

# MADEN OG GIFTEN: TO SIDER AF SAMME SAG

Et eksempel fra Nias, Indonesien

I 1997 på den indonesiske ø Nias døde en ung mand efter længere tids smertefuld sygdom.<sup>1</sup> Der opstod hurtigt rygter om at han var blevet forgivet, og en liste med navnene på de formodede mordere blev af ukendte hænder sat op på centrale steder i landsbyen. De elleve mænd på listen var alle medlemmer af en anden kirkefraktion end den døde, og de fleste af dem var desuden hotelejer, ligesom den døde selv. De elleve mænd erklærede sig uskyldige, men dette mindskede ikke mistanken, og man fik en ung knægt til at tilstå at de mistænkte havde tvunget ham til at give giften til offeret. Man mente at der var tale om en gift lavet af bl.a. forskellige planter og dyr der svider ved berøring, og som havde ligget skjult i mandens mave i ca. tre måneder før den begyndte at virke. De mistænkte blev aldrig konfronteret direkte med anklagen, men måtte leve med angsten for at blive genstand for hævnangreb.

Historien er ikke enestående da folk på Nias konstant er bange for at blive forgivet. Man bliver som gæst ustandselig advaret om denne fare og får gode råd om hvordan man kan se om ens mad eller drikke skulle være forgiftet. Et sådant råd er fx at berøre undersiden af sit glas med en finger som man først har puttet i øjet, næsen og øret. Hvis drikken er forgiftet, vil glasset splintres af sig selv når man løfter det for at drikke.

Om mistanken mod de elleve mænd var begrundet eller ej, er selvfølgelig ikke til at afgøre, men de lokale forklaringer af giftens virkning, og måderne at afsløre den på, fortæller at hændelsen bedst analyseres som en kulturel forklaring, snarere end som et faktisk forekommet giftmord. Alligevel er denne kulturelle forklaring ikke en tilfældig trosforestilling, men udtrykker lokale årsagssammenhænge der er forankret i konkret eksisterende forhold.

For at forstå den evige frygt for forgiftning må vi kunne placere den i en større kulturel logik hvor giften giver mening, og for at nå dertil må vi først se nærmere på madens betydning. På Nias spiller maden en helt central rolle som den livssubstans der skaber slægtninge, og dette gælder i den rent lokale praksis såvel som i den lokale organisering af turisme på øen. Gennem en beskrivelse af madens betydning som livssubstans der cirkulerer i de sociale relationer kan vi til nå en forståelse af hvorfor en tilsyneladende overdreven frygt for forgiftning er så udbredt blandt folk på Nias. Samtidig viser eksemplet hvordan sådanne kulturelle forestillinger er det symbolske udtryk for en helt konkret organisering af økonomien på mikroniveau som denne opleves kropsligt af individet.<sup>2</sup>

## De sociale relationers materielle karakter

Individets identifikationsproces foregår i et socialt og naturligt rum der på en gang er fysisk/materielt og symbolsk. Både naturlige og sociale fænomener kan siges at forstås gennem et „filter“ af symbolske/kulturelle strukturer, dvs. nogle underliggende antagelser som alt det erfarede forstås gennem, og som er determinerende for folks handlingstrategier og indvirkning på den sociale og naturlige verden. Samtidig går påvirkningen også den anden vej, idet både de naturlige og sociale fænomener har en objektiv eksistens der ligger uden for fortolkningen af dem og er med til at determinere relationer i den symbolske fortolkning. Når vi beskriver kulturelle verdener, er det vigtigt at integrere det materielle og det symbolske niveau, dvs. ikke at komme til at skille det symbolske ud som om det eksisterer i sig selv, uafhængigt af den materielle verden der ligger uden for fortolkningen. Indlysende nok skal symboliseringen imidlertid heller ikke forstås som 1:1-beskrivelser af fænomener i den objektive verden.<sup>3</sup>

Den sene Lévy-Bruhls (1975) skelnen mellem tro og oplevelse (på engelsk *experience*) kan ses som et forsøg på at skabe en terminologi, der integrerede de to niveauer: symbolsk tolkning og materielle/objektive rammer for fortolkningen. Han nåede den erkendelse at når andre folk forstod verden som styret af tilsyneladende irrationelle forestillinger så var det ikke bare fordi de, fx på grund af manglende viden og tillærte forklaringer, *troede* på andre sammenhænge end det rationelle moderne menneske. Det var fordi de rent faktisk *oplevede* ganske andre sammenhænge (op.cit.:87-90) i den materielle verden. Med andre ord er individets *symbolske fortolkning* ikke adskilt fra dets *reelle oplevelse* af sig selv og verden.

