

HVEM VIL VI VÆRE?

"Africa for Norway" og den humanitære relation

I en artikel med titlen "Humanitarian Relations: Emotion and the Limits of Critique" giver den canadiske kulturforsker David Jefferess en kritisk læsning af kampagnevideoen *Radi-Aid* fra 2012, der er skabt af den fiktive humanitære organisation "Africa for Norway". *Radi-Aid* er en parodi på de humanitære organisationers æstetik og mere specifikt på velgørenhedssangen som genre – en genre hvis arketype stadig er Band Aid-singlen "Do They Know it's Christmas?", der i 1984 skabte opmærksomhed omkring hungersnøden i Etiopien. Det satiriske element i *Radi-Aid* er, kort fortalt, at velgørenhedssangen ikke synges af velmenende vesterlændinge, men af et kor af unge, sorte afrikanere, der opfordrer andre afrikanere til også at donere deres radiatorer til de stakkels nordmænd, der – som det fremgår af et par dramatiske krydsclip af aldrende hvide mennesker, der kæmper mod en voldsom snestorm – lider i det ubønhørligt kolde Nord. Ideen til *Radi-Aid* er dog ikke, som man først tror, undfanget af kreative folk i Afrika, der på humoristisk vis sætter spørgsmålstegn ved det typiske velgørenhedsformat. Parodien er derimod udtænkt af SAIH, en norsk studenterorganisation, der yder uddannelseshjælp til flere lande i det sydlige Afrika og Sydamerika. Jeg vender tilbage til *Radi-Aid* nedenfor, men her indledningsvist vil jeg opholde mig ved den kritik af videoen, som Jefferess formulerer.

Med *Radi-Aid* fokuserer organisationen SAIH på, hvordan vi i Europa, og i Vesten mere generelt, fremstiller Afrika og afrikanere.¹ Det gør SAIH dels ved at lade afrikanere og europæere – repræsenteret som henholdsvis sorte og hvide mennesker – bytte roller i videoens beskrivelse af en velgørenhedssituation og dels ved på hjemmesiden for *Radi-Aid* at opfordre os til at overveje, hvordan en så stereotyp fremstilling af lidende nordmænd ville bestemme afrikaneres syn på Norge, hvis det var den eneste information om Norge, de fik.² Med satirevideoen vil SAIH altså spørge kritisk til de negative, stereotype forestillinger om lidende afrikanere uden handlekraft, som stadig organiserer mange velgørenhedskampanjer. Men i sidste ende, mener Jefferess, synes *Radi-Aid* alligevel at bekræfte, at relationen mellem Europa og Afrika kun lader sig tænke som en 'humanitær relation' (Jefferess 75). Ifølge Jefferess er denne 'humanitære relation' en optik, vi i Vesten ser globale forhold igennem. Det er en optik og en praksis, der producerer en bestemt type subjekter – nemlig gode, omsorgsfulde og handlekraftige mennesker i Nord og hjælpeløse ofre i Syd – og således en optik, som vi forstår vores egen plads i en global verden med. Det er samtidig en optik, skriver Jefferess, som tilslører de magtstrukturer, som i virkeligheden bestemmer forholdet mellem Euro-Amerika og Afrika. Strukturer ifølge hvilke internationale institutioner såsom IMF og Verdensbanken har magt til at bestemme den økonomiske politik og praksis i afrikanske stater. Strukturer som opretholder den uretfærdige globale distribution af arbejdskraft, af rigdom, af muligheder og af oplevelsen af berettigelse. Urimelige strukturer, med andre ord, som vi i Nord nyder godt af. Jefferess er kritisk over for *Radi-Aid*, fordi satiren her begrænser sig til at kritisere den stereotype fremstilling af folk i Afrika, frem for at kritisere selve den humanitære relation, herunder ikke mindst den humanitære forestilling om det ubetinget gode i at hjælpe. For som Jefferess påpeger, handler Afrikas problemer med fattigdom ikke bare, ej heller først og fremmest, om misrepræsentation.

1 Se Erik Schreiner Evans, "Save Norway!" for en grundig beskrivelse af hensigten med *Radi-Aid*.

2 "Imagine if every person in Africa saw the 'Africa for Norway'-video, and this was the only information they ever got about Norway. What would they think about Norway?" <http://www.africafornorway.no/>

Når jeg her opholder mig ved Jefferess' kritik af *Radi-Aid*-initiativet, er det fordi den er eksemplarisk for en bestemt kritisk tilgang til humanitarismen – vi kan indledningsvist beskrive det humanitære som en særlig rationalitet, hvis legitimitet er at drage omsorg for fremmede, lidende andre – som i løbet af i hvert fald de seneste fem år er blevet en fremtrædende tendens inden for kulturfagene.³ Ud fra den antagelse, at humanitarisme er en moralsk styreform, en form for anti-politik, konkluderer kritiske analyser af humanitære fænomener og artefakter typisk, at disse fænomener også er politisk og moralsk vildledende (for eksempler, se I'Anson og Pfeifer; Kapoor; Brown; Mostafanezhad). Denne kritik er vigtig, fordi den demonstrerer, at humanitære praksisser meget vel kan bidrage til de problemer, de håbes at udbedre. Men samtidig kommer der let noget moralsk urørligt over kulturanalyser, der som deres præmis har en bestemt forståelse af humanitarismens neoliberale og anti-politiske natur – værdien af en kulturanalyse, der kender alle svarene på forhånd, kan være til at overse. Sådanne kritiske analyser forstår gerne sig selv som politiserende, men de risikerer at fremstå afpolitiserende, fordi de ikke synes at have blik for den kulturelle politik, som de humanitære fænomener trods alt indgår i.

