selve billederne udvikler en form for alvorlighed, der får nogle af dem til fylde hos mig. Nogle gange er det en en skabelsesproces eller en sletteproces eller en proces, hvor man smider væk. Det kan også være omgivelserne, som billederne kan “antænde”, der afslører noget vigtigt. Andre gange er det ganske enkelt billedet i sig selv, der tillader mig at se noget på ny. I øjeblikket arbejder jeg på en tekst om den lille æske med fotografier, som Shanti har bagerst i sit skab. Den indeholder kroppene fra hendes ‘døde fortid’. Det er smukt og hjerteskrærende. Andre gange taler vi om gigantiske vægmalerier, som vi har malet sammen i Bangalores gader, nogle gange er det et lille maleri, som Shanti har lavet, som vækker et digt, hun har skrevet, til live. Nogle gange handler det om Instagram-billeder eller Whatsapp-beskeder. De betyder alle sammen noget, og de betyder alle sammen noget på forskellige måder.

Man må lade arbejdet og verden guide én.

**Hvordan håndterede du white-person-with-a-camera-issue?**

Hmmm... det gør man ikke.

Det er ikke noget, man kan “håndtere”. Det er noget, man må erkende og forhandle meget grundigt, og man må være forberedt på at skulle give slip på sine billeder eller endda muligheden for at tage dem i første omgang. Den romantiske historie om (typisk mandlige) antropologer, der drager ud i felten, medbringer et kamera og tager “guld” med hjem, så at sige, bliver ofte solgt til os. Men der er mere modige og mere væsentlige ting at gøre nu.

At være visuel antropolog er ikke nødvendigvis ensbetydende med at have et kamera eller at lave en dokumentar. Indrømmet; da jeg første gang kastede mig over mit feltarbejde, tænkte jeg, at det at lave film ville være en helt fantastisk ting at gøre. Men da jeg ankom, blev jeg mødt af en gruppe, der var fuldstændigt udmattede af hvide europæere, der kom med deres kameraer, lavede film og tog billeder for bagefter at tage hjem til deres gallerier med hvide vægge og awardshows, og udfylde tomme spalter i avisen eller vinde store festivalpriser for bedste dokumentar – og intet kommer til at forandre sig for samfundet “on the ground”. Trans-kvinderne understøttede fotojournalister, dokumentarskabere og antropologers karrierer, mens de stadig tiggede på gaden for at kunne få noget at spise om aftenen.

Det er ikke nok. Den form for udvindende antropologi er ikke nok længere, vi skal tage mere ansvar for verden, og vi bliver først og fremmest nødt til at tage ansvar for de mennesker, vi arbejder med.

Hvordan ville jeg kunne sige til de mennesker, jeg arbejder med: “men jeg *vil* altså lave en dokumentar”? Hvad ville jeg lære af deres indøvede historier, som de ville levere til linsen, fordi jeg tvang dem til det? Hvad ville jeg lære af at kopiere kataloget fra dem, som har været der før mig? Hvilken vold ville jeg gøre varig ved at ignorere deres ydmyge forespørgsler? Man ville bare komme til at vide mere om det, man allerede ved.

Det meget mere interessante spørgsmål er: Hvad er linsens politik her? Hvordan kan vi opnå en forståelse af den sammen? Hvordan kan du, når du ikke vil lave film, lære mig noget om image-making? Hvordan kan jeg lære om din måde at se og din måde at være på ved at følge i dine spor? Og på den måde, i mit feltarbejde, pakkede vi linsen væk og tog en malerpen-sel frem i stedet.

Det interessante øjeblik var selvfølgelig, da mine samarbejdspartnere bad mig tage kameraet frem, og, fordi det var deres idé, udfoldede en helt ny verden sig for mig.

#### Hvilken rolle spiller afkolonialisering i dit arbejde?

Jeg mener at alle, der arbejder med antropologi i dag, bør være aktivt involverede i projektet om at afkolonisere. Men på en partikulær måde. Jeg tror, det er vigtigt at huske, at afkolonisering ikke er en akademisk øvelse. Afkolonisering betyder at være nærværende i de levede traumer, ikke bare hos de mennesker, du samarbejder med i felten, men også dine indfødte og queer kollegaer, der står lige ved siden af dig, som alle fortsat lider under presset fra en angiveligt postkolonial disciplin. Der er en hårfin grænse mellem afkolonisering og gen-forstærkende kolonisering. Nogle gange bliver vores indsatser for at ‘afkolonisere’ på akademiske præmisser. Ordentlig afkolonisering betyder at være åben for de termer, som de mennesker, du arbejder med, bruger. Det kan blive enormt destabiliserende for din egen opfattelse af selvet, og jeg tror, det er derfor, mange ikke kan gøre det.

Det er nemmere at tage teorien frem, end det er at bryde med de kerneforestillinger, som man har ordnet verden omkring sig med. Du må tillade dit feltarbejde at genskabe dig, korrigere dig og *reframe* din opmærksomhed.

Mit eget arbejde er en venlig udfordring til antropologien om at være forberedt på at afkolonisere måden, vi arbejder på – og ikke bare indholdet. Hvis vi virkelig skal afkolonisere antropologi, så kan vi ikke blot afkolonisere metoderne. Vi bliver nødt til at finde måder, hvorpå vi kan afkolonisere vores etnografiers *udtryk*. At afkolonisere viden indebærer både at skabe variation i dens form såvel som rammerne for dens opmærksomhed.

Vi må tillade forskellige former for viden i videnskaben, som gør det af med den snævre impuls til at skabe autoritære hierarkier; som tekst over bil-

lede – formentlig over alt andet. Lad os i stedet bevæge os mod en forståelse af, hvilke forskellige typer af viden, der bliver gjort mulig gennem forskellige former? Hvilken viden kan man få gennem billeder? Hvilken viden kan man få gennem lyd? Hvilken analytisk kraft har intermediale relationer? Vi må finde et sted, hvor vi kan inkludere billeder, lyd, objekter og tekst i vores akademiske outputs og forstå dem som gyldige og nyttige former for socialanalyse på deres egne præmisser.

I min kontekst var de visuelle metoder, som jeg adopterede og tilpassede i felten, integrerede i forståelsen af, hvad der er på spil, og derfor må de også være integrerede i at udtrykke dét til verden. Denne process, fra felten og så til at skrive, forbliver åben for emergerende former for væren og tænkning, og det skal forblive sådan, fordi at arbejde indenfor antropologien betyder at have ansvar for de mennesker, hvis liv afhænger af kampen for at selv-identificere og selv-determinere deres plads i verden.

#### Med det mener du så også, at afkolonisering er en form for metode til etisk refleksion?

Jeg tænker på afkolonisering som en positionering, hvilket jeg i min kommende ph.d. kalder ‘*a frame of attention*’. Afkolonisering bliver nødt til at være centralt i alt, hvad du gør. Det kan ikke bare være et teoretisk ansvar. Det må være, som du siger, en etisk refleksion. Men alle former for arbejde, der bliver lavet lige nu, der ikke kritiserer sig selv eller stiller spørgsmålstejn ved sin egen *frame of attention*, er ikke nødvendigvis det mest brugbare arbejde at lave i verden. Jeg siger det, velvidende at vi altid misser vores *frames of attention*. Der er altid noget, du misser. Der er altid noget, der kræver mere arbejde. Men lad os gøre det arbejde.

#### Hvordan optræder queer-antropologi i dit arbejde?

Jeg ved ikke med queer antropologi, for at være helt ærlig. Jeg er vokset op i en kulminelandsby med et stålværk på *unceded* Awabakal saltwater country. Af grunde jeg først nu ved at forstå, blev mine søskende og jeg opdraget med læren fra en fundamentalistisk kristen kirke, samtidig med at vi blev opfostret i queer kultur og samfundet omkring fashion-designindustrien i Australien. Jeg blev ‘enby’, et kærligt udtryk for non-binært køn. Da dét sprog ankom, var det muligt for mig at finde et sted til neutraliteten og det raseri, jeg følte, i lige mål, mod inklusions- og eksklusions-politikker, der var bestemt af og formet af den heteronormative, Judeo-kristne forståelse af seksualitet og køn. Mit liv forberedte mig på den konstante sameksistens af modstridende trossystemer.