Skal dette nu forstås således at de sygdomsforklaringer som betegnes som magi, hekseri, giftangreb osv., er korrekte beskrivelser af årsagssammenhænge i den empiriske verden? Nej, for selvom de kulturelle forestillinger kan siges at udtrykke en reel oplevelse, er der ikke et så simpelt forhold mellem den konkrete oplevelse og det symbolske udtryk. Men Lévy-Bruhls skelnen mellem tro og oplevelse er alligevel værd at hæfte sig ved da den er med til at gøre andre kulturelle forestillingsverdener, om ikke mere rationelle, så mindre irrationelle.<sup>4</sup> Et af hans eksempler var det forfærdende tab af hele sin person som et menneske kunne opleve ved at en fjende besad en lok af dets hår, og som viste at „personlighed[en], ikke er begrænset til ydersiden af [den] fysiske krop“ (op.cit.:123-4). Han kaldte det *participation*, forstået som en oplevelse af fysisk forbundethed mellem det afklippede kropsaffald og resten af personen. Sådanne forestillinger kendes fra mange steder i verden, og de fører til at folk skjuler kropsaffaldet for andre ved at brænde det, begrave det osv.

På et mere generelt plan kan man argumentere for at disse forestillinger er udtryk for at personen oplever sin krop og hele sit selv som ikke værende adskilt fra omgivelserne, men som substantielt hængende sammen med disse i netværk af forbindelser eller veje. Samtidig projiceres denne oplevelse ud i verden således at alt i verden opleves på samme måde, nemlig som netværk af fysiske forbindelser. Vi skal ikke langt tilbage i europæisk historie før vi finder en tilsvarende oplevelse, tænk bare på renæssancens konstante søgen efter Guds skjulte forbindelser i naturens verden. Sådanne forbindelser blev ikke forstået som metaforiske, men som metonymiske, og dette vel at mærke i en fysisk betydning af ordet.<sup>5</sup> Denne oplevelse er forskellig fra vor egen, og vi kan ikke erfare den direk-



te. Derfor kan vi kun analysere os frem til den ved at søge den „bagvedliggende“ logik i de sproglige udsagn og de praktiske strategier vi møder i felten.

Pointen hos Lévy-Bruhl var at den grundlæggende oplevelse af forbundethed må være til stede *forud* for den enkelte skik eller sygdomsforklaring. Først på en af de sidste sider (op.cit.:192) i hans notesbøger er han, med inspiration fra Leenhardt, nået til en spidrende forståelse af hvad der giver individet denne oplevelse, nemlig karakteren af de sociale relationer, noget som han – i sin egen moderne og individorienterede oplevelse af verden – ikke havde tilskrevet en sådan determinerende funktion:

Den primitive mentalitet ved ikke hvad en individualitet bestående i sig selv er: individer [...] eksisterer kun i det omfang de deltager i deres gruppe og med deres forfædre. Participation er således *immanent* i individet. [...] Det er en *betingelse for dets eksistens* (ibid. Fremhævelser i originaludgaven).

Vores dominerende kulturelle model af verden som bestående af atomiserede enheder i både det naturlige og det sociale domæne, er ret usædvanlig. På individplan forstår vi det individuelle selv som en slags radiobil der af og til bumper ind i andre radiobiler (interaktion) som ikke er indbyrdes forbundne, men kun hver især forbundne til en upersonlig kraftkilde.<sup>6</sup> Til forskel herfra kan man sige at i slægtskabsorganiserede samfund er modellen af selvet mere noget i retning af et vejkryds, dvs. en knude i et netværk af forbindelser som substans-kraft overføres i, fra og til andre af netværkets unikke knudepunkter (personer).

Det sociale er i andre sociale systemer forstået, ikke som et spirituelt immaterielt fællesskab, men som et substantielt fællesskab. Eller rettere, det spirituelle opleves som noget substantielt, som konkrete, fysiske forbindelser mellem individer i det sociale netværk. Begrebet substans dækker her over at de sociale systemer – hvad enten de, set fra individets synspunkt, er personlige eller upersonlige – altid er økonomiske, altså består i overførsel af de materielle værdier som skal til for at opretholde og videreføre livet for selvet, det individuelle såvel som det kollektive selv.

## Maden, den fundamentale sociale substans

Mad er en socialt overført livssubstans, hvis overførsel starter i det spæde individs relation til moderen og fortsætter resten af livet med at tilflyde individet gennem de sociale relationer. Man kan derfor anskue maden som det mest fundamentale økonomiske medium i sociale netværk, og organiseringen af dens cirkulation er et oplagt punkt for sammenligning af forskellige samfund. Jeg skal ikke her diskutere maden som del af udvekslingen på systemniveau, men i stedet set fra individets synspunkt som en nødvendig substans for livets opretholdelse. Imidlertid må denne individuelle forståelse nødvendigvis også afspejle det sociale og økonomiske system som individet er del af, og det er det der gør den interessant i en komparativ antropologisk tilgang.

Det begreb der bedst betegner dette analyseniveau, er *konsumtion* der netop lægger vægten på den menneskelige tilegnelse – som praktiseret eller begæret – frem for på maden selv som det objekt eller den substans der konsumeres. Den må i en antropologisk sammenhæng forstås som en kulturelt bestemt størrelse der ikke analyseres for sine egne

iboende egenskaber, men for den værdi den tillægges i det givne sociale system. Når jeg