I denne artikel vil jeg se nærmere på den aktuelle humanitarismekritik ud fra den overordnede metodisk-teoretiske betragtning, at en kulturvindskabelig analyse af humanitarismen ikke bør lade sig begrænse til at kritisere humanitære kulturfænomener for at være, ja netop humanitære. Når jeg løbende vender tilbage til Jefferess' analyse af *Radi-Aid*, er mit ærinde ikke polemikken i sig selv. Min hensigt er heller ikke et forsvar for humanitær rationalitet eller for denne specifikke satirevideo. Min ambition

3 I review-essayet "The Tactics and Ethics of Humanitarianism" konstaterer Alberto Toscano, at denne kritik har sit udspring i 1970'erne, hvor diskursen om internationale menneskerettigheder fungerede som en legitimering af USA's udenrigspolitiske linje (123). Humanitarismekritik har også en længere historie, der inkluderer den historiske kritik af det 18. århundredes amerikanske og franske rettighedserklæringer. Men ser man i internationale tidsskrifter, er der i disse år en markant stigning i mængden af kritiske studier af og særnumre om 'det humanitære'. Denne kritik formuleres typisk fra positioner på venstrefløjen, men det er klart, at der parallelt hermed eksisterer en kritisk position på en europæisk højrefløj, der til tider er teologisk reflekteret, mod humanitarismen som en 'gødhedsindustri'. Denne kritik ligger imidlertid uden for mit sigte her.

er derimod at bidrage til den komplekse diskussion om, fra hvilken position det er meningsfuldt at udøve en kritik af den humanitære kultur, vi lever i. I artiklens første del giver jeg et kortfattet signalement af den aktuelle kulturvidenskabelige forskning i og kritik af humanitarismen, mens artiklens anden del er et argument, med afsæt i *Radi-Aid*, for kulturanalysens relevans for en nærmere forståelse, og kritik, af humanitær kultur.

DET HUMANITÆRE

Som et socialt felt er humanitarismen i vækst: Der bliver flere og flere humanitære organisationer, stadig flere politiske handlinger beskrives som humanitær assistance, og fremmede menneskers sårbarhed og lidelser gøres i stigende grad tilgængelig for vores humanitære betragtning. Inden for discipliner som antropologi, politisk filosofi, jura, sociologi og historievidenskaben er det således i dag en udbredt antagelse, at vi lever i en humanitær tidsalder. I etnografiske *case studies* kortlægges humanitære praksisser og diskurser i så forskelligartede sammenhænge som udviklingshjælp, international adoption, lokalt græsrodsarbejde, offentlig forvaltning af sociale ydelser, assistance til voldsramte kvinder, global trafficking, flygtningelejre, psykiatri, katastrofehjælp og militære interventioner.⁴ Historikere diskuterer samtidig, hvordan humanitarismens historie egentlig skal skrives: Har den aktuelle humanitarisme sit udspring i Oplysningstiden eller i 1970'erne?⁵ Er samtidens humanitarisme en sekulariseret udgave af kristendommens idealer, eller finder man tilsvarende fordringer om velgørenhed og omsorg for fremmede i eksempelvis Islam?⁶ Har socialistiske stater bidraget til så liberale politiske projekter som men-

4 Se fx Erica Bornstein og Peter Redfield (red.), *Forces of Compassion: Humanitarianism Between Ethics and Politics* samt Didier Fassin og Mariella Pandolfi (red.), *Contemporary States of Emergency: The Politics of Military and Humanitarian Interventions*.

5 For et overblik over positionerne i dette felt se Zachary Manfredi, "Recent Histories and Uncertain Futures: Contemporary Critiques of International Human Rights and Humanitarianism" samt Johannes Paulmann, "Conjectures in the History of International Humanitarian Aid during the Twentieth Century".

6 Jonathan Benthall, "Islamic Humanitarianism in Adversarial Context".

neskerettigheder og humanitarisme?⁷ Et tilbagevendende spørgsmål i disse rets- og kulturhistoriografiske diskussioner er, om humanitarisme er et juridisk-politisk sprog, der ligger i *forlængelse af* det sprog, som kampen for internationale menneskerettigheder har skabt, eller om det humanitære og det menneskeretslige tværtimod er to *væsensforskellige* politikker med hver deres diskurser og praksisser. I 2010 udkom det første nummer af tidsskriftet *Humanity*, der ligefrem har denne diskussion som sit væsentligste omdrejningspunkt. I en hensigtserklæring skitserede redaktionen tidsskriftets genstandsfelt sådan her:

Forskellen mellem menneskerettigheder, humanitarisme og udvikling – som tidligere udgjorde særskilte kategorier – er blevet udvisket under presset fra samtidens internationale politik og ressourcokrige. Integrationen af menneskerettigheder, humanitarisme og udvikling under den fælles rubrik 'menneskehed' har betydet, på godt og ondt, en udhuling af den traditionelle betydning og funktion af hver af disse kategorier. Sammenløbet af de tre begreber i en mere omfattende menneskelighedens politik er vel nok et af vor tids mest karakteristiske fænomener (Statement of the Editorial Collective, 1).

I den aktuelle kritiske karakteristik af den samtidige humanitarisme går særligt fire væsenstræk igen. For det første, at humanitarisme bør betragtes som en form for *governmentality*, en forvaltningsform eller styringsrationalitet.⁸ I bogen *Humanitarian Reason* (2012) beskriver antropologen Didier Fassin humanitarisme som:

En måde at lede på, der gælder ofrene for fattigdom, hjemløshed, arbejdsløshed og eksil såvel som for katastrofer, hungersnød, epidemier og krige – kort sagt, enhver situation kendetegnet ved udsathed (x).

-
- 7 Jennifer Amos, "Embracing and Contesting: The Soviet Union and the Universal Declaration of Human Rights 1948-1959".
 - 8 De fleste studier af det humanitære tøver ikke med at beskrive denne ledelsesform som en form for 'biomagt' i forlængelse af Michel Foucaults beskrivelse af en ledelsesform, der tager hele befolkningsgrupper som sin genstand. Humanitarisme fungerer som biomagt, fx når man etablerer en flygtningelejr eller forsker epidemiologisk i smitsomme sygdomme. Didier Fassin ser i det humanitære dog også 'a politics of life', fordi humanitær praksis – hvis væsentligste legitimeringsgrundlag er at redde liv – konstant involverer overvejelser om, hvilke liv der har forrang for andre liv (Fassin 226).

