

MICHAEL JACKSON

TAVSHEDENS PRAKSIS OG LIDELSENS PROSA

Denne artikel er udsprunget af samtaler og samvær med flygtninge i Freetown, Sierra Leone, i kølvandet på landets tiårige borgerkrig. Mit emne er lidelse – hvordan den bæres og tillægges betydning af mennesker under meget forskellige omstændigheder. Lidelsens gåde er væsentlig for alle religioner og har i de senere år i stigende grad optaget antropologer, som lever og arbejder blandt mennesker, der gennemlever følgerne af krig, fattigdom, naturkatastrofer og epidemier. To ting fremgår klart af disse studier: Modgang er ikke altid fornedrende, lige såvel som velstand ikke altid er en garant for lykke. Og lidelse kan ikke reduceres til fysisk smerte, for det værste, der kan overgå et menneske, er tabet af en livsverden, hvori han eller hun havde hjemme, hvor han eller hun var kendt og anerkendt, og hvor han eller hun havde friheden til at tale med og handle over for andre. Menneskelig eksistens indebærer overalt en bestræbelse på at opnå en balance mellem at være et handlende subjekt og at være genstand for andres handlinger. Til trods for visheden om at evigheden er uendelig og menneskeligt liv endeligt, at kosmos er enormt og den menneskelige verden lille, og at ingen kan sige eller gøre noget, der kan gøre dem usårlige over for historiske omvæltninger, omstændighedernes tyranni, dødens definitive karakter og skæbnens tilfældighed, har ethvert menneske behov for en grad af valg. Det higer efter en form for forståelse, kræver en vis indflydelse og forventer en eller anden følelse af at have kontrol over sin egen livsbane.

I de historier, jeg vil fortælle her, er denne eksistentielle balance på katastrofal vis tabt. Min opgave er at vise de måder, hvorpå mennesker i meget forskellige omstændigheder forsøger at genoprette en sådan balance. Jeg vil begynde med at genfortælle en ung sierraleonsk kvindes historie om sine lidelser under og efter krigen. Derefter vil jeg forholde mig til det, Luc Boltanski (1999) har kaldt „lidelse på afstand“ – den slags lidelse vi liberale vesterlændinge sædvanligvis oplever,¹ når vi bliver konfronteret med andres smerte, lidelse og elendighed og føler os ude af stand til at gøre noget ved den. Endelig vender jeg tilbage til min fortælling om den unge kvinde fra Sierra Leone og den måde, hvorpå mennesker håndterer krigens lidelse, og foreslår en kritik af den måde, hvorpå lidelse sædvanligvis bliver opfattet i det velstående Vesten.

Fina Kamaras fortælling

Tre år før krigen i Sierra Leone sluttede, læste jeg en artikel i *the Guardian Weekly* under titlen „Machete-rædsel forfølger Sierra Leone“. Den omhandlede et oprørsangreb på kuranko-landsbyen, Kondembaia i april 1998, og den fokuserede på de prøvelser, en ung kuranko-kvinde, der hedder Fina Kamara, og hendes seksårige datter gennemlevede. Jeg havde boet og arbejdet i Kondembaia og blev chokeret over det, jeg læste, og da jeg vendte tilbage til Sierra Leone, besøgte jeg som noget af det første den lejr for lemlæstede mennesker, hvor Fina Kamara boede. Jeg genkendte hende med det samme fra fotografiet i *the Guardian*, og efter at min ledsager Sewa, der også var fra Kondembaia, havde præsenteret os for hinanden, og vi havde talt lidt om det feltarbejde, jeg før havde foretaget i hendes landsby, viste jeg hende det medbragte udklip fra *the Guardian*. Hun så udtryksløst på det uden særlige tegn på hverken følelse eller interesse, før hun rakte det videre til de andre flygtninge, der af nysgerrighed nu var rykket hen til os. Ingen kommenterede det.

Da jeg spurgte Fina, om hun havde noget imod, at jeg optog hendes historie på bånd, gjorde hun ingen indsigelser, men spurgte, om hun skulle tale på krio eller kuranko. Jeg foreslog, at hun talte på kuranko.

„Vi gemte os i bushen i tre måneder,“ begyndte hun. „Vi var bange for, at RUF [Revolutionary United Front] pludselig ville komme for at angribe byen. Men så fik vi besked fra Freetown og fra ECOMOG [Economic Community of West African States Monitoring Group] om at komme tilbage til byen. Derfor kom vi ud af bushen.

En dag tog vi ud for at plante jordnødder. Vi vendte tilbage til byen om eftermiddagen. Pludselig hørte vi skud. Der plejede at være ECOMOG-soldater i Kondembaia, så vi var vant til at høre skudvekslinger, men denne gang blev vi forvirrede.

Pludselig kom RUF. De skød mange mennesker. De stablede kroppene under bomuldstræet. De tog fat i os. Deres leder sagde, de også ville dræbe os. Men så bad de deres drenge om at hente en kniv. Min datter Damba var seks år gammel. De tog hende fra mig og skar hendes hånd af. Bagefter skar de alle vores hænder af. En mand døde af blødningerne. Vi løb. Vi faldt. Efter et stykke tid rejste vi os op. Damba sagde: ‘Mor jeg er tørstig.’ Nu var der sat ild til alle husene. Vi gik om bag et af husene. En af RUF-drengene kom og sagde: ‘Hvad laver du der?’ Jeg sagde, at jeg ville give min datter noget vand. Jeg gav Damba noget vand, og så satte jeg mig ned for at binde hende til min ryg. Vi begyndte at løbe igen, men de stoppede os i baghaven bag et af husene. En RUF-pige sagde: ‘Hvis du bevæger dig et skridt længere frem, skyder jeg dig.’ Jeg måtte gå tilbage. Men der var et sted bag husene. Vi gik derhen. Efter et stykke tid følte jeg mig sulten. Jeg fandt en mango, men jeg kunne ikke spise den, fordi mit blod var smurt ud over den. Lidt efter overhørte jeg RUF sige, det var tid til, at de skulle gå. Da de var væk, fandt jeg min søn, og jeg bandt Damba til min ryg igen og gik ud i bushen. Derfra kom jeg ud på en vej, hvor jeg satte mig ned. Jeg mødte min mand og min onkel der. Alle græd. Jeg bad dem om at holde op med at græde. Vi gik hen til vores jord, og om morgenen tog vi af sted til Kabala. Vi kom ikke frem til Kabala samme dag på grund af smerten. Det tog os to dage. Folk i Kabala sagde, at vi var heldige. Røde Kors var der. Efter de havde behandlet os, tog de os med helikopter her til Freetown. Vi blev bragt til Connaught hospitalet. De behandlede os. Så blev vi taget til Waterloo. Da RUF invaderede Freetown, måtte vi flygte fra Waterloo. Vi flygtede til et stadion. Derfra blev vi bragt til