For mig er min ramme queer og min interesse har altid været visuel antropologi. Trans-samfund laver tilfældigvis nogle af de mest interessante ting med billeder og især med billeder af kroppen. Desuden er Indien et intenst sensorisk sted med en unik billedhistorie og en unik historie af kønsvariabilitet. Jeg ved, det lyder esoterisk, men der var ingen forkromet plan udover



Viktor og hendes samarbejdspartnere fra Aravani Art Project, feltarbejde. Foto: Shanthi Muniswamy.

at følge min intuition. På en måde føler jeg, at disse ting valgte mig i lige så høj grad som jeg gearede op for at vælge dem.

Personligt synes jeg, at begrebet *queer* er tynget af vægten af alt det, vi beder det om. Jack Halberstam er en af mine yndlingstænkere, og de teoretiserer en konceptuel rammesætning af “Det Vilde”, som jeg undersøger i mit arbejde. Det Vilde er muligheden for det liv, der er på den anden side af tingene som de er; eksistens *udover* det kategoriserede; det er en forståelse for liv i bevægelse, på kanten af dit udsyn; et liv der emergerer og nægter at forene sig til noget konkret. Jeg har passion for denne kants muligheder, og alt hvad der lever dér. Ikke mindst fordi den kalder på radikal reformation af den måde, vi arbejder og søger viden på.

Jeg tænker, at når queer antropologi er bedst, så tillader den os at starte fra det destabiliserende sted allerede. Det er et sted, der åbner op for multiplikationen af forskellige forskelle snarere end at søge ensartethed og holisme. Vi søger intimitet med fremmede i et forsøg på at forstå forbundethed og afhængighed på en anden måde. En *anthropology of the wild* er en antropologi af et uregerligt kollektiv af udskud og enspændere, og det er ret fantastisk for mig.

### Ser du dig selv som en aktivistisk antropolog?

Jeg ved ikke, om jeg har den ihærdighed, der er nødvendig for at være en “aktivist” som de fantastiske aktivister, jeg har tilbragt tid med. Men jeg tænker helt sikkert, at antropologien bør være aktiv i verden og i menneskers liv, og at den skal holdes ansvarlig. Rosi Braidotti har skrevet en rigtig god artikel, der hedder “Putting the active back in activism”, hvor hun grubler over, hvordan man kan bekræfte liv og stadig være kritisk overfor det. Jeg tror, jeg er en aktivist i den forstand, at jeg er aktivt involveret i netop det projekt at bekræfte liv og stadig prøve at kritisere det.

Måske er jeg lidt mere én, der irriterer, end jeg er en aktivist? Jeg vil gerne gøre os ukomfortable. Der er denne her smukke poet og queer-præst fra Nordirland, som hedder Pádraig Ó Tuama, og han siger “agreeance is rarely the mandate by which we love one another”, og at det er gennem skabelsen af *safe spaces* for forskelligheder og diskussioner, at vi kan finde et fælles ståsted og kærlighed til hinanden. Vi har brug for at skabe disse steder for at kunne være uenige og for at kunne debattere og for at kunne genforhandle, hvordan vi alle *tænker*, vi skal komme ud af det med hinanden.

Antropologien er dén mulighed for at fostre *safe spaces* for uenighed og trygge steder, hvor man kan diskutere med hinanden, og det mener jeg er vigtigt. Men det involverer også, at vi skal ændre os og den måde, vi går ud i verden på. Vi bliver nødt til at se mod det slørede og det blødende, revnerne og bruddene, for at kunne se, hvad der ligger på den anden side af vores disciplins mure.



### Om forfatteren

Therese Thim er BA i Antropologi fra Aarhus Universitet. Hun arbejder ved *Transition* og *Salaam Film og Dialog* og er derudover medlem af *Jordens Folks* redaktion.



# “Jeg troede, vi var et ‘for evigt’-par”

## Oplevelser af tid blandt fraskilte i Montreal

*Af Anne Sophie Grauslund Kristensen*

En skilsmisse påvirker ofte de fleste områder af livet for de involverede parter. Et område, der dog sjældent bliver skænket meget opmærksomhed, er hvordan en skilsmisse kan påvirke oplevelsen af tid. I denne artikel vil jeg derfor belyse, hvordan afslutningen på et ægteskab kan påvirke de involveredes oplevelse af nutid, fortid og fremtid.

### **Afslutningen på et ægteskab og på en fremtid**

I 2015 boede jeg et halvt år i Montreal, Quebec, Canada, hvor jeg lavede feltarbejde blandt mænd og kvinder, der var blevet separeret inden for de foregående par år. I Canada, ligesom i Danmark og de fleste andre lande i (det såkaldte) Vesten, ender knap halvdelen af alle ægteskaber i en skilsmisse. Selvom en skilsmisse i en simpel forstand er en juridisk opløsning af det juridisk konstituerede ægteskab, dækker en skilsmisse i praksis over langt mere. Det er ikke kun afslutningen af et forhold til et andet menneske, det er i lige så høj grad afslutningen på en livsstil, på hverdagsrutiner og på forventningerne til, hvordan fremtiden ser ud. Langt de fleste studier af skilsmisser viser, at bruddet ofte har negative effekter på de involverede, såsom stress, søvnløshed, angst og depression. Ingen af disse studier havde dog forberedt mig på, i hvor høj grad en separation påvirker de involveredes oplevelse af tid. I alle interviews fortalte mine informanter enten om, hvordan tempoet i hverdagen havde ændret sig, efter de var flyttet fra deres eks, eller hvordan deres fortid og fremtid nu fremstod på en ny måde for dem. Deres oplevelse af tid var blevet udfordret.

### **Nyseparerede i Montreal**

En skilsmisse henviser i Canada til den juridiske opløsning af et civil- eller kirkeægteskab, mens en separation henviser til perioden, mens skilsmiseprocessen kører, samt til opløsningen af papirløse ægteskaber. Udover at

man i delstaten Quebec skal være separeret et år, før man kan blive officielt skilt, ligner både den officielle skilsmiseprocess og mine informanternes forløb overordnet skilsmiseforløbene i Danmark. Montreal er derfor i sig selv ikke så interessant for min analyse her, som jeg derimod håber kan genkendes andre steder end Canada. Ingen af mine informanter var juridisk skilt, da jeg mødte dem, og kun et par af dem fik afsluttet deres officielle skilsmiseprocess under mit feltarbejde. Jeg har derfor valgt at henvise til alle mine informanter med termen *nyseparerede*.