Vi kan altså forstå humanitarisme som en styreform, der i kraft af en række humanitære teknologier og strategier virker i såvel nationale som internationale kontekster. En lidt smallere definition giver medieforsker Lilie Chouliaraki i bogen *The Ironic Spectator* fra 2013. Humanitarismens mål er, skriver Chouliaraki her, "at sørge for lindring og sikre bæredygtig udvikling i det globale Syd" (7). Chouliaraki bestemmer altså det humanitære som omsorg ikke bare for fremmede andre, men mere specifikt for *fjerne* andre.

For det andet er humanitarismens erklærede genstand det sårbare menneske. Her ligger kritikken af det humanitære i forlængelse af kritikken af biopolitikken, og som referenceramme for denne kritiske karakteristik af humanitær fornuft ligger således ofte Giorgio Agambens beskrivelse af det nøgne liv, det politisk ukvalificerede liv, der er biopolitikkens genstand. Didier Fassin og Richard Rechtman viser i bogen *The Empire of Trauma* fra 2009, at den humanitære fornuft typisk forstår 'vold' som 'traume' og 'magtkamp' som 'lidelse', og Fassin og Rechtman spørger til, hvad dette fokus på fysiologisk og psykologisk sårbarhed gør ved vores forståelse af politisk subjektivitet og handlekraft. Hvad betyder det eksempelvis for forståelsen af palæstinenserne sag, at situationen i Palæstina ofte udledes af psykologers rapporter om en traumatiseret befolkning (8)? Hvilken betydning har det, at immigranter har nemmere ved at få asyl på baggrund af den fare sygdom udgør mod deres liv, end på baggrund af den fare politisk motiveret vold udgør mod deres liv? I den humanitære tidsalder genkender vi det menneskelige, når vi ser mennesket som lidende offer.

For det tredje er det kendetegnende for humanitarismen som ledelsesform, at den virker ved at mobilisere altruistiske følelser, herunder først og fremmest varianter af medlidenhed og medfølelse. I humanitarismens moralske orden er medfølelse den rigtige respons på de lidelsesscener, vi konfronteres med som betragtere. Når vi oplever medfølelse i forbindelse med sådanne scener, vil vi typisk vurdere vores individuelle og kollektive kapacitet for disse humanitære følelser som tegn på vores (med)menneskelighed. Ser vi i det spejl, som medfølelsen også er, ser vi os selv som gode – ja, medfølelsen er måske det klareste billede vi overhovedet har af godhed. Samtidig er det en gennemgående kritisk betragtning, at medfølelsen indikerer en både flygtig og asymmetrisk relation mellem betragter og betragtet, mellem privilegeret og underprivilegeret. Den amerikanske

kulturteoretiker Lauren Berlant beskriver dette asymmetriske aspekt af medfølelsen sådan her:

I praksis er medfølelse et tegn på privilegium: den der lider, er derovre. Du, der oplever medfølelsen, har en ressource, som vil kunne lindre den andens lidelser (Berlant 4).

Privilegeretheden er så at sige iboende medlidenheden og dens praksisformer, og når vi bevæges, er det måske netop, foreslår Berlant, fordi den anden ikke er min lige.

For det fjerde, lyder den gennemgående karakteristik, er humanitarismen – på grund af ovenstående elementer – en afpolitiserende form for politik. Her ligger kritikken af det humanitære i forlængelse af kritikken af neoliberalismen: Såfremt humanitarismen overhovedet kan forstås som en politik, er det en politik, der tilslører de egentligt ideologiske, økonomiske og geopolitiske konflikter og dominansstrukturer, som vi plejede at forstå som politikens genstand. I den humanitære tidsalder har det etiske forrang for det politiske. Politikken er blevet moraliseret, og derfor er spørgsmål om retfærdighed gledet i baggrunden til fordel for det moralske krav om at respondere på menneskekroppens lidelser. Snarere end solidaritet er humanitær indblanding i andre staters anliggender en slags global politimagt, hvis opgave det er at patruljere og konservere den eksisterende distribution af muligheder og magt. Humanitarisme er et rammeværk, der maskerer de stærkes magtanvendelse og forvandler ethvert spørgsmål om retfærdighed til etiske konflikter mellem det Gode og det Onde (Rancière).

HUMANITÆR KULTUR OG KRITIK

For antropologer der arbejder med humanitære problemstillinger, er spørgsmålet om den rette kritiske distance til de humanitære aktører påtrængende. For som blandt andre sociologen Nicolas Guilhot har påpeget, er der dybtliggende affiniteter mellem antropologi og humanitarisme: Ligesom humanitære aktører tager antropologer på feltarbejde i fjerne egne, og de udvikler typisk også både en professionel og en personlig, følelsesmæssig interesse i de mennesker, de her interagerer med (Guilhot 87). Antropologi-

en deler altså i en vis forstand sensibilitet med humanitarismen. Antropologen Harri Englund har desuden vist, hvordan også nyere antropologiske metoder såsom 'kollaborativ vidensproduktion' deler både etos og retorik med humanitære projekter, idet begge felter arbejder med 'empowerment' og med græsrodsforankret og 'community-based' vidensproduktion (Englund). Hvordan kan antropologen formulere en kritik af det asymmetriske magtforhold mellem nødhjælpsarbejder og nødhjælpsmodtager, kan man spørge, uden samtidig at reproducere denne asymmetri i den antropologiske tilgang til de lokalsamfund, antropologen arbejder i.