denne lejr. Hvis du spørger mig, så er det det eneste, jeg ved. Vi var almindelige mennesker, vi var bønder, vi havde ikke noget at gøre med regeringen. Når jeg tænker på dette og på den gang, de skar min hånd af og min datters hånd, kun seks år gammel, får jeg det så dårligt. Vores børn er her nu. De går ikke i skole. Hver morgen får vi bulgur. Der er ikke nok. Vi lider virkelig her. Vi håber kun på, at denne krig vil slutte, og at vi kan vende hjem til os selv. Hvis vi vender hjem, vil vores egne folk kunne hjælpe os.“

Selvom jeg stillede Fina nogle spørgsmål, pintes jeg af min manglende evne til at reagere på hendes historie med andet end medfølelse. Endog det at give hende de penge, jeg havde på mig, følte som en tom gestus. Og da jeg fulgte mine fodspor tilbage til bilen sammen med Sewa, ned ad de ildelugtende gange forbi de andre invalider, følte jeg mig som en tyv eller voyeur.

Den aften var det fuldmåne, og jeg lå på min seng et stykke tid og så ud ad vinduet på en mælkeblå tropisk nattehimmel og forestillede mig, at jeg bag lyden fra hotellets støjende generator kunne høre lyden af havet, der jog sine næver mod stranden. Måske var det, fordi jeg savnede mine egne børn, at mine tanker vendte sig mod Fina Kamara og spørgsmålet om, hvornår hun ville komme til at se sin datter igen. En nødhjælpsorganisation (hun vidste ikke hvilken) havde taget Damba med til USA, så hun kunne få avanceret medicinsk behandling, og havde efterladt Fina uden mulighed for at kommunikere med hende og uden anelse om, hvornår Damba ville vende tilbage til Freetown. Jeg havde ingen mulighed for at finde ud af, hvordan denne uidentificerede organisation retfærdiggjorde en så langvarig adskillelse af mor og datter. Tilsyneladende havde det altoverskyggende mål været at redde Damba fra krigens brutalitet og at give hende en protese frem for hensynet til forholdet imellem mor og datter. I sin desperation havde hun ingen anden udvej end at vende sig mod Gud. Men har vi ikke i vores selvtilfredshed tilskrevet os selv en guddommelig magt og dermed sat mennesker som Fina i den odiøse situation at skulle vende sig mod os for at opnå noget, vi sandsynligvis ikke har mulighed for at give?

Før jeg ser nærmere på Fina Kamaras situation, vil jeg opridse den sociale og historiske baggrund for min måde at reagere på over for hendes historie.

Lidelse på afstand

Omkring det tidspunkt, hvor jeg besøgte flygtninge i lejrene i Freetown, var jeg ved at læse W.G. Sebalds fantastiske roman *Austerlitz* (2001). På et tidspunkt i romanen fortæller Sebalds hovedperson historien om området omkring Londons Liverpool Street Station, især om et priorat, der indtil det 17. århundrede lå der, hvor nutidens hovedbanegårdshal ligger. Det var forbundet med hospitalet for sindssyge og andre fortabte personer ved Bishopsgate, som vi kender som Bedlam. Austerlitz husker, hvordan han på sine mange besøg til Liverpool Street Station neurotisk plejede at huske placeringen af de rum, hvor asylbeboerne var spærret inde, og spekulerede over „hvorvidt den smerte og lidelse, der var oplagret på dette sted i løbet af århundreder, virkelig havde fortonet sig, eller om den måske ikke stadig, som jeg indimellem tænkte, når jeg følte et koldt vindpust på min pande, kunne fornemmes, når vi går igennem dem på vores vej gennem stationshallerne og op og ned ad trappeløbene“ (2001:183). Dette billede

af lidelse, der siver ned i jorden og stadig spøger der, hvor den fandt sted for længe siden, antyder måden, hvorpå lidelse siver ind i os, hvis historiske og sociale distance giver os meget lidt beskyttelse mod dens spøgelsesagtige indflydelse.