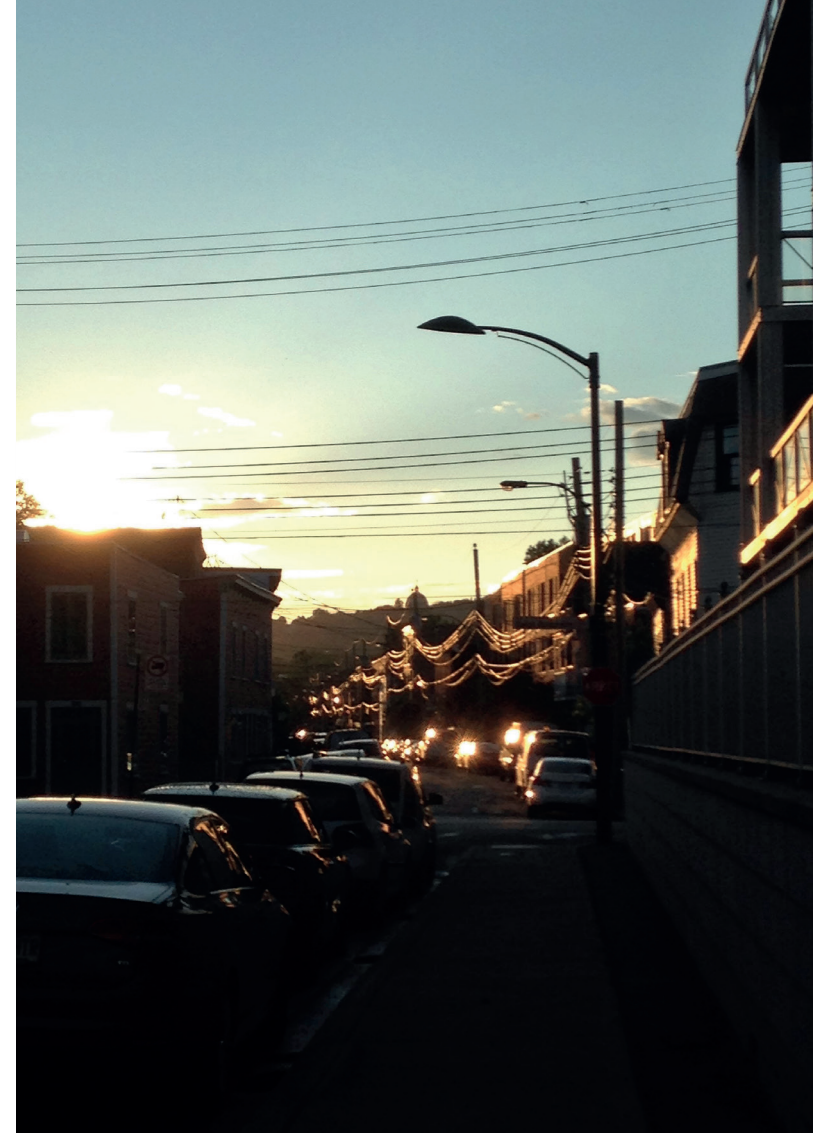
## En kørevejledning

“Efter jeg flyttede ud, blev mit liv meget anderledes. Mere som en yngre person ville leve, vil jeg tro. Ikke som en 46-årig mand. [...] Jeg har faktisk kun været sammen med yngre kvinder efter skilsmissen. Det hænger nok sammen med, at jeg, efter jeg gik, kom meget på barer, hvor der trods alt er flere unge mennesker end kvinder i fyrrerne. Min livsstil matcher nok også bare bedre med unge kvinder, der endnu ikke har en stabil økonomi og vil have hus og store rejser. Hm, ja, det handler nok egentlig bare mere om livssituation, og hvor man er i livet, end om ens alder”.

Dette fortæller John mig under et interview på en af de barer, vi næsten altid mødtes på. John blev gift som 24-årig og fik et par år efter en søn, som i dag bor hos sin mor. Selvom John ønsker at se sin søn mere, kan han ikke få sig selv til at klage over at sønnen ikke bor hos ham, da han har kæmpet med dyb skyldfølelse over at have splittet familien ad, siden han indledte separationen efter 20 års ægteskab. John er kunstner og havde ikke faste arbejdstider under mit feltarbejde, og når jeg fulgte ham rundt, for at opleve hans ‘almindelige’ liv, endte jeg oftest temmelig beruset i en taxa på vej hjem gennem byen, mens solen krøb op over horisonten. Det var tit svært at forestille sig ham som den stille og rolige familiefar, han beskrev, at han havde været.

“Jeg ser fremtiden meget anderledes nu”, fortsætter han. “Før havde jeg en slags kørevejledning. Jeg ville bare gerne være lidt mere succesfuld, tjene lidt mere og være på et team [parforholdet med sin ekskone]. Nu er det lidt mere kompliceret at lave det team. Jeg havde 20 år til at lave et team. Og nu prøver jeg at gøre det samme i løbet af et par måneder. Før var jeg sikker på, at jeg ville leve og dø med den samme kvinde. Og jeg tænkte på hvem af os, der mon ville dø først, og hvordan den anden ville have det. Og nu ved jeg ingenting mere. Jeg har intet bud på, hvordan fremtiden ser ud. Ingen idé”.

En separation kan vende op og ned på fortid og fremtid, som når John sammenligner sin nutid med sin ungdom og pludselig ikke længere kan se sin fremtid. Som det kommer til udtryk i Johns fortælling, er en skilsmisse eller separation ofte et brud med den ‘kørevejledning’ for livet, man forventer at



St-Henri, område i Montreal, på vej ud for at mødes med John.

kunne navigere efter. Ved afslutningen af et ægteskab oplever parterne ikke blot et brud på hverdagens rutiner, men også et brud med deres forventning til, hvordan livet ville forløbe.

## Forventninger til et livsforløb

Livet opleves de fleste steder i verden som et forløb inddelt i forskellige aldre eller stadier, hvor mennesket bevæger sig fra stadie til stadie. Overgangene bestemmes af forskellige forhold, der enten har at gøre med kroppens fysiologiske processer eller med samfundsinstitutioner, som for eksempel ægteskab eller pensionering. Selvom livet i praksis sjældent lever op til den ideelle struktur, er det stadig normen i Vesten at forstå livet som et velordnet forløb. Dette er ifølge antropologen Gay Becker blandt andet, fordi det at

have en 'kørevejledning', som John kalder det, er et menneskeligt behov. Når forventningerne til en livsfase ikke bliver opfyldt, oplever folk kaos og forstyrrelser i forhold til strukturen i deres liv. Sådanne forstyrrelser i livsforløbet medfører et tab af ens fremtidsvisioner, og tvinger ifølge Becker folk til at rekonstruere deres forståelse af sig selv. Dette ser vi i Johns situation, når han fortæller, at han ikke lever som en på 46, men som en yngre person, og når han funderer over, hvorvidt hans livssituation stemmer overens med hans alder. Nu hvor han har afsluttet sit ægteskab, er de sikre skridt på vejen mod at være sammen 'til døden os skiller' væk og erstattet med forvirring og uvished. Han har ikke længere nogen ide om, hvordan fremtiden ser ud.

Afslutningen på et ægteskab kommer oftest som en uplanlagt ændring i tilværelsen, og livet er således for langt de fleste nyseparerede ikke forløbet, som de forventede. Mange af mine informanter har en tydelig forventning om at skulle følges med ét andet menneske gennem en bestemt rækkefølge af livsbegivenheder. Idéen om at skulle gå gennem livet med den samme partner går blandt andre igen hos John, da han i vores første samtale fortæller mig, at kimen til hans skilsmisse kom som en overraskelse for ham:

“Jeg var gift i 20 år, så det var et kæmpe skift i mit liv. Jeg havde aldrig forestillet mig, at jeg ville komme i denne situation. Jeg var meget sikker, og jeg elskede min kone.

Indtil de sidste par år var jeg sikker på, at vi var et 'for evigt'-par. Så det kom virkelig som en overraskelse for mig, da min bitterhed begyndte at vokse.”

“Fuck toute” (Fuck alt).  
Tegning lavet af John, efter  
han var flyttet fra sin kone  
gennem 20 år.



Avenue du Parc, Mile End, Montreal.

Også min informant Amin havde et klart billede af at skulle følges gennem hele livet med den samme kvinde, og en forståelse af livsforløbet, hvor man får børn og bliver gammel sammen med sin ægtefælle. Amin var 42 år, da jeg mødte ham. En stor mand, der udstrålede autoritet og karisma. Han havde et velbetalt job inden for IT, og havde været familiens primære indtægtskilde igennem de sidste 14 år. Amin fortalte mig flere gange, at han altid havde forestillet sig, at han og hans kone skulle se deres to børn vokse op og blive gamle sammen. Han lå nu på andet år i strid med sin (eks)kone om delingen af økonomi og forældremyndighed. At hans forventning til sit livsforløb pludselig blev brudt, da hans (eks)kone bad om en skilsmisse, påvirkede i høj grad Amins forestilling om fremtiden. Under et interview fortalte han for eksempel følgende:

Amin: “For mig lige nu har jeg ingen idé om, hvordan fremtiden ser ud.”