Helt så indlysende metodiske og retoriske sammenfald er der ikke mellem humanitarismen og de æstetisk orienterede kulturstudier, herunder den kritiske kulturteori. Men det betyder ikke, at det herfra er nemt at finde en passende kritisk position i forhold til den humanitære kultur, vi lever i. Det er i den henseende, at David Jefferess' analyse af *Radi-Aid*-videoen er en god anledning til nogle principielle overvejelser om forholdet mellem humanitær kultur, kulturanalyse og kritik. Jefferess beskriver selv sin artikel som et bidrag til et fælles arkiv for "kritiske måder at intervenere i humanitære diskurser". Så langt deler han hensigt med *Radi-Aid*-initiativet, med et voksende forskningsfelt og med min artikel her. Vi skal, foreslår Jefferess, ikke nøjes med at kritisere den humanitære marketings stereotype fremstilling af folk i Afrika, vi skal i stedet

gøre det hårde, komplekse og anstrengende arbejde med at forstå, hvordan humanitarismen strukturerer måden, hvorpå vi tænker verden og vores plads i den. Så længe vi forestiller os solidaritet med dem, der lider, som en form for assistance og hjælp, spørger vi ikke til vores ulige sociale positioner; for eksempel, hvordan vi overhovedet er blevet i stand til at hjælpe (Jefferess 79).

Jefferess savner med andre ord en højere grad af selv-implikation i kritiske tiltag som *Radi-Aid*; vi skal spørge mere radikalt til vores egen delagtighed, til de ulige globale strukturer, som stiller os så fordelagtigt, at vi ikke engang behøver forholde os til, om vores 'hjælp' nu også virkelig er hjælp. Af Jefferess' liste over nogle af disse strukturer fremgår det, at sådan en kritik må være en anderledes makroøkonomisk kritik: FN-systemet, landbrugsstøtten, gæld, handelspolitik, råvare-svind, våbensalg og udviklingshjælpen selv. Den bedste kritik af humanitarismen er altså ikke kulturkritik,

men en kritik, der afslører finansieringen af global ulighed. Det er en kritik, der ikke optimistisk forsøger at gøre humanitarismen bedre, for de humanitære relationer er selv blandt de strukturer, der organiserer økonomisk ulighed og uretfærdighed.

Det er et både udbredt og meningsfuldt synspunkt, at et fokus på økonomisk retfærdighed er en mere radikal tilgang til global ulighed end sentimental humanitarisme. Selv interessenter i udviklingssektoren har længe arbejdet under parolen 'justice, not charity'. Det er også svært at være uenig i, at en relevant kritik af humanitære diskurser og praksisser må være materialistisk forankret, ligesom det er en reel risiko, at kritisk energi investeres i kulturanalyser, der ikke overvejer de kulturelle fænomeners materielle forudsætninger og virkninger. Alligevel er det værd at bekræfte relevansen af at spørge kritisk til populære repræsentationer af dem, vi inviteres til at hjælpe. At humanitær æstetik og dens stereotyper indgår så gnidningsfrit i vores forbrugs- og hverdagskulturer på trods af – eller netop på grund af – dens ligheder med kolonialismens æstetiske konventioner vidner om, at den kun er tungt nedbrydelig. Det er ikke kun et problem, fordi stereotyper er uværdige. Det er et problem, fordi stereotyper ikke bare misforstår den sociale virkelighed, de former den også. Stereotyper bestemmer den interaktion, folk i Vesten har med folk i Afrika. Samtidig kan det virke, som om den typiske favorisering af økonomiske strukturer som genstand for afslørende kritik underforstår kultur som noget, der er mærkeligt immaterielt: Som om kultur er et apolitisk fænomen, blot afledt af politisk økonomi; som om materiel ulighed ikke er kulturelt organiseret og medieret. Men ulighed og uretfærdighed handler ikke alene om økonomi, men også om kulturelle rangordener. Mit forslag er, at en kulturanalyse af humanitarismen må have blik for såvel det konstitutive som det konflikтуelle aspekt af humanitær kultur. Ikke bare fordi kulturanalysen ellers overflødiggør sig selv i mødet med humanitarismen, men fordi vi ellers ingen fornemmelse har af, hvordan den humanitære fornuft giver mening for os, eller hvornår den ophører med at give mening. Det vender jeg tilbage til i denne artikels afsluttende del.

Lad os her se nærmere på den norske studenterorganisation SAIH's satirevideo *Radi-Aid*. David Jefferess kritiserer som nævnt *Radi-Aid*-initiativet for at nøjes med at parodiere de stereotype repræsentationer i

humanitær kommunikation. Men som jeg ser den, er *Radi-Aid* ikke kun en parodi på en bestemt humanitær fremstillingsmåde. Den er også en parodi på selve den humanitære relation, nærmere bestemt på en bestemt følelsesstruktur, en bestemt selvforståelse blandt os, de privilegerede i den humanitære relation.⁹ På *Radi-Aids* hjemmeside beskriver SAIH, at de med satiren vil lobbye særligt for tre forhold: For humanitær fundraising uden uhensigtsmæssige stereotyper, for en mere nuanceret viden om afrikanske forhold og for at bistandshjælp suppleres af investeringer i det afrikanske kontinent. *Radi-Aids* rammefortælling siger altså, at vi skal have bedre information om Afrika. Men videoen giver os ikke bedre information om Afrika. Videoen viser unge, smukke, sorte mennesker – angiveligt i Afrika – der mobiliserer omkring den gode gerning at sprede varme ved at sende radiatorer til Norge. Vi ser de unge aktører samle radiatorer ind, smile hjertevarmt til alt og alle og fejre korpsånden. Vi ser, hvordan afrikanske stjerner i kor står sammen om velgørenhedssangen, som de synger lækkert og overskudsagtigt med en ung Ray Charles-agtig type ved flygelet. Vi ser også glimt af de andres, altså nordmændenes, rædsomt hårde liv i kulden, men videoen dvæler først og fremmest ved afrikanernes eget gode overskud.