Når Bertrand Russell taler om sin „ubærlige medfølelse med menneskehedens lidelse“ eller når Richard Rorty definerer „liberale“ som dem, der betragter ondskab som den værst tænkelige menneskelige handling, eller når antropologen Nancy Scheper-Hughes mener om lidelse, at det „at undlade at se, røre eller optegne kan være en fjendtlig handling, et udtryk for ligegyldighed, en vendt sig bort“ (1995:418), så aner vi, hvad der har været på spil for samvittighedsfulde intellektuelle siden slutningen af det 18. århundrede, hvor det moderne engagement over for menneskelig ulighed og lidelse blev nedfældet. Indtil da, på trods af den tilsyneladende morale om kristne forskrifter om barmhjertighed og næstekærlighed, var det langt fra naturligt eller uundgåeligt, at mennesker ville blive bevæget til fromhed ved synet af menneskelig elendighed. Men fra midten af det 18. århundrede var Rousseaus „instinktive modvilje mod at se et medmenneske lide“ blevet en selvfølge hos det europæiske borgerskab. Ligesom kravet om at gøre en ende på det John Adams kaldte „lidenskab for forskelle“ (the passion for distinction) var vigtigt for både den franske og den amerikanske revolution (Arendt 1963:66-67 ff.). Men selvom mænd som Jean-Jacques Rousseau, Tom Paine, Thomas Jefferson, Robert Owen og John Adams blev udsat for det omfattende lidelsens teater, led de ikke selv den modgang, smerte og nød, som de blev så dybt berørt af. Hvad var det så, der drev disse mænd til at ønske at afhjælpe „folkets“ lidelse *en masse* og til at skabe en verden, hvor lige rettigheder indebærer retten til velvære og lykke såvel som retten til at bestemme, hvordan man bliver regeret? For amerikanerne var „den foragtelige og nedværdigende elendighed“ forårsaget af slaveri og udnyttelsen af den afro-amerikanske arbejdskraft „til stede alle vegne“ (op.cit.:65). For europæiske intellektuelle var fattigdom og armod i byerne ligeledes allestedsnærværende og uundgåelig, og det er muligt, at deres revolutionære tænkning i lige så høj grad blev drevet af den rene og skære forfærdelse over at leve sammen med så store mængder af forpinte mennesker som af oplysning og medfølelse. Denne situation afspejlede de forandringer, der havde fundet sted i Europa som følge af industrialiseringen. Hen imod det 18. århundrede betød den tætte befolkningskoncentration i byerne og intensiveringen af urban elendighed, at konsekvenserne af fattigdom, sygdom, pladsmangel og forurening ikke kunne ignoreres.

I 1818 besøgte den engelske digter John Keats byen Belfast i Nordirland. De scenarier, der mødte ham, lignede mere eller mindre dem, en rejsende støder på i mange tredje-verdensbyer i dag – overfyldte med unge mennesker fra de landlige områder, der søger lykken, eller mennesker, som er blevet fordrevet af krig. Siden århundredskiftet havde landlig fattigdom og følgerne af den industrielle revolution „suget så mange mennesker ind i Belfast, at dens befolkning var forøget med 50 %“ (Motion 1997:279). Keats, der rejste med en nær ven, Charles Brown, var dybt berørt af det, han så. „Med hvilke mægtige vanskeligheder,“ skrev han til sin bror Tom, „kan disse menneskers vilkår forbedres – jeg begriber ikke, hvordan et filosofisk sind kan se en mulighed – for mig er det fuldkommen fortvivlelse“ (Keats i op.cit.:279). Men Keats' fortvivlelse over, hvordan denne lidelse kunne afhjælpes, fører til en accept af livets uundgåelige modgang og en fascination af, hvordan man ville kunne „omdanne livets barske kendsgerninger til opfattelser, som 'kan gøre verden godt'“ (op.cit.:301, min fremhævning). Umærkeligt

nedtones ønsket om at forandre et barbarisk socialt system af et mere brændende ønske om at forvandle lidelsen omkring ham til en form, der forbedrer hans eget sind. „Ser du ikke, hvad en verden af smerte og trængsler er for dannelse og begavelse og for skabelse af sjælen?“ skrev han til sin bror George i 1819, idet han observerede, at dette „frelsens system“ var meget anderledes end kristendommen, og at det ikke krænkede vores fornuft og menneskelighed (Keats i op.cit.:277-378). Denne vending mod inderlighed er selvfølgelig karakteristisk for romantikken. Men det er en vending båret af en frustration over umuligheden af at forandre verden i *politisk* henseende. Konfronteret med indbygget ulighed og umuligheden af social forandring falder romantikeren tilbage på sine egne følelser, sine egne tanker, sin egen lidelse – det, Luc Boltanski kalder „inderlighedens metafysik“ (Boltanski 1999:81), og Sartre kalder „magisk handling“ (1948:58-61). Med andre ord, når det at handle i forhold til verden omkring os viser sig at være umuligt, søger vi tilflugt i at handle i forhold til vores egne følelser og tanker, hvorved vi forandrer den måde, hvorpå vi *oplever* verden. Ude af stand til at flygte fra en angriber hænder det, at en person besvimer. Ude af stand til at vinde en diskussion hænder det, at en person i stedet fornærmer sin modstander verbalt. Ude af stand til at gøre noget ved en forestående krise sker det, at en person bekymrer sig syg over det, som om denne forøgelse af angsten vil gøre nogen egentlig forskel. Ude af stand til at holde op med at tænke på en traumatisk begivenhed sker det, at en person nægter at tale om det, som om tavshed får begivenheden til at forsvinde – et syn indeholdt i den engelske talemåde „Least said, soonest mended“.

Det er ikke muligt for mig her at gennemgå alle disse magiske strategier, men et kort resumé af nogle af dem kan være nyttig.

En af sådanne strategier er at forsøge at trylle problemet væk ved at blive ét med det – ved at identificere sig så fuldstændigt med elendigheden omkring sig, at grænsen imellem selvet og det, man bekymrer sig om, opløses. Van Gogh giver et gribende eksempel på denne empatiske identifikation. I vinteren 1880 skriver Vincent til sin bror Theo og betror ham, at „kun angst er: Hvordan kan jeg være til nogen nytte for verden?“ På dette tidspunkt er han ved at forberede sig på at blive evangelist blandt kulminearbejdere i Borinage-regionen vest for Mons. For at engagere sig helhjertet for de fattige føler han, at han bør rive sig bort fra sin familie og „ophøre med at eksistere“ for dem. Han vanrøgter sig selv, går for lud og koldt vand og giver det lidt, han har, til bønder og arbejdere. Men hvem gavner denne selvfordreende sympati? Hvad godt kan der komme ud af denne identifikation med de undertrykte? Vincent føler sig fanget og melankolsk. Frustreret i sit forsøg på at lindre menneskehedens elendighed ender han med at forsøge at tilintetgøre sin smerte ved at lade sig opsluge af lidelsen omkring sig. Men i realiteten forandrer intet sig. I sin martyrlignende handling har martyren blot ved et kunstgreb fået sin egen plagede bevidsthed til at forsvinde, idet han ifører sig det sækkelærred, der tilhører dem, han ville frelse.