AS: “Havde du det før?”

Amin: “Ja, man ville blive gammel med én anden og gå på pension sammen, og det er bare sådan, det er. Jeg har bare ingen anelse nu. Før troede jeg aldrig, at jeg en dag kunne være alene.”





Montreal skyline.

Det er ofte ved brud på vores forventninger til, hvordan noget skal være, at vi bliver bevidste om vores egne kulturelle modeller for dette. Ved at stå over for en separation bliver mange nyseparerede således konfronterede med deres idé om, at en livspartner er en del af den naturlige orden i livet. De bliver konfronterede med deres egne "kulturelle modeller for kontinuitet i livsforløbet" for at låne Beckers udtryk. En model, der indbefatter at gifte sig med en partner, blive gamle og gå på pension sammen, som det fremgår af Amins og Johns udsagn. Når den forventede kontinuitet i livsforløbet forstyrres, befinder de påvirkede sig pludselig i en limbo-zone af chok og rådvildhed, der slører deres fremtidsudsig-

ter, som både Amin og John fortæller. Det er også denne kulturelle model med målet om at leve i et ægteskab gennem hele livet, der kan få nyseparerede til at opfatte deres år og fortid i det mislykkede forhold som spildt tid.

### **Forkerte investeringer i fremtiden**

En formiddag i maj sidder jeg sammen med min informant Irene på hendes terrasse i et af Montreals mest velhavende kvarterer. Irene voksede op som en del af landets politiske elite og giftede sig senere med en velhavende forretningsmand. I dag

er hun 49 år og mor til tre teenagebørn. To år inden jeg mødte hende, startede hun sin skilsmisseproces med sin mand gennem 16 år. Hendes eksmand begyndte ti år tidligere at drikke og udviklede et alkoholmisbrug, han stadig kæmper med. Børnene bor derfor hovedsageligt hos Irene. Irene er ofte ked af det, når jeg ser hende, og hun fortæller tit at årene med skilsmissen har været forfærdelig hårde for hende. Denne formiddag taler vi om den sørgeproces, hun har været igennem under sin skilsmisse, og jeg spørger, om hun savner sin eksmand:

Irene: "Nej."

AS: "Hvad er det så, du sørger over?"

Irene: "Den tid, jeg har spildt på ægteskabet. Det gør mig ked af det at have arbejdet så hårdt på noget. Jeg har været gift i 14 år og er blevet behandlet så dårligt. Jeg har spildt så meget tid på at prøve at få det til at fungere. Det er spildt tid med ham. Jeg føler, at jeg har spildt tiden."

Jeg beder Irene om at uddybe, hvordan hun føler, at tiden er spildt.

Irene: “Jeg kan huske, da jeg ville bede om skilsmissem. Jeg var 46. Jeg tænkte, at jeg kunne få det ordnet inden for to år. Så er jeg 48 og kan stadig gå ud med nye... Hvilket er dumt, men det er bare vores samfund – vi tænker på 50, som om det er et kæmpe tal. Du ved, det er virkelig hårdt, især for kvinder, på grund af overgangsalderen – ens krop ændres, og der er hormonelle ændringer. I vores samfund... Jo ældre kvinder bliver, jo mere usynlige bliver de. Så i forhold til at møde én...”

Irene påpeger sin alder som en af de store faktorer til, at hun føler, at tiden i hendes ægteskab er spildt, idet en fremskreden alder, i hendes optik, gør det vanskeligere at finde en ny partner. At have en livspartner står således også i hendes fortælling som et uartikuleret men selvfølgeligt mål i livet. Tid brugt på en forkert partner er således spildt tid.

## Tid: Et potentiale for at være

Tid bliver i Vesten oftest beskrevet som lineært fremadskridende og ud fra en kronologisk forståelse af fortid, der efterfølges af nutid og fremtid. Fundamentet for det socialvidenskabelige arbejde om tid skal findes blandt filosofferne, hvor nogle af de mest grundlæggende tanker om tid har taget form, blandt andet hos den tyske filosof Martin Heidegger. Selvom Heidegger anerkender, at vi oplever tiden som en uendelig række på hinanden følgende faser, hvor nutiden efterfølger fortiden og selv efterfølges af fremtiden, mener han, at dette kun er en fortolkning. Han mener, at disse faser grundlæggende er knyttede sammen, og såvel som fremtiden og nutiden udspringer af fortiden, udspringer fortiden også af fremtiden. Menneskets væren er ifølge Heidegger struktureret gennem en orientering mod fremtiden. Han mener, at vi agerer og fortolker vores verden på baggrund af de muligheder, der ligger forud for os. At være er således altid et *potentiale-for-at-være* [sein-können]. Fremtiden spiller dermed en væsentlig rolle, idet den nærmest bliver udgangspunktet for vores nutid, og vores ønsker for fremtiden kan således siges at være det, der giver vores ‘nu’ mening. For Heidegger har fremtiden også betydning for vores oplevelse af fortiden, idet han mener, at vores forventninger til fremtiden former vores opfattelse af fortiden.

Ud fra forventningen om at leve i et ægteskab eller forhold gennem hele livet får bevidstheden om deres alder og tidens gang Irene og andre af mine informanter til at opfatte deres år i det mislykkede forhold som spildt tid. Følger vi Heideggers argument om, at menneskets væren er struktureret gennem en orientering mod fremtiden, og at vi agerer og fortolker vores verden på baggrund af de muligheder, der ligger os forude, kan det argumenteres, at det gamle ægteskab mister sit værd, idet forholdet ikke længe har *potentiale-for-at-være* evig kærlighed. Tid, der tidligere var brugt på at opbygge en relation, føles for mange nyseparerede nu som tid spildt på et

forfejlet projekt. Dette ræsonnement finder vi også hos Amin, der ligeledes fortæller, at han føler, at hans tid har været spildt i det tidligere ægteskab.

“Jeg ser mine 12 år sammen med hende [ekskone] som spildte år, jeg ikke kan få tilbage, så jeg er meget påpasselig med ikke at spille min tid på nye dødfødte forhold.”

Både Amin og Irene føler, at tiden i deres tidligere ægteskab er spildt, fordi forholdet ikke varede ved. Selvom de engang elskede deres respektive partnere, anser de hele forholdet som tid spildt på en forkert ‘investering i fremtiden’ på grund af deres nuværende situation og i forhold til, hvordan de ønsker at deres fremtid ser ud. Tiden er spildt, da den i stedet kunne være brugt bedre på at opbygge en anden stærkere og mere holdbar relation.



“Det er jo meningen, man er sammen til døden skiller. Så det er vel det, man forventer”, siger Irene, mens hun viser mig gamle billeder fra sit bryllup.