I *Radi-Aid* ser vi med andre ord en humanitær situation og en humanitær æstetik. Hvis man griner, når man ser videoen – og det kan man se af hjemmesiden, at rigtig mange gør – griner man formentlig, fordi satiren rammer *noget*. Hvad er dette noget? Det er ikke bevidstheden om, at stereotyper er skadelige. Det er heller ikke, fordi vi her får god information om Afrika – selv om det i sig selv kan virke oplysende, at folk i Afrika kan

9 Når jeg her løbende bruger formuleringer som 'os, de privilegerede' over for 'de underprivilegerede' forestiller jeg mig ikke, at Vesten/Europa/Vesteuropa/Euro-Amerika/det globale Nord udgør et glat rum uden klasseforskelle, uden majoritetsdominans eller uden udstødte og underprivilegerede, ligesom jeg heller ikke forestiller mig et globalt Syd eller et afrikansk kontinent uden velfærd eller geopolitisk magt. Jeg sigter derimod til positionerne i den relationalitet, som humanitarismen italesætter og understøtter. Disse positioner er reelle for så vidt, at der findes en subaltern position, hvorfra alle i Vesten kan ses som privilegerede. Men samtidig er der tale om positioner, der formes af netop humanitarismens interpellation af nogle befolkninger som subjekt for humanitære fordringer og af andre befolkninger som objekt for humanitære interventioner.

være så urbant tjekkede. Vi griner heller ikke, fordi vi pludselig indser vigtigheden af investeringer i Afrika. Det *noget*, der rører på sig, hvis vi griner af *Radi-Aid*, er snarere en ambivalens og et flaksende mishag ved vores egen sociale position som privilegerede i den humanitære relation. Det er satirens egentlige genstand, vil jeg mene: den optimistiske måde, hvorpå vi typisk inviteres til at forstå os selv og vores humanitære velgørenhed. Når vi griner af de unge afrikaneres hjertevarme indsamling, af deres medfølelse mobilisering for vores sag, af deres sentimentale dvælen ved alt det gode, de gør, af den guddommelige lyssætning, der beskiner deres aktiviteter, ja så griner vi selvfølgelig af os selv og vores optimisme på vegne af den humanitære relation og dens medierede former.

Min simple pointe her er, at *Radi-Aid* gør noget mere, og noget mere ubestemmeligt, end det, den lover. SAIH og Africa for Norway lover os en bestemt type kritik, nemlig kritik af den humanitære æstetik, men kritikken rammer i ligeså høj grad den humanitære følelsesstruktur. Videoen handler ikke om Afrika, men om os. Det kan man rimeligvis sige om megen humanitær markedsføring, men *Radi-Aids* måde kritisk at implicere selve den humanitære relation på er anderledes eksplicit. Man kan godt hæfte sig ved en vis selvtilfredshed i projektet – haha, se hvor dumme de andre humanitære organisationer er – men man må også hæfte sig ved den ambivalens i forhold til det humanitære, som satiren ikke kan lade være med at eksponere. Satiren fejrer på sin vis selv, men er det ikke en stakket selvfejring? For hvad er egentlig humanitarisme uden de humanitære følelser, som *Radi-Aid* gør nar af? Kan man forestille sig en humanitarisme, der ikke belønner selvet med en lille selvglæde – eller må man så kalde det noget andet? Med andre ord: Hvordan tager den humanitære relation sig ud hinsides humanitær æstetik, hinsides humanitære følelser og hinsides humanitær optimisme? Det er den slags spørgsmål, Africa for Norway og *Radi-Aid* rejser.

For mig at se tager Jefferess altså fejl af *Radi-Aid*-initiativet, når han i satirevideoen finder den samme trykke fornemmelse af godhed som i anden humanitær kommunikation. Videoens humor er afhængig, siger Jefferess, af vores velbehag med vores egen position i den humanitære relation, idet vi alle ved, at nordmænd ikke har desperat behov for radiatorer "og at Afrika faktisk ikke er i stand til at hjælpe 'os'" (Jefferess 77). Men er

det ikke en forkert analyse af, hvordan videoens humor faktisk virker? Nej, vi griner ikke, fordi vi tror, at folk i Afrika samler radiatorer ind til os. Men indtil det går op for os – hvis det da går op for os – at videoen er produceret af nordmænd, griner vi netop, fordi vi tror, at vi er genstand for de andres interesse, deres kritik, deres satire. Vi griner, fordi vi bilder os ind, at vi kan være en sag for de andre. Og når vi griner, er det sandsynligvis, fordi vi oplever denne opmærksomhed som en slags gave, som en velgørende kritik. At forestille sig os selv som objekter for de andres satiriske kritik opleves som en velkommen problematisering af selvets position. Det er opløftende, at nogen spørger kritisk til, hvem vi vil være og åbner et rum for kritisk selvrefleksion. Vil vi være dem, der føler sig gode, fordi de giver? At rejse den slags spørgsmål er ikke det samme som at finde velbehag i den humanitære relation. Det er snarere en let forstyrrelse af denne relation og dens ellers fastlåste bestemmelse af, hvem der er henholdsvis subjekter og objekter for humanitarismen.