En anden mulighed består i at intellektualisere vold. Her forvandles den lidendes levede erfaring til en rent diskursiv realitet – og bliver gjort til noget, der kan administreres på afstand. Brugen af videnskabelige metoder til at give intellektuelle betegnelser forrang for det, Zizek kalder verdens „bevidstløse aktualitet“ (1991:35), antyder, at teoretisk betydning kun er én af mange trøstende illusioner, der gør lidelse lettere at bære og leve med – ved at tæmme den med ord for at få den til at virke tryk. Men der er virkelige farer forbundet hermed, for, som Veena Das minder os om, ved at rekonstruere

lidelse som noget sprogligt risikerer vi at fornægte lidelsens realitet, på samme måde som censur og undertrykkende italesættelse alt for let opløser „offerets konkrete og eksistentielle virkelighed“ (1995:143). Selvom vi med Lawrence Langers ord kan efterlyse „en ny slags diskurs, der kan forstyrre vores kollektive bevidsthed og bevæge os til praktisk handling, der rækker ud over ren medlidenhed“ (1997:47), er det måske mere realistisk at indrømme, at lidelse bringer os til sprogets grænser.

Håndtering af lidelse

Lad mig nu vende tilbage til Finas historie og hvordan, *hun* håndterede sin lidelse.

Der var gået tre et halvt år, siden Fina Kamaras verden brød sammen, og hun kæmpede stadig med spørgsmålet om, hvorfor det skete. Oprørerne kom og gik inden for en time. I løbet af dette korte stykke tid myrdede de halvtreds mennesker og lemlæstede andre ti til femten mennesker. De satte også ild til hver eneste bygning i Kondembaia undtagen moskeen, som de brugte som køkken, og skolen, kirken og et hus, hvor de opbevarede deres ejendele. Selvom Fina havde omtalt RUF, var mange af oprørerne rent faktisk unge juntasoldater, der hævnedes deres fordrivelse fra magten få uger tidligere, da den nigerianskledede ECOMOG genindsatte den valgte regering under ledelse af Ahmad Tejan Kabbah. Ude af stand til at besejre soldaterne fra ECOMOG eller de Civile Forsvarsmilitser hævnedes de sig på forsvarsløse mennesker, som angiveligt havde stemt på regeringen eller huset og støttet militserne. Rationalet bag afhugningen af hænder var, at folk havde stemt med deres hænder for regeringen, der forsøgte at ødelægge dem. Ifølge denne gengældelseslogik ville oprørerne bede dem, de havde lemlæstet, om at gå til præsidenten og bede om en ny hånd. Men alt dette vidste Fina Kamara ikke noget om. „Vi er helt almindelige mennesker,“ fortalte hun mig. „Vi dyrker bare vores jord.“

Da jeg spurgte hende, om hun troede, at hun nogensinde ville kunne lære at leve med det, der var sket, sagde hun: „Jeg vil aldrig kunne glemme det.“

„Vil det betyde noget for dig, hvis de mennesker, der har gjort disse frygtelige ting, blev straffet?“

„Jeg spilder ikke længere min vrede på dem. Men jeg vil aldrig kunne glemme det, de gjorde. Da de brændte mit hus, hvordan skulle jeg kunne glemme det? Når jeg ser på min hånd, hvordan skulle jeg nogensinde kunne glemme? Jeg mærker smerten konstant. Selv nu imens jeg taler med dig, føler jeg den. Somme tider kan jeg endda mærke mine fingre, selvom de ikke er der.“

Da jeg mødtes med min gamle ven Noah den følgende dag, fortalte jeg ham om mit besøg i lejren for de lemlæstede mennesker og om Fina Kamaras beskrivelse af de fantomsmerter, hun havde i sin hånd. Den kropslige erindring af al hendes lidelse. Men jeg var perpleks, fortalte jeg Noah, over den måde, hvorpå Fina havde forklaret sine følelser over for dem, der havde forårsaget hendes og landsbyens lidelse. Jeg fortalte Noah, at da jeg spurgte Fina Kamara, hvad hun kunne gøre for at genoprette den skade, hun og hendes datter havde lidt, sagde hun: „Jeg kan intet gøre“. Og da jeg spurgte hende, hvad hun mente om forsoning, brugte hun udtrykket *m'bara hake to an ye*. Hvad mente hun helt præcist med det?

„Det er det, man siger,“ sagde Noah, „når nogen fornærmer eller skader dig, og du er ude af stand til at gengælde det. Hvis for eksempel nogen tager noget fra dig uden

begrundelse. Eller håner og ydmyger dig uden grund. Lad os sige, hvis en høg kom ud af den blå luft og tog en af dine kyllinger. Hvad kan du gøre? Du kan ikke få den tilbage. Høgen er fløjet væk. Du har ingen mulighed for at fange den eller dræbe den. Det eneste, du kan gøre, er at acceptere det og fortsætte med dit liv. Men du hverken tilgiver eller glemmer. Du accepterer simpelthen, at du ikke kan gøre noget ved det, der er sket. Se på mig. Jeg har ingen mulighed for at hævne mig på de oprørere, der fratog mig mit levebrød, men i det mindste kan jeg gøre mig fri af dem. Jeg kan lukke dem ud af mit hoved. Jeg kan fordrive dem fra mit liv.“

Noahs ord mindede mig om en passage i Hannah Arendts *The Human Condition* (1958:237). Tilgivelse indebærer hverken at elske dem, der hader dig, eller at give dem syndsforladelse for deres forbrydelse og endda heller ikke at forstå dem („thi de ved ikke, hvad de gør“); derimod er det en form for forløsning, idet man kræver sit eget liv tilbage ved at bryde fri fra undertrykkerens tag og gøre sig fri fra de tanker om hævn og de minder om éns tab, som ville kunne gøre én til slave af sin undertrykker for evigt.