## Fortællinger om fortiden

Fortiden farves således af vores nuværende situation og vores drømme for fremtiden. Ved at supplere Heideggers teori med et narrative-teoretisk perspektiv kan vi også se, hvordan man ved at genformulere fortiden kan finde (ny) mening med nutiden og dermed skabe en retning for fremtiden. Ifølge antropolog Michael Jackson er fortællinger objektivt set sjældent sande versioner af, hvad der faktisk skete. De fortæller i stedet en sandhed, der gør



Le Plateau, Montreal.

folk i stand til at leve i nuet med det, der skete for dem i fortiden. Ved at genfortælle sine oplevelser skaber man muligheder for at danne nye forståelser af sig selv og andre. Irenes og Amins fortællinger om deres fortid kan således også ses som en måde at nå til en (ny) forståelse af sig selv og de begivenheder, der er sket. Nyseparerede er indgået i ægteskaber, som de i starten oplevede som gode, men efterhånden 'mistede kontrollen over', idet forholdene gik i stykker. At italesætte forholdet som 'spildt tid' kan således fortolkes som en måde at genvinde kontrollen over et forhold, som de tidligere tvivlede på, om de ønskede skulle være eller ej. Ved at fastslå, at det var spildt tid,



Mile End, Montreal, taget foran min lejlighed.

er det samtidig slået fast, at det var rigtigt at gøre en ende på forholdet, og at de i dag er i en bedre situation, idet de i det mindste ikke længere spilder deres tid. I Amins og Irenes fortællinger kan det at kalde ægteskabet for 'spildt tid' desuden fortolkes som en måde at tage afstand fra en forståelse af sig selv – som de personer, de var i ægteskabet. Begge fortæller i interviewe-

ne, hvordan de ændrede deres fritidsinteresser for at tilpasse sig ægteskaberne, indtil de til sidst ikke længere var glade for de personer, de var blevet. At kalde tiden for spildt er en måde at tage afstand fra, hvem man var, og derigennem bygge en ny identitet op omkring, hvad man *ikke* er. Samtidig hjælper Irenes nye fortælling om fortiden i det tidligere ægteskab som 'spildt tid'



På vej hjem gennem Parc La Fontaine, Montreal. © Dorine Allali.

hende til at gen(op)finde en identitet som et stærkere og mere selvstændigt menneske end tidligere. Hendes fortælling bringer hende på den måde ind i en fremtid, som den stærke og uafhængige kvinde, hun ser sig selv have “potentiale-for-at-være”.

### **For gammel til ikke at være gift**

Jeg vil her vende tilbage til Heideggers teori om menneskets orientering mod fremtiden. Tidligere så vi, at Irene føler, at hendes chancer for at møde en ny mand og starte et nyt liv bliver mindre med alderen, da hun har en oplevelse af at blive mere og mere usynlig, jo ældre hun bliver. Flere af mine andre informanter – især kvinderne, fortalte om lignende opfattelser. For

eksempel Yara, der siden hun giftedes sig som 25-årig har gået hjemme og passet parrets tre børn, mens manden lavede stjernekarriere som plastikkirurg. En sommereftermiddag, hvor vi sidder på en café, fortæller hun mig, at hendes skilsmissesag er blevet udskudt til oktober: “Så er det et år siden, vi startede. Et år. Tiden går så hurtigt. Livet går så hurtigt”. Hun gentager, at ‘livet er så kort’ flere gange. Da jeg spørger ind til, om hun også tænkte, at livet var kort, mens hun var sammen med

sin eksmand, svarer hun nej – det er noget, hun har erkendt efter bruddet: “Før tænkte jeg, at vi havde livet foran os. Jeg var med ham, havde børnene, ville gerne have en kandidat. Jeg ville bare gerne have min perfekte familie. Nu indser jeg, at livet er så kort”. Jeg spørger om hendes alder, da jeg ved, hun lige har haft fødselsdag. Hun smiler forlegent og ryster på hovedet. Hun mener, hun er blevet gammel. Jeg synes, at Yara med sit sorte bølgede hår og knaldrøde læber er en flot ung kvinde, så

jeg kan ikke lade være med at påpege, at hun bestemt ikke ser gammel ud. Hun griner igen forlegent. "Jeg er 38 nu. Åh, det er så gammelt. Jeg bliver garanteret snart rynket og grim. Og her er jeg. Helt alene. Tre børn og ingen mand eller hus". Der er et interessant skel i den måde, Yara fortæller om sit liv før og efter separationen. At være midt i 30'erne er fra hendes perspektiv ungt, hvis man har familie og hus, men gammelt hvis man står alene. Separationen har således haft indflydelse på hendes oplevelse af sin alder, og hvorvidt denne korresponderer med den livsfase, hun er i. Med sine 38 år er Yara endnu ikke trådt ind i det, mange kalder den sidste halvdel af livet. Hun kan derimod stadig gå for at være ung. Alligevel føler hun ikke længere, at hun har livet foran sig, men at det derimod er kort, og at det meste for hendes vedkommende er overstået.

Hos både Irene og Yara synes der at være en sammenhæng mellem aldring og følelsen af, hvad jeg kalder 'de-potentialitet'. Det vil sige et fravær af potentiale for at udfolde sig og skabe sig selv og sit liv på ny. I Irenes og Yaras orientering fremad synes fremtiden og potentialet for at udvikle noget nyt på et senere tidspunkt i livet at lukke sig for dem, jo ældre de bli-

ver. Igennem Irenes fortælling bliver det desuden synligt, hvordan hendes handlinger styres af hendes orientering mod fremtiden. Potentialet-for-at-være eller -blive usynlig, når hun bliver ældre, får Irene til at handle. Ud fra denne orientering samt forventning om en fremtid med stadig færre udfoldelsesmuligheder bliver det vigtigt for Irene at ende sit ægteskab, inden hun fylder 50, da hun således stadig har tid til at finde en ny mand og opbygge et nyt liv, inden hun bliver 'usynlig'.

De nysepareredes fortællinger viser således, hvordan en separation kan have indflydelse på, hvordan man betragter og fortolker sin nutid, fortid og fremtid. De viser, hvordan separationen får nogle (måske især kvinder) til at opleve, at deres fremtid nu er karakteriseret af en mangel på potentiale-for-at-være, og de viser, hvordan ændrede forestillinger om fremtiden påvirker synet på fortiden. Tid, som de nyseparerede tidligere anså som en investering i fremtiden, opfattes af nogle nu som tid spildt på et ægteskab og et liv, der ikke længere eksisterer. Ikke mindst viser fortællingerne, at oplevelsen af fortiden kan omformuleres således, at den harmonerer med ens nutid og ændrede fremtidsdrømme.

## Forslag til videre læsning

Becker, Gay. 1994. "Metaphors in disrupted lives: Infertility and cultural constructions of continuity". *Medical Anthropology Quarterly* 8 (4): 383-410.

Heidegger, Martin. 2007. *Væren og tid*. Oversat af Thomas Schwarz Wentzer og Christian Rud Skovgaard. 1. udgave, 1. oplag. Klim.

Simpson, Bob. 1998. *Changing Families: An Ethnographic Approach to Divorce and Separation*. Oxford; New York: Bloomsbury Academic.



### Om forfatteren

Anne Sophie Grauslund Kristensen, cand.scient.anth ved Københavns Universitet (2016). Ph.d.-studerende ved Aarhus Universitet. Har lavet feltarbejde i Montreal, Canada og flere steder i Danmark. Interesserer sig for familiestrukturer, det heteronormative livsforløb, separationer, alder og aldring, velfærdsstaten, bureaukratiske processer.

# Stemningsantropologi

## At inddrage, fastholde og fremhæve det intime og stemningsmættede

*Af Louise Christensen*

Denne artikel illustrerer nogle af de følelsesmæssige reaktioner, der kan opstå under intime situationer i feltarbejdet med socialt udsatte voksne, og hvordan reaktionerne kan inddrages i det analytiske arbejde. Med udgangspunkt i feltarbejde med hjemløse argumenterer jeg for, at etnografens egne følelser med fordel kan benyttes i det analytiske arbejde og være med til at bidrage med indsigt i de samfundsfænomener eller praksisser, der studeres.