Som jeg ser det, tager Jefferess også fejl af den humanitære relations affektive dimension mere generelt. Når humanitære diskurser og praksisser giver mening for os i de rige lande, er det, skriver Jefferess, fordi de appellerer følelsesmæssigt til os. Nærmere bestemt er det (falske) humanitære budskab til os, at vi roligt kan føle os gode, når vi hjælper, for vores medfølelse er nødvendig for de andres liv. Jefferess antager altså, at den humanitære relation føles og opleves på en bestemt måde. At denne relation og dens affektive grundlag er noget trygt for os, de privilegerede, noget vi genkender og selvtilfredse kan læne os tilbage i. Men de pæne moralske humanitære følelser udgør bare én type affektiv fortolkning af den sociale position som globalt privilegeret og af de moralske forpligtelser, denne position måtte involvere. Det burde ikke være en overraskelse, at man også kan respondere affektivt med apati, håbløshed, skyldfølelse, kynisme eller ren og skær modvilje mod at lade sig engagere følelsesmæssigt, når man bliver tiltalt som subjekt for den humanitære fornuft. Sådanne grimmere, amoralske affekter, som typisk opleves som asociale og skamfulde, er ikke fremmede for humanitær kultur, de står bare ikke nær så prominent og fejret som de dydige følelser. Jeg har andetsteds beskrevet den opgave det er individuelt og kollektivt at finde sig til rette med dette komplekse affektive repertoire som 'privilegiets problem' (Sharma 2013).

Med denne formulering sigter jeg ikke til, at vi skal have ondt af de privilegerede og deres kvababbelser, og formuleringen er heller ikke ment som en bagvendt ros af os selv for ikke lydigt at føle sådan, som vi bliver bedt om. 'Privilegiets problem' er i stedet en beskrivelse af en ambivalent følelsesstruktur, som har at gøre med oplevelsen af, hvad det vil sige at være globalt privilegeret. De grimme følelser og deres kulturelle former er relevante at undersøge, fordi de indikerer en rådvild oplevelse af humanitærens fordringer til os: Er det godt nok, hvis jeg donerer 150 kroner? Hjælper det virkelig at forbruge etisk? Er det tegn på, at jeg er et godt menneske, at jeg føler med de udsatte andre? Eller er min medlidenhed snarere hykleri? Er humanitær bistand egentlig ikke statens og ikke min opgave? Er deres liv ligeså vigtige som vores liv? Privilegiets problem er med andre ord en forlegen evaluering af de humanitære situationer, vi konfronteres med. En ambivalent og til tider pinefuld fortolkning af privilegiets sociale position, som reflekterer den kendsgerning, at opbakningen til medfølelsens sociale praksisser ikke er total.

OS OG DE ANDRES SAG

Den amerikanske litterat Bruce Robbins har beskrevet en særlig retorisk situation, som han kalder "the discourse of the beneficiary", altså "den begunstigedes diskurs", som er relevant for diskussionen om *Radi-Aid* og den humanitære relation. Det der kendetegner denne diskurs er, at en af de globalt privilegerede, det vil sige en der nyder godt af global ulighed, her taler til andre sådanne begunstige om det uretfærdige i deres fælles privilegier. I hjertet af denne diskurs er det paradoks, skriver Robbins, at den privilegerede forkaster det system, som han eller hun vedbliver med at tilhøre, vedbliver at være privilegeret på grund af, et system "som man ikke har en reel mulighed for at bryde med" (259). En af de ting, der interesserer Robbins ved denne særlige diskurs eller genre er, at den handler om fordelingspolitik, men i en anden skala end nationalstatens. I denne genre kan vi derimod se et forsøg på at finde et sprog for en transnational politik, siger Robbins, "en politik for global økonomisk lighed" (259). Et af Robbins kerneeksempler på den begunstigedes diskurs er Jean-Paul Sartres forord til Frantz Fanons *The Wretched of the Earth* (1961).

Robbins bruger beskrivelsen af den begunstigedes diskurs til at diskutere, hvordan de andres sag kan blive en sag for os. Hvad angår radikalitet, tone, form og virkningspotentiale kan *Radi-Aid* dårligt sammenlignes med Sartres revolutionært glødende forord. *Radi-Aid* udstiller ikke desperat og indigneret, hvordan vi i Europa uretmæssigt nyder godt af globale uretfærdigheder, sådan som Sartre gjorde det. *Radi-Aid* spørger mere jovialt til, hvordan vi affektivt nyder godt af den humanitære relation; hvordan vi næres af den, understøttes af den, hvordan vores position og selvforståelse er afhængige af den. Men *Radi-Aid*-videoen har det tilfælles med Sartres forord, at videoen implicerer sin egen position i den humanitære relation, de privilegeredes position. Sartres virkemiddel er på sin vis også *Radi-Aids* virkemiddel, nemlig at etablere en disidentifikation med 'os selv'. Hvis *Radi-Aid* virker, er det ved at indikere en selv-relation, der er ude af sync med sig selv, der ikke rigtigt vil kendes ved dette 'selv', som det tager sig ud i den humanitære relation. Forstår vi *Radi-Aid* som et eksempel på den begunstigedes diskurs, har det betydning for, hvordan vi forstår videoens henvendelse. Det er ikke *Radi-Aids* ærinde at forsøge at mobilisere 'de andre', om end det ville være en mere genkendelig politisk måde at bearbejde uretfærdighed. *Radi-Aid*-initiativet forsøger ikke umiddelbart at tale til folk i Afrika, til dem, der er udleveret til strukturel ulighed. Satirens omdrejningspunkt er derimod en sag, vi har med os selv – en sag som handler om, hvordan de andres sag kan være vores sag, om hvilken relation mellem selv og anden, vi håber at indgå i.