„Hvis jeg siger *i hake a to nye*,“ fortsatte Noah, „befrier jeg mig fra virkningen af din vrede. Jeg nægter at hade tilbage. Men det betyder ikke, at retfærdighed ikke vil indtræde. De fleste af os her føler, at Gud ser alt, og at Gud vil udmåle straffen, når han mener, tiden er inde. Det er derfor, vi siger: *‘Alatala si n’hake bo a ro’* [Gud vil lade min vrede gå ud over ham]. Jeg kunne også sige: *‘m’bara n’te to Al’ma’* [Det er i Guds hænder]. Det samme, som de siger på Krio: *‘I don lef mi yon to God.’* Jeg tror, det er det, Fina Kamara mente. Hun mente ikke, at hun tilgiver RUF, men at hun lader det være op til Gud at skabe retfærdighed. For hvordan kan du nogensinde tilgive nogen, der har dræbt din far eller skåret din hånd af? Forsoning, tilgivelse, glemsel er alle relative termer. I Sierra Leone ripper vi ikke op i fortiden. Forstår du? Vi har fået nok af krigen. Vi har fået nok af uhyrlighederne. Hvis vi taler om krigen, er det ikke, fordi vi planlægger hævn eller ønsker at forlænge lidelsen. Vi vil bare ikke have, at det sker igen.“

Da jeg skrev notater den aften på Cape Sierra Hotel, blev jeg ved med at blive draget mod spørgsmålet om tilgivelse og hævn. Selvom Fina Kamara og Noah havde følt sig nødsaget til at opgive alle tanker om gengældelse, betød det ikke, at de afviste muligheden af hævn eller princippet om *lex talionis*. Hævn er i allerhøjeste grad et åbent og et kompliceret spørgsmål i Sierra Leone. For hvem sikrer, at retfærdigheden indtræder? Hvordan kan undskyldninger bøde for de materielle og sociale tab, folk har lidt? Hvem kommer til at betale for genopbyggelsen? Og vil retsforfølgelsen af krigsforbrydere i særlige domstole på nationalt og på landsbyniveau blot gnide salt i gamle sår, vække bitre minder, forårsage fjendskab og had og forårsage en ny voldsspiral? De folk, jeg talte med, var realister, pinligt bevidste om, hvad de kunne og ikke kunne gøre. At britiske og amerikanske juridiske myndighedspersoner var mere ivrige end de fleste sierraleonere med hensyn til at retsforfølge oprørslederne antydede, at retfærdighed var afhængig af ens magt til at sikre denne. I Sierra Leone var refrænet „det, der er sket, er sket“, og det primære var ikke at straffe dem, der havde ødelagt landet, men at genopbygge det. Der var en tavs antagelse her, der også lå til grund for Fina Kamaras historie. Livet indebærer lidelse og modgang. Man må udholde det og tålmodigt vente på en forandring i sin skæbne. Som en kuranko-talemåde lyder: „Det ben, der går frem, er snart det ben, der går tilbage.“ Man bliver ikke opfordret til, som vi, at fantasere om redning eller frelse eller et håb om en verden, hvor der ikke er nogen smerte. Sierraleonere er pragmatikere, og det narcissistiske fokus på sine indre følelser og tanker, inklusive sine

egne følelser og intellektuelle refleksioner om andres ve og vel, der er så karakteristisk i vores verden, er meget mindre udtalt i Afrika. Selv det at forklare, dømme og anklage er en slags luksus, man ikke har råd til. Det er derfor, teodiceen ikke er et emne, for, som Odo Marquard skriver, „en bid brød, et sted at trække vejret, en lille lindring, et øjeblik søvn er alt sammen mere vigtigt end en anklage mod eller et forsvar for Gud“ (1991:11-12).

Det, der gjorde størst indtryk på mig ved Fina Kamaras historie, var ikke kun hendes bevidsthed om sin egen magtesløshed, men at hun stort set ikke dvælede ved selvet. Der er, tror jeg, to grunde til, at det var tilfældet. Dels kuranko-folkets sædvanlige måde at berette om deres erfaringer, ikke som en enkelt biografi, men som en kæde af delte betydningsfulde begivenheder (Jackson 1989:20). Således var Fina og andre, der har lidt under krigen, klar over, at volden var arbitrær. Hvis de var ofre, så var det, fordi rebellerne klassificerede alle dem, der ikke var *med* dem, som værende *imod* dem, og ganske enkelt, fordi de befandt sig på det forkerte sted på det forkerte tidspunkt. Det skyldtes ikke, at de blev udvalgt ud fra deres særlige identitet. Det fremgår tydeligt af den måde, hvorpå Fina fortæller sin historie. Det er kun i det øjeblik, hvor hendes hånd bliver skåret af, eller når hun forsøger at spise den blodige mango, at hendes fortælling er fuldt ud centreret omkring hende selv. På andre tidspunkter er hun en del af landsbyen, en blandt mange, og hun fortæller om det, der hændte „os“. Som følge af denne betoning af et „vi“ i stedet for et „jeg“ forstår kuranko-folket overvejende erfaring som værende *intersubjektiv* frem for *intra-psykisk*, selvom begge fra et empirisk synspunkt nødvendigvis indeholder hinanden. Selvom mennesker blev udsat for ydmygelse, lemlæstelse og smertefulde tab i krigen, var der så godt som ingen, der talte om at miste forstanden, om sindsforvirring eller om sjælesorg. Og helbredelse blev søgt, ikke igennem ord, men igennem handling. Ikke igennem terapi, men igennem ting. Penge til at sende børn i skole for. Cement og jern til at genrejse huse med. Korn. Mikro-kredit. Mad. Medicin. Det er muligt, at en klinisk diagnose som post-traumatisk stresssyndrom er empirisk påviselig, men det er tvingende nødvendigt, at vi indser, at psykiske sår ikke er det mest livsnødvendige emne for befolkningen i Sierra Leone, men i højere grad de materielle betingelser, der er nødvendige for at kunne opretholde tilværelsen og sikre en fremtid for deres børn.