Mens vi venter på, at klokken bliver 15:45, og personalemødet kan begynde, fylder medarbejderne langsomt rummet. Der er en stille summen fra deres spredte snak. Elias går hen til vinduet. Jeg sidder og skriver feltnoter ved en anden medarbejders plads og håber, at jeg på én og samme tid kan få det hele med og nogenlunde hurtigt skrevet. Jeg er træt efter ca. syv timers deltagerobservation med socialarbejdere og hjemløse. Jeg hører Elias' vemodige stemme henne ved vinduet: "Jeg er bare glad for at være i live". Jeg skriver denne sætning ned og går hen til ham, han står og kigger ned på gaden og ser opgivende ud. Jeg kigger også ned for at forstå, hvad der er sket. Der holder en ambulance, en politibil og en neongrøn lægeambulance nede på pladsen foran herberget. En seks-syv personer vrimler rundt. De går ind og ud ad døren til herberget. En betjent står i sin mørke uniform, mens ambulancefolkene lyser op i deres. Jeg spørger, hvad der er sket. Elias fortæller, at der er en, der har forsøgt at hænge sig med et viskestykke på sit herbergsværelse. Jeg rammes af nedtrykthed og forstår nu Elias' modløshed. Forstår vemodigheden i hans toneleje, og hvad jeg oplever som resignation i hans blik. Jeg føler en umiddelbar, men diffus synkende fornemmelse i min krop over denne voldsomme situation. En medlidenhed spreder sig i mig. Hvordan kan man hænge sig i et viskestykke, kommer jeg til at tænke. Men det store fremmøde af politi, ambulance og lægebil understreger alvoren; fremmødet er stærkere end normalt, for oftest ankommer kun én af de biler. Elias

fortæller, at han kender personen. Det er Silluk, en grønlandsk mand, og for kun et par dage siden havde han været nede i værkstedet, hvor Elias hjælper dem, der har lyst til at deltage i værkstedsarbejdet. Elias fortæller, at han ikke havde mærket noget videre på ham, og at han endda havde virket interesseret i at deltage i arbejdet. Jeg fornemmer Elias' bedrøvede tone og medfølelse, og jeg rammes af en stemning af sørgmodighed og modløshed.

Under mit feltarbejde med socialt udsatte hjemløse er intime situationer, sårbare følelser og stemninger allestedsnærværende og overvældende. Siden starten af 00'erne har jeg lavet en række feltarbejder med socialt udsatte voksne i Danmark og i udlandet, blandt andet på gader, på herberger, i væresteder, natcaféer og suppekøkkener. Dataindsamlingen har fokuseret på aspekter af sociale problemer, blandt andet afhængigheden af stoffer, at tigge på gaden og at modtage ydelser fra det offentlige. I denne felt har jeg ofte mødt eksistentielle kriser og stærkt bevægende stemninger, som har givet anledning til følelser såsom håbløshed, lidelse, angst, væmmelse, empati, irritation, glæde og aggression. Jeg oplever ofte disse følelser som værende mere intense, og de overskrider ofte mit normale følelsesregister, fordi de for eksempel opstår på baggrund af oplevelser, hvor jeg har været vidne til udstødelse, selvdestruktion, overskridende adfærd, chikane, fysisk og psykisk vold og afhængighed af stoffer og alkohol.

Disse forskellige følelser, som feltarbejdet afstedkommer i mig, kan affejes som en antropologs almindelige respons på felten og kategoriseres som private intime følelser og sindsstemninger, som man kan skrive om i sin feltdagbog; de kan tilsidesættes som sekundære i forhold til det, der egentlig undersøges. Men de følelsesmæssige reaktioner kan også inddrages i det analytiske arbejde, og ved at synliggøre dem, kan de bruges til at skabe en bredere forståelse af samfundsfænomener. Det vil sige, at et såkaldt 'analytisk auto-etnografisk perspektiv', der netop søger bevidstgørelsen og fremhævelsen af intime selvoplevede stemninger, kan vise sig at bidrage til forståelsen af samfundsfænomener og praksisser generelt.

## Analytisk auto-etnografi eller affektiv auto-etnografi?

Auto-etnografi, eller metoden med at bruge og udforske egne reaktioner, stemninger og følelser, beskrives af antropolog Carolyn Ellis i bogen "The Ethnographic I" fra 2004, som brugen af personlig erfaring til at undersøge eller kritisere kulturel erfaring. Ved at fokusere på personlig erfaring kan man opnå indsigt i mere overordnede samfundsmæssige forhold som for eksempel praksisser, tabuer eller andre følelsesmæssigt stemningsmættede situationer, der ellers er skjult.

Det både kræver og skaber sensibilitet at reflektere over og vise følelser og stemninger fra felten. Mange auto-etnografiske beskrivelser har belyst sær-



bare emner som sygdom, død, personlige traumer og fysisk og psykisk misbrug ved at beskrive etnografens egen erfaring med disse. Auto-etnografi har i et vist omfang været tilstede i kvalitativ sociologisk videnskab siden de tidlige Chicagoskole-dage. Gennem tiden, og måske særligt som arvtagere af en postmodernistisk tendens til at afvise generaliseringer, har auto-etnografien dog i til stadighed højere grad tenderet mod den gren af auto-etnografi, der advokerer for en deskriptiv og nærmest litterær tilgang af hvad man kan kalde evokativ eller medrivende auto-etnografi. Det vil sige den form for auto-etnografi, der har til formål at vække læserens følelser, og hvor hovedformålet er at skabe en følelsesmæssig resonans i læseren gennem fortællinger og følelsesladede beskrivelser. I den form nærmer auto-etnografien sig romanen, novellen, poesien eller anden fiktion.

Men auto-etnografi kan også bruges som et redskab, der kan vække forståelse og indsigt i samfundsmæssige fænomener. Således kan auto-etnografien benyttes på en mere

analytisk og mindre evokativ eller medrivende måde, hvor målet ikke er fokuseret på at vække følelser i læseren men på at skabe forståelse og indsigt hos læseren. Her skal dog understreges, at følelser og forståelse selvfølgelig har sine egne indviklede forhold, og at de er svære, hvis ikke umulige, at adskille fra hinanden. Pointen her er blot at analysen ikke når sit højdepunkt ved vækkelsen af læserens følelser. Det vil sige at målet ikke er vækkelsen af følelser ud fra beskrivelser af intime forhold, men også at skabe indsigt og forståelse for et samfundsmæssigt fænomen såsom social eksklusion. Således er formålet med hvad vi kunne kalde en analytisk auto-etnografi ikke blot at belyse et indefra-perspektiv og at fremkalde følelsesmæssig resonans i læseren, men også at inkludere selvoplevede følelser som data og dermed opnå indsigt i nogle bredere sociale fænomener.

Det store problem er selvfølgelig, hvordan man videnskabssteoretisk kan stå på mål for en metode, der kan hævdes at have så ustabil og diverst et datagrund-

lag som etnografens egne følelser og stemninger. Hvordan kan vi ansvarligt gøre brug af egne følelser og stemninger, når vi forsøger mere generelt at forstå samfundsmæssige fænomener og praksisser og ikke bare individuelle reaktioner? Men hvad nu hvis det til en start ikke kun er spørgsmålet om, *hvad* den enkelte føler, eller *hvordan* den enkelte præcist reagerer – men at den enkelte i mange tilfælde vil have en tendens til *at reagere og mærke en stemning*, og at de skjulte stemninger, man sættes i, måske er mere universelle end individuelle? Hvad hvis udeladelsen af dem i analyserne forvrænger den realitet, de rent faktisk manifesterer? Vil en sådan skævvridning i beskrivelsen af samfundsfænomener ikke være mere mangelfuld end en inddragelse af dem? På denne måde kan det der ellers opfattes som vores eget private, individuelle følelsesmæssige og stemningsmættede univers give adgang til aspekter af samfundsfænomener, som kan være lige så virkelige, som at den hjemløse ikke har en bolig, eller at socialarbejderne bruger et særligt magtfuldt sprog eller andre virkemidler i mødet med 'klienter'. Det kan godt være, at det er personernes handlinger og ord, vi erfarer i felten, men den skjulte stemning og de skjulte følelser, som visse situationer eller intime forhold vækker i os, kan være vigtige i forhold til at forstå et samfundsfænomen. Dette kan for eksempel være, når vi ønsker at forstå det so-



cialle arbejdes praksis eller social marginalisering som fænomen. Ved hjælp af auto-etnografisk metode kan vi undersøge, hvad disse stemninger gør ved os og benytte de situationer og stemninger, der ikke er så let observerbare, men hvis tilstedeværelse måske alligevel har betydning for det fænomen eller den praksis, man forsøger at forstå eller skabe viden om og indsigt i. Jeg vil her skitsere et eksempel fra feltarbejde med socialt udsatte i Danmark.