Bruce Robbins hæfter sig ved, at egentligt politiske virkninger af den begunstigedes diskurs er disputable. Eksempelvis kan det globale aspekt af den begunstigedes diskurs udmærket virke neutraliserende på nationale, politiske konflikter: "Den bredere kollektivering af ansvaret for global økonomisk ulighed kan [...] ses som en måde at undslippe den nationale klassebetingede skyld," skriver Robbins (262). David Jefferess ser et lidt anderledes problem i den bemærkelsesværdige udsigelseskonstruktion, som kendetegner *Radi-Aid*-videoen. Han finder det påfaldende, at videoen taler *på vegne af* de andre, i stedet for at lade de andre komme til orde inden for en dagsorden, disse andre selv har sat. *Radi-Aid*-videoen er produceret i samarbejde med den sydafrikanske musiker Wathiq Hoosain og et produktionsselskab i Durban, og af *Radi-Aids* hjemmeside fremgår det, at SAIH's videoer ses, deles og *like*'es også uden for Eurozonen. Men parodien

på de velmenende privilegerede er altså både undfanget af og henvendt til de privilegerede selv. Denne udsigelseskonstruktion er problematisk, mener Jefferess, fordi marginaliserede befolkningsgruppers radikale stemmer derved ikke kommer til orde og får lov at forstyrre det begrænsede perspektiv, som er vores. *Radi-Aid* kaprer afrikanske subjekters stemme, lægger ligefrem ordene i deres mund. Videoens iscenesættelse af sorte mennesker, og deres (sang)stemmer fungerer som en animation til glæde for hvide mennesker: "endnu en gang optræder sorte kroppe i roller skabt af og for hvide mennesker" (76).

Radi-Aid forsøger at beskæftige sig satirisk og kritisk med sin egen privilegerede position, og med sådan en strategi risikerer de andre at forsvinde endnu mere. Hvide privilegerede mennesker er så grelt overrepræsenterede i den globale talende klasse, at det at tale mere om sig selv som en måde at tale om de andre er en prekær strategi. Alligevel kan kritikken af, at kulturelle objekter som *Radi-Aid* taler på vegne af de andre, virke moraliserende, fordi den synes at ignorere de sociale vilkår for produktionen af sådanne objekter. Er det ikke udtryk for en vis moralsk idealisme at kritisere kulturelle fænomener for at være forurenede af den ulighed, de virker i og forholder sig kritisk til? Kulturelle artefakter som *Radi-Aid* har deres begrænsninger; det burde hverken forarge os eller få os til at acceptere disse begrænsninger som status quo. Det har de blandt andet på grund af de ulige globale strukturer, som er deres forudsætning, men som de samtidig godt kan søge at problematisere.

I det foregående har mit overordnede argument været, at humanitære kulturfænomener godt, på immanent vis, kan formulere en relevant kritik af den humanitære fornuft. Indtil videre har den immanente kritik af humanitarismen koncentreret sig om selvmodsigelser i den politiske legitimering af militære-humanitære interventioner, i den bureaukratiske og teknokratiske forvaltning af humanitær assistance og i den humanitære praksis *on the ground*. Omvendt synes kritikere at antage, at de moralske og affektive dimensioner af det humanitære ligger fast og er uden selvmodsigelser – deraf den lidt rutineprægede beskrivelse af medfølelse, sympati, godhed, tryghed og overlegenhed som humanitarismens følelsesmæssige fundament. Men dette fundament, vil jeg mene, er ikke et fundament, men en struktur under forandring.

For mig at se er det en vigtig kulturvidenskabelig opgave at kortlægge den kulturelle og affektive infrastruktur af senmodernitetens humanitære orden. Men skal kulturanalysen være relevant for forståelsen af denne orden, inklusive altså denne ordens selvkritiske momenter, må den, som jeg nævnte tidligere, have blik for såvel det konstitutive som det konflikтуelle aspekt af humanitær kultur. At humanitarismens kulturelle infrastruktur er *konstitutiv* betyder, at den materielle humanitære praksis hviler på kollektive forestillinger om det humanitære: om nød, om lidelse, om hjælp, om handling, om heling, om primitivitet, om privilegier, om magt, om retfærdighed, om fællesskab, om godhed og om, hvad det vil sige at leve i en global verden. Humanitære artefakter såsom *Radi-Aid*-videoen er ikke bare mere eller mindre progressive repræsentationer af en humanitær virkelighed derude, som vi har adgang til uafhængigt af humanitarismens kulturelle infrastruktur. Snarere end som repræsentationsarbejde må sådanne kulturelle artefakter forstås som en slags performativt fortolkningsarbejde. Når David Jefferess kritiserer *Radi-Aid* for at begrænse sig til repræsentationskritik, er det, som om han forstår humanitær kultur som netop blot fejlrepræsentation af den makroøkonomiske humanitære relation, det vil sige den rigtige, *hardcore* materielle udnyttelsesrelation.

At humanitarismens kulturelle infrastruktur er *konfliktuel* betyder at humanitær kultur ikke er en monokultur. Man kan udmærket mene, at humanitarisme er bestemmende for den aktuelle globale distribution af magt, goder og følelser uden nødvendigvis at forstå humanitarismen som en uforanderlig enhedskultur. Humanitarismen er funderet i imaginationsmønstre, livsformer og institutioner som er særlige for den aktuelle humanitære kultur, men den udfordres samtidig kontinuerligt af en række 'modkulturer', herunder ikke mindst interne modkulturer. Det får man ikke øje på med en *wholesale* fordømmelse af humanitarismen som anti-politik. Som kritisk strategi risikerer fordømmelsen tværtimod at trivialisere og naturalisere det humanitære. En konsekvens af denne utilsigtede trivialisering af det humanitære er, at folk i begge ender af den humanitære relation – i denne kontekst altså Europa og Afrika – fremstår som politisk inkompetente, idet ethvert forsøg på at appropriere og organisere den humanitære relation aldrig kan være andet end blot mere moralsk fiksfakseri. Kan humanitær distribution udvikle sig til en mere

radikal omfordeling af goder? Kan humanitær praksis udmønte sig i nye krav om transnational ansvarlighed? Kan humanitære praksisser medføre nye oplevelser af forbundethed og medlemskab i verden? Kan humanitarisme, med andre ord, være en politik, måske ligefrem en afrikansk politik? Måske ikke, måske slet, slet ikke. Men som levet og oplevet virkelighed er den humanitære relation ikke desto mindre åben for selvmodsigelser og diskontinuiteter.

Devika Sharma er ph.d., adjunkt ved Institut for Kunst- og Kulturvidenskab, Københavns Universitet. Seneste bogudgivelse er *Structures of Feeling: Affectivity and the Study of Culture* (2015, redigeret s.m. Frederik Tygstrup).