Lidelsens prosa

Mange af nutidens liberale intellektuelle tilskynder os til at tale magten ret imod („speak truth to power“). Nancy Scheper-Hughes eksemplificerer denne tilgang i sin formaning om, at antropologien bør blive „politisk engageret og moralsk ansvarlig“ i stedet for blot passivt og ligegyldigt at optegne den levede virkelighed, og hun forestiller sig en ny „kadre af barfodsantropologer“ – „et alarmberedskab“, der skal frembringe „politisk komplicerede og moralsk krævende tekster og billeder, der er i stand til at bundfælde sig igennem lag af accept, meddelagtighed og falsk bevidsthed, som tillader lidelse og død at fortsætte endda uden Conrads [1910] onde hovedperson Kurtz’ smertelige råb af anerkendelse: ‘Rædslen! Rædslen!’“ (Scheper-Hughes 1995:417). Selvom denne holdning gengiver tilgangen hos kritiske tænkere som Foucault, Sartre, Said og Adorno (som skrev, at „Det første krav til al uddannelse er, at Auschwitz ikke sker igen“

(1998:191)), kan et engagement for at bære vidnesbyrd som en taktik til at forhindre vold og lidelse faktisk kompromitteres af dets militante krav. Som Adorno argumenterer i sit essay om resignation: „Den kompromisløst kritiske tænker, som hverken giver afkald på sin bevidsthed eller lader sig terrorisere til handling, er i sandhed den, der ikke giver op“ (op.cit.:292).

Betydningen af ikke at „give op“ er i høj grad kernen af etnografien. Det indebærer at sameksistere med den anden, at opretholde et forhold over tid, i hans eller hendes sted, eller på hans eller hendes præmisser, og at forsøge at undgå at søge tilflugt i de trøstende intellektualiseringer, medfølelse identifikationer eller politiske handlinger, der reducerer den anden til et middel til at fremme sin akademiske karriere, demonstrere, hvilken medfølelse person man er, eller forandre verden. Det er en form for opretholdt fællesskab. Og selvom, som Michael Oakeshott så berømt har udtrykt det: „Dets analog er samtale“, er ord ikke essentielle for denne dialektik. Desuden er etnografiens mål ikke at påtage os at rette op på verdens uretfærdighed, men at skildre retfærdigt, hvordan andre oplever verden, og hvad der er på spil for dem. Som jeg ser det, nødvendiggør dette at sætte sig i den andens sted – et vedvarende intimt og ofte stille engagement i hans eller hendes livsverden, der uundgåeligt forandrer ens egen livsverden og muligvis også indebærer, at den anden ser sin situation i et nyt perspektiv. I denne forstand søger den etnografiske metode ikke en slags abstrakt viden, men søger igennem en blanding af osmose og dialog at forstå den anden som sig selv under andre omstændigheder og ser både sig selv og den anden fra det ubestemmelige og ubestemte sted, der kendetegner „det intersubjektive mellemrum“ (Jackson 2002:255-6).

Når det er sagt, så er det at træne „sin fantasi til at gå på besøg“, som Hannah Arendt kaldte denne intellektuelle forflyttelsesmetode (1963:43), på ingen måde uproblematisk.

Selv med de bedste intentioner er det lige så svært at distancere sig fra sine egne antagelser, som det er at omfavne den andens erfaring. Tag for eksempel den syv en halv times samtale i august 1970 imellem Margaret Mead og James Baldwin, der blev transkriberet og publiceret som *A Rap on Race* (Baldwin & Mead 1971). Hvor Mead havde en akademisk tilgang til race, som en ikke-racistisk samfundsforsker, der søgte forklaringer, var Baldwin „opsat på at afsløre smerte og en større ‘sandhed’ end den, kendsgerninger kan frembringe“, og han afviste privat Meads løsrevne historiske synspunkt, fordi, som han senere udtrykte det, „det er godt nok med historien, men jeg og mine bliver myrdet ... i tiden“ (Leeming 1994:310). „Historie er *nutiden, nutiden*“ (Baldwin & Mead 1971:197; tekstens fremhævelser). Kommunikationsvanskelighederne her, mellem én, der lider under racisme som en traumatisk dagligdags realitet, og én, der lider af racisme på afstand, tydeliggør den vedvarende vanskelighed ved at oversætte smerte til „en form der er egnet til offentlig fremtræden“, for som Hannah Arendt bemærker: „Smerte er samtidig den mest private og den mindst kommunikerbare af alle erfaringer“ (1958:50-51). Men kan det for den intellektuelle lykkes at opnå det, den lidende ikke kan? Eller er vores forsøg på at kommunikere eller offentliggøre andres smerte blot en slags kneb til at hjælpe os med at håndtere denne smertes indvirkning på os? I en verden, hvor menneskelig elendighed forøges, i takt med at skellet imellem rige og fattige udvides, og krige føres om adgang til knappe ressourcer, har antropologer måske ikke andre muligheder end dem, der er blevet anvendt af „liberale“ europæiske intellektuelle de seneste 200 år. Vi falder tilbage på forældede antagelser om, at forbedret viden – i dette tilfælde etnografisk viden om folks liv i marginale områder – kan facilitere