## At føle med

En sommerdag kommer jeg gående til det herberg, jeg laver feltarbejde ved. Jeg har en aftale med en af socialarbejderne, Jannik, og skal følge ham gennem dagen. Jeg har tidligere fulgt ham og forventer at vi, efter nogle dages pause, skal fortsætte igen i dag. Jeg træder ind i kvarteret med de halvtomme gader rundt om herberget. Fuglene synger, himlen er høj og blå, og bilernes summen høres på de omkringliggende veje. Der ånder en stemning af fredfyldthed og ro over herbergs-området. Da jeg går rundt om hjørnet og ind over græsplænen mindes jeg den sommerdag for et par år siden, hvor jeg, i forbindelse med et andet forskningsprojekt, også trådte ind over græsplænen netop samme sted og så en af de tidligere beboere, Jan, ligge og slænge sig i græsset med en øl og virke til at nyde livet. Jeg fyldtes af glæde over denne form for liv. Men da jeg denne dag går over plænen mod trappen, runder den og træder op, sidder en kvinde og læner sig op ad gelænderet. Hun hænger med hovedet mellem knæene. Jeg fornemmer en slags håbløshed, og den følelse af livsglæde, jeg netop havde genkaldt mig, forlader mig. Kvindens hår er gråt og viltert, og tøjet hænger skødesløst på hende. Idet jeg går forbi, vrisser hun: "Du ligner en socialarbejder!" Jeg sanser klart provokationen og ved, at situationen kan være optrapning til konflikt. Jeg overhører tonen i bemærkningen og når ind i det lille forlokale til selve herberget. Men jeg fornemmer kvindens smerte, og det skærer i mig. På få sekunder synes sommerdagens lethed at være afløst af diffuse følelser, der minder om blandinger af tungsind, smerte og håbløshed. Jannik, som jeg skal følge rundt i dag, lukker mig ind. Det går op for mig, at kvinden måske er Sanne, der bor på herberget. Kan det virkelig passe, at det er hende, der sidst henvendte sig til mig på en flink og høflig måde, og som i udseende og facon virkede så fattet, at jeg var i tvivl om, om jeg talte med en medarbejder eller beboer? Jeg spørger Jannik, som nikker. Ja, det er hende. Jeg er perpleks og mærker en uro i kroppen. Hvordan kan et menneske på så kort tid få det så dårligt? Jannik virker upåvirket af situationen. Jeg bliver bedrøvet over at se hendes tilstand sådan og spørger overrasket om, hvad der er sket. Jannik nævner, at hun får det sådan i perioder, og særligt når hun drikker mere, end hun plejer. Han fortæller, at han og kolleger har forsøgt at spørge hende om hun ikke vil forbi psykiatrisk skadestue og høre om muligheden for hjælp og eventuelt afrusning. Men Sanne havde vrænget nej! Hun vil ikke dérhen igen.





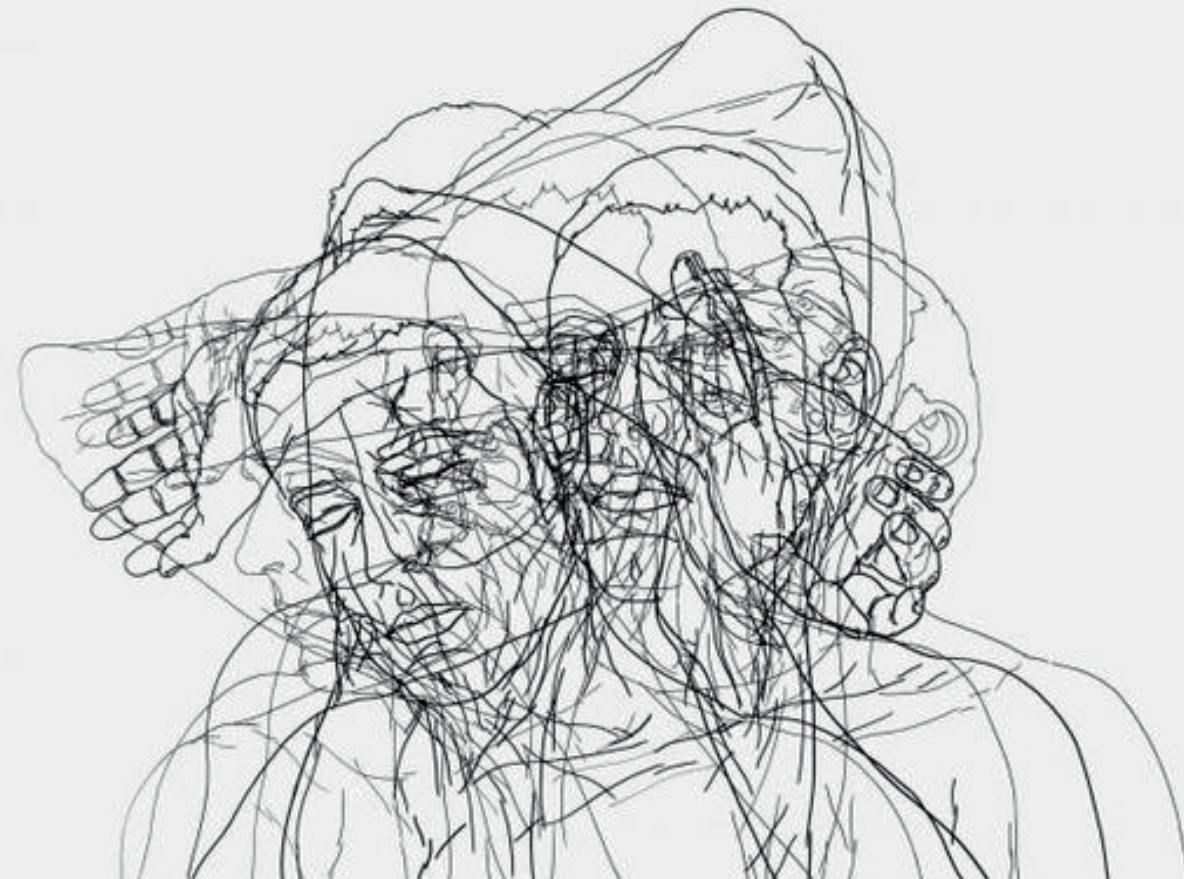
Da jeg kommer tilbage i felten nogle dage senere, er der en underlig stemning i medarbejderstuen og receptionen. Medarbejderne virker oprevne, men på en afdæmpet måde. Der hviler en slags stille kaotisk uro i lokalerne. Lederen er mødt ekstraordinært ind til trods for fridag. En beboer er død på sit værelse. Det er Sanne.

Dette er blot et af de mange eksempler på, hvordan mødet med mennesker, der oplever smerte og modløshed, kan påvirke en, og hvordan død kan efterlade sit indtryk på forskellige måder. Det kunne være fysisk død, men det kunne også være utallige situationer, hvor de socialt udsatte beboere oplevede at trække sig eller blive ekskluderet fra samfundets almene institutioner. Det vil sige en slags system-død eller social død. Her kan blandt andet nævnes eksempler på eksklusion fra arbejdsmarkedet, fra familie-relationer, fra venner, fra de institutioner der er bygget op om forbrug. Eller oplevelser eller genfortællinger af deroute, som for eksempel fortællinger om tab og at miste det, man har.

En tidligere hjemløs, Jorn, fortalte mig for eksempel om den dag, han gik fra sit hjem efter at have afleveret nøglerne til sin villa på Frederiksberg til den nye ejer. Han fortæller, hvordan han en frostklar 1. januar, gik med de ejendele, han kunne have i et par plasticposer på styret af sin cykel, mod et herberg. På den dag, hvor nogen vågner op efter festligheder og glæde, og ofte med forhåbninger om forbedringer for det nye år, begav han sig fra sit eget hjem mod et herberg med sine få ejendele på styret.