WHO DO WE WANT TO BE?

“Africa for Norway” and the Humanitarian Relation

In this article I examine a recurrent critique of humanitarianism and humanitarian phenomena, a critique centering on the presumably anti-political and emotionally complacent nature of such phenomena. But from which position, I ask, does it make sense to critique the humanitarian culture in which we live. In discussing these issues, I take as my point of departure the satirical campaign video *Radi-Aid* by the fictitious humanitarian NGO, Africa for Norway. This spoof campaign parodies humanitarian aesthetics, humanitarian emotions, as well as the stereotyping typically involved in humanitarian campaigns. Yet, for all its satirizing it does not make a clean break with the very humanitarian culture whose negative aspects it aims to expose. The criticality of the Africa for Norway initiative is thus clearly constrained, but does this imply that the satire is doomed to sheer complicity with the social dynamics it questions? My interest in these issues stems from dissatisfaction with the common notion that a relevant critique of humanitarian relations between the global North and the global South must be a critique of macro level political economy.

Keywords: humanitarianism, *Radi-Aid*, humanitarian emotions, privilege, cultural critique

LITTERATUR

- Amos, Jennifer. "Embracing and Contesting: The Soviet Union and the Universal Declaration of Human Rights 1948-1959." *Human Rights in the Twentieth Century*. Red. Stefan-Ludwig Hoffmann. Cambridge: Cambridge UP, 2010. 147-165.
- Benthall, Jonathan. "Islamic Humanitarianism in Adversarial Context." *Forces of Compassion: Humanitarianism Between Ethics and Politics*. Red. Erica Bornstein og Peter Redfield. Santa Fe: School for Advanced Research Press, 2010. 99-121.
- Berlant, Lauren. "Introduction: Compassion (and Withholding)". *Compassion: the Culture and Politics of an Emotion*. Red. Lauren Berlant. New York and London: Routledge, 2004. 1-13.
- Brown, Kimberly Juanita. "Regarding the Pain of the Other: Photography, Famine, and the Transference of Affect". *Feeling Photography*. Red. Elspeth H. Brown og Thy Phu. Durham og London: Duke UP, 2014. 181-203.
- Chouliaraki, Lilie. *The Ironic Spectator: Solidarity in the Age of Post-Humanitarianism*. Cambridge: Polity Press, 2013.
- Englund, Harri. "The Anthropologist and His Poor". *Forces of Compassion: Humanitarianism Between Ethics and Politics*. Red. Erica Bornstein og Peter Redfield. Santa Fe: School for Advanced Research Press, 2010. 71-93.
- Evans, Erik Schreiner. "Save Norway!". *The Fletcher Forum of World Affairs*, vol 37, nr. 2 (2013): 179-183.
- Fassin, Didier. *Humanitarian Reason: A Moral History of the Present*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2012.
- Fassin, Didier og Mariella Pandolfi (red.). *Contemporary States of Emergency: The Politics of Military and Humanitarian Interventions*. New York: Zone Books, 2010.
- Fassin, Didier og Richard Rechtman. *The Empire of Trauma: An Inquiry into the Condition of Victimhood*. Princeton and Oxford: Princeton UP, 2009.
- Guilhot, Nicolas. "The Anthropologist as Witness: Humanitarianism between Ethnography and Critique". *Humanity*, vol. 3, nr. 1 (2012): 81-101.
- I'Anson, Chioke og Geoff Pfeifer. "A critique of humanitarian reason: agency, power, and privilege". *Journal of Global Ethics*, årg. 9, nr. 1, 49-63.
- Jefferess, David. "Humanitarian Relations: Emotion and the Limits of Critique". *Critical Literacy: Theories and Practices*, vol 7, nr. 1 (2013): 73-83.
- Kapoor, Ilan. *Celebrity Humanitarianism: The Ideology of Global Charity*. Routledge 2012.
- Manfredi, Zachary. "Recent Histories and Uncertain Futures: Contemporary Critiques of International Human Rights and Humanitarianism." *Qui Parle*, vol. 22, nr. 1 (2013): 3-32.
- Manzo, Kate. "Imaging Humanitarianism: NGO Identity and the Iconography of Childhood." *Antipode*, vol. 40, nr. 4 (2008): 632-657.
- Mostafanezhad, Mary. "'Getting in Touch with your Inner Angelina': Celebrity Humanitarianism and the Cultural Politics of Gendered Generosity in Volunteer Tourism." *Third World Quarterly*, vol. 34, nr. 3 (2013), 485-499.
- Paulmann, Johannes. "Conjunctures in the History of International Humanitarian Aid during the Twentieth Century." *Humanity*, vol. 4, nr. 2 (2013): 215-238.

- Rancière, Jacques. "Who is the Subject of the Rights of Man?". *The South Atlantic Quarterly*, vol. 103, nr. 2 (2004): 297-310.
- Robbins, Bruce. "'All of us without exception': Sartre, Rancière, and the Cause of the Other." *The Meanings of Rights: The Philosophy and Social Theory of Human Rights*. Red. Costas Douzinas og Conor Gearty. Cambridge UP, 2015.
- Bornstein, Erica og Peter Redfield (red.). *Forces of Compassion: Humanitarianism Between Ethics and Politics*. Santa Fe: School for Advanced Research Press, 2010.
- Sharma, Devika. "Det humanitære billede: Renzo Martens og betragterens problem". *KRITIK*,  rg. 48, nr. 214, København: Gyldendal, 2015 (under udgivelse).
- Sharma, Devika. "Privilegiets problem. Mellem den kyniske og den humanitære fornuft". *K&K*, nr. 116. Aarhus Universitetsforlag, 2013.
- Toscano, Alberto. "The Tactics and Ethics of Humanitarianism." *Humanity*, vol. 5, nr. 1 (2014): 123-147.