virkelige praktiske interventioner. Eller at det at afsløre de egeninteresser, der ligger bag dominerende staters og selskabers diskurser, vil få de rige og magtfulde til at skamme sig og dermed bestræbe sig på at gøre livet mindre hårdt og elendigt for de magtesløse. Eller at det at beskrive de ubærlige forhold, de fattige lever og dør under, vil tale magten ret imod og dermed ændre måden, hvorpå magt udøves. Eller vi kan vise, at vold forløses af den kreativitet, hvormed folk genopbygger og genfortolker deres liv (Nordstrom 1997), den tålmodige og stoiske måde, hvorpå de fortsætter. Men disse argumenter er ofte en slags ønsketænkning – måder at rede vores bevidsthed i stedet for at redde verden – og gør antropologi, i Boltanskis termer, til en „medlidenhedspolitik“ i stedet for en „retfærdighedspolitik“ (1993).

Tavshedens praksis

Boltanskis definition bygger på Hannah Arendts iagttagelse, at hvor medfølelse indebærer sympati og solidaritet med bestemte lidende mennesker, er medlidenhed en „perverteret medfølelse“ (Arendt 1963:84), der skaber en sentimental afstand til dem, der lider, ved at klumpe dem sammen i kategorier – flygtningene, de fattige, de lidende masser. Medfølelse er ikke ulig kærlighed, for det „afskaffer afstanden, det mellemrum, der altid eksisterer i menneskelige forhold“ (op.cit.:81). Hannah Arendt bemærker også, at hvor medlidenhed er snakkesaglig, har medfølelse det svært med ord. „Tæt forbundet med denne manglende evne til at generalisere er den mærkelige stumhed eller i det mindste akavetheden med ord, der i kontrast til dydens veltalenhed, er tegn på godhed, da det er tegn på medfølelse i forhold til medlidenhedens snakkesaglighed“ (ibid.). Selvom antropologi om lidelse ikke altid begår denne fejl med overdrevne generaliseringer, undslipper den sjældent den fælde, der ligger i overdreven sprogliggørelse – noget, der som Steven Sampson påpeger, er symptomatisk for vores vestlige optagethed af snak og af at tale ting igennem og at opnå forsoning igennem dialog og samtale (2003:180). Dette afspejler muligvis en tro på, at intensiteten af vores verbale reaktion over for lidelse kan yde selve lidelsens intensitet retfærdighed. Det kan også være et forsøg på med ord at kompensere for lidelsens rene og skære banalitet – det faktum, at selvom det er så ødelæggende for den lidende, er der ikke ret meget, han eller hun kan sige om det, bortset fra den slags konkrete opremsninger af begivenhederne, jeg hørte fra folk i flygtningelejrene i Freetown. Vold er altid et overgreb, skriver E. Valentine Daniel (1996:208). Men veltalenhed er også en slags overgreb, der risikerer at øve vold på den selv samme oplevelse, den forsøger at gøre rede for. Det er derfor, vores sprog må vejes nøje, i stedet for blot at fylde stilhederne ud i forsøg på at udtrykke det, som den lidende ikke kan. Og det er derfor, vi burde lære værdien af tavshed, at se det – ikke som en form for ligegyldighed eller opgivelse – men som respekt. Dette er ikke den chokerede stilhed – som når man bliver stum af begivenheder, man er ude af stand til at tro, eller som ikke kan genfortælles – men stilhed som et bevidst valg. For der er visse begivenheder og erfaringer, som vi vælger ikke at tale om. Ikke fordi vi er lammede af dem, paralyseret til tavshed. Heller ikke fordi vi frygter, at de vil afsløre vores mangler eller skrøbelighed. Endnu mindre fordi vi føler, at vores ord aldrig kan yde dem retfærdighed. Tavshed er nogle gange den eneste måde, vi kan ære visse oplevelsers ubeskrivelige og private karakter.

Sådanne tavsheder kan, som i Afrika, være en form for lindring og forsoning og ikke en måde at undgå eller fortrænge et emne. Tværtimod kan det være en fuldendt måde at sameksistere på. Det at sidde sammen med en nabo eller ven uden at sige noget kan virke som en negering af intersubjektivitet, men hos kuranko-folket er det en slags udveksling, et udtryk for solidaritet. Og hvis ens ven har oplevet et tab, er det at anerkende dette tab, der ikke kan forandres, samtidig med at det bekræfter og viser, at den lidende ikke er alene. Der siges ikke ret meget, ud over sætningen *in toro* – du lider – men i stilhed genoprettes den sociale verden. Tale splitter verden, siger baramba-folket; stilhed genopretter helhed. Tale brænder munden; stilhed heler den. Tale bygger landsbyen; stilhed genopbygger verden.

Det er ikke min hensigt at komme med prima facie-grunde til ikke aktivt at forsøge at afhjælpe lidelse eller for ikke at tale imod uretfærdighed. Jeg argumenterer imod at dømme menneskelige handlinger, inklusive reaktioner over for lidelse, i kategoriske termer og for at forstå hver enkelt situation ud fra dens egne præmisser. Overvej for eksempel lægeløftet om, at vi ikke bør forårsage skade.² Nogle gange er det meget tydeligt, hvad der er skadeligt, og hvad der er gavnligt. På andre tidspunkter viser aktiv intervention i forhold til at redde en persons liv sig at være fejlslagen og skadelig, som i tilfældet med den ngo, der tog Fina Karamas datter med til USA. Endvidere, ligesom tavshed ofte kan have skadelige konsekvenser, som når vi i stilhed bifalder grusomme handlinger, kan tavshed være lægende, som i Cambodia, hvor folk faldt tilbage på åndemaneri frem for fortællinger som en måde at håndtere Pol Pot-årenes traumer på (Trankell 2001). Af disse grunde bør man ikke være dogmatisk og argumentere ud fra a priori-grunde for en bestemt handlemåde eller kræve, at antropologi skal beskæftige sig med hverken etisk sandhed (Scheper-Hughes 1995) eller videnskabelig objektivitet (D'Andrade 1995). Enhver situation må tænkes igennem på ny, ud fra hvad der er på spil, og hvilke konsekvenser en bestemt form for handling vil få. Der er, som den „liberale ironiker“, Richard Rorty, udtrykker det, intet „endeligt ordforråd“, der kan yde erfaring retfærdighed, ændre verden eller tale magten ret imod (1989:74).