Under mit feltarbejde med socialt udsatte og socialarbejdere var der selvfølgelig også mange dagligdags relationer og forhold, men der var et utal af følelseladede situationer, der vækkede følelser i mig og socialarbejderne. Der var blandt andet mine følelser af antipati som da jeg en dag oplevede Anders, der grædende fortalte, at han havde sparet sammen til to biografbilletter til sig selv og sin søn, men da dagen oprandt, havde han brugt pengene på stoffer. Han var for flov til at give sønnen besked og var derfor blot ble-

vet væk og havde ladet sønnen stå ventende ved biografen. Der var også socialarbejdernes empati, eksempelvis socialrådgiveren, der bekymrede sig så meget om en borger, der havde udtrykt sine selvmordstanker, at hun til trods for at have givet sagen professionelt videre tog arbejdstelefonen med sig hjem over weekenden i det tilfælde, han måske alligevel ringede til hende. Derudover var der utallige episoder af fysisk vold eller trusler om vold og konflikter. For eksempel tilbragte jeg tid sammen med Abbas, hvis samtaler jeg altid fandt inspirerende, intelligente og indsigtfulde, men som en dag var blevet slået af en anden med en jernkølle i baghovedet udenfor det herberg og natcafé, han opholdt sig ved, så der var risiko for, at han havde pådraget sig en hjerneskade. Der var utallige varianter af psykisk vold, chikane og nedladende bemærkninger, og der var genfortællinger om seksuelle overgreb og vold mellem partnere.



Tegning: Caleb Dobson.

Realiteten og de praktiske forhold i arbejdet med socialt udsatte bliver hurtigt klart for dem, der får tæt og mere intim kontakt med mennesker i den situation. Det vil være svært (måske umuligt) at overse, at de socialt udsatte er i en yderst sårbar situation, der risikerer at lede til for tidlig død, forskellige lidelser og et liv uden for de samfundsinstitutioner og såkaldte velfærds-sikkerhedsnet, som de fleste danskere ellers nyder godt af.

Her er skitseret et lille udpluk af det utal af episoder, der har vækket stærke følelser i mig under mit feltarbejde. Selvom jeg som feltarbejder lige såvel som socialarbejderne fokuserer på særlige forhold i socialt udsattes hverdagsliv, trænger andre oplevelser og stemninger sig på. Stemninger, der, hvad end vi kan forstå stemninger som indre tilstande eller som vakt mellem mennesker, er stemninger, som de færreste nok er helt upåvirkede af. Selvom vi hver især kan opfattes som unikke individer, der påvirkes forskelligt, og derfor ikke kan forstås som reagerende ens, vil de færreste højst sandsynligt kunne gå gennem stærke situationer uden en vis grad af stemningspåvirkning. Vi kan lade dem ligge som private følelser og oplevelser i vores dagbøger. Omvendt kan man også sige, at ved at udelade mere personlige eller private følelser og mest forholde sig til det fysiske observerbare, risikerer de fænomener og praksis, der analyseres, at se anderledes ud.

Det sociale arbejde kan komme til at ligne en eksekvering af en række praktiske opgaver og ydelser frem for et arbejde der udføres under svære eksistentielle kriser og situationer. Ud over de åbenlyse eller italesatte problematikker, som vi ofte ser portrætteret i forhold til socialt udsattes hverdagsliv i medierne, politiske oplæg og videnskabeligt arbejde, såsom afhængigheden af stoffer og/eller alkohol, hjemløsheden eller psykisk lidelse, eksisterer der et væld af unikke og sårbare situationer, der vækker særlige stemninger i den, der iagttaget det, og som ofte ikke på samme måde synliggøres eller undersøges analytisk som anden data er blevet gjort det. Når vi taler om det sociale arbejde for socialt udsatte tales der i den socialpolitiske, socialfaglige og socialvidenskabelige debat netop ofte om de mere objektiverbare eller målbare mål for arbejdet; det kunne for eksempel være vigtigheden af, at den udsatte kommer i bolig, i misbrugsbehandling, får en uddannelse eller et arbejde, har aktiviteter i løbet af dagen og skaber netværk. Det har ofte den effekt, at det sociale arbejde koncentrerer om disse aspekter og defineres som opnåelse af konkrete mål. Ressourcer som bolig, arbejde og uddannelse er selvfølgelig ekstremt vigtige for socialt udsatte, hvis ressourcer ofte er fraværende eller ringere i forhold til den normale befolknings, men ved at undersøge de stemninger, der opstår i arbejdet med socialt udsatte, kan vi se, at arbejdet også handler om at forholde sig til eller håndtere graden og mængden af situationer og sårbarheder i det levede liv. Sociale problemer handler således også om at være i en særligt udsat position, hvor oplevelser af for eksempel håbløshed, vold og lidelse er til stede, hvorfor det sociale arbejde også handler om at kunne håndtere og være til stede i stemninger af for eksempel håbløshed og lidelse der opstår undervejs.

Af disse eksempler får vi en antydning af, at det sociale arbejde, der ofte defineres som målrettet løsning af en række konkrete håndterbare problemer, også må forstås som et arbejde, der handler om at hjælpe i langt videre omfang da det også handler om at kunne arbejde med et væld af svære situationer og stærke stemninger. Via de individuelt oplevede stemninger, situationer og følelser, der opstår i løbet af feltarbejdet er det altså muligt, at trække nogle mere generelle analytiske pointer omkring det sociale arbejde og omkring fænomenet social eksklusion, som ovenfor beskrevet.

Ovenstående er blot ét eksempel på, hvordan de stemningsmættede situationer og følelser kan benyttes til at få en bredere forståelse af den felt, der studeres. Ved ikke blot at affeje mine følelser fik jeg et bredere blik for, hvad det sociale arbejde også er. Man kan selvfølgelig udmærket undlade sine følelser i feltarbejdet, men man kunne også udforske dette aspekt og se, om det leder til nye analytiske indsigter. I forhold til det sociale arbejde kan vi i hvert fald konstatere, at det magtfulde

møde mellem system og klient, som det så ofte er blevet portrætteret, måske har langt flere nuancer end magt. Således kan den analytiske auto-etnografi, i modsætning til den affektive auto-etnografi, netop benyttes i det analytiske arbejde til at forstå forskellige samfundsfænomener og institutioner. Via vores individuelle følelsesmæssige påvirkninger, aftryk og fornemmelser kan den analytiske auto-etnografi benyttes som endnu et værktøj til en erkendelse af forskellige samfundsfænomener og praksisser og bruges til en synliggørelse heraf.

Alle tegninger undtagen én er af Louise Christensen. Tegningen af Caleb Dobson er bragt med hans tilladelse.

### Forslag til videre læsning

Le Roux og Cheryl S. (2017) "Exploring Rigour in Autoethnographic Research". I: *International Journal of Social Research Methodology*. Vol 20, nr. 2. Pp. 195-207.

Leon Anderson (2006) "Analytic auto-ethnography" I: *Contemporary Ethnography* Vol 35, 4. Pp. 373-395.

Louise Christensen (2018) "On the Margins. Exploring the Phenomenon of Social Marginalization and Social Work for Socially Marginalized People". Aarhus: Aarhus University.



#### Om forfatteren

Louise Christensen har en kandidatgrad i antropologi ved Københavns Universitet, en ph.d.-grad fra Aarhus Universitet og er adjunkt ved Center for Rusmiddelforskning. Hendes forskningsområde omhandler social marginalisering, herunder misbrug og hjemløshed. Hun har derudover arbejdet i kommunale og statslige enheder i indsatsområder til socialt marginaliserede voksne samt i råd og nævn og har udført diverse forsknings- og udviklingsprojekter inden for feltet.