Hvor ligger så vores moralske ansvar? Min holdning er, at vi bør undersøge hver situation, som om der ikke var nogle universelle mål at dømme den ud fra, kun forskellige synspunkter, som må inddrages i undersøgelsen. Dette indebærer at tillægge begrebet ansvarlighed en del af det, det vil sige at være lydhør over for andre.

Måden, hvorpå 11. september havde så stor indflydelse på så mange amerikanere, der ikke selv direkte led under tragediens tab, fik mig til at tænke på et af magtens paradokser – at selvom man lever i det mægtigste land i verden, kan man føle sig både magtesløs og sårbar. Besiddelsen af våben og udstillingen af militær styrke er, som vi ved, blandt de ældste og meste velkendte menneskelige måder at håndtere oplevelsen af magtesløshed på. I den moderne verden er vi blevet så vant til ideen om, at videnskab kan redde os fra en tidlig død, og at staten kan beskytte os mod trusler om invasion – kemisk, militær eller viral – at vi forlanger, næsten som en grundlovssikret ret - et smerteløst liv, der er fri for den slags modgang, der præger den tredje verden. Men lidelse er ikke kun en sikker og uundgåelig del af livet. Den vil altid skulle bæres ved hjælp af ressourcer, som hverken videnskaben eller staten kan sørge for – ressourcer, som vi finder i os selv og i vores medmennesker.

Her kan vi lære lidt fra den stoicisme og udholdenhed, jeg så hos de mennesker, jeg talte med i flygtningelejrene i Sierra Leone. Hvis vi giver efter for vores lidelse over

deres lidelse, kan vi alt for let afsige forhastede domme, påtvinge deres problemer vores løsninger og afvise de måder, hvorpå de selv håndterer modgang, som noget, der ville blive unødvendigt, hvis blot de kunne få del i et liv som vores. Men måske har vi i vores optagethed af at have magten over liv og død og ved at forsøge at usårliggøre os over for skadelige påvirkninger tabt vores evne til at være åbne over for verden og opbrugt vores ressourcer til at håndtere uforudsigelig modgang. Derimod kunne den andens situation ses ikke blot som én, vi må redde dem fra ved at gøre dem mere som os, men som én, vi kan lære af, selvom dette indebærer større accept af verdens lidelse, færre aggressive og bekymrede ord om, hvordan vi kan gøre verden retfærdig, samt at give plads til tavshed.

Oversat af Susanne Bregnbæk

Noter

1. En oversættelse af det engelske „liberal“. Her i betydningen frisindet, fordomsfri, pluralistisk.
2. „Jeg vil følge det system og de regler, som jeg ifølge mine evner og min bedømmelse anser at være til min patients bedste og afholde mig fra alt det, der er ødelæggende og skadeligt“ (fra Hippokrates' løfte).

Litteratur

- Adorno, Theodor
1998 Critical Models: Interventions and Catchwords. New York: Columbia University Press.
- Arendt, Hannah
1958 The Human Condition. Chicago: Chicago University Press.
1963 On Revolution. New York: Viking Press.
- Baldwin, James & Margaret Mead
1971 A Rap on Race. London: Michael Joseph.
- Boltanski, Luc
1999 Distant Suffering: Morality, Media and Politics. Cambridge: Cambridge University Press.
- D'Andrade, Roy
1995 Moral Models in Anthropology. *Current Anthropology* 36(1):399-408.
- Daniel, E. Valentine
1996 Charred Lullabies: Chapters in an Anthropography of Violence. Princeton: Princeton University Press.
- Das, Veena
1995 Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India. Delhi: Oxford University Press.
- Jackson, Michael
1989 Paths Toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry. Bloomington: Indiana University Press.
2002 The Politics of Storytelling: Violence, Transgression, and Intersubjectivity. København: Museum Tusulanum Press.
- Langer, Lawrence
1997 The Alarmed Vision: Social Suffering and Holocaust Atrocity. I: Arthur Kleinman, Veena Das & Margaret Lock (eds.): *Social Suffering*. Berkeley: University of California Press.

- Leeming, David
1994 James Baldwin: A Biography. New York: Henry Holt.
- Marquard, Odo
1991 In Defense of the Accidental: Philosophical Studies. Oxford: Oxford University Press.
- Motion, Andrew
1997 Keats. Chicago: University of Chicago Press.
- Nordstrom, Caroline
1997 A Different Kind of War Story. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Rorty, Richard
1989 Contingency, Irony, and Solidarity. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sampson, Steven
2003 From Reconciliation to Coexistence. *Public Culture* 15(1):79-184.
- Sartre, Jean-Paul
1948 The Emotions. New York: Philosophical Library.
- Scheper-Hughes, Nancy
1995 The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology. *Current Anthropology* 36(1):409-20.
- Sebald, W.G
2001 Austerlitz. London: Hamish Hamilton.
- Trankell, Ing-Britt
2001 Songs of our Spirits: Memory and Conflict in a Cambodian Cham Community. Paper præsenteret på „The ASA Conference“, Chicago.
- Zizek, Slavoj
1991 Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan Through Popular Culture. Cambridge, MA: MIT Press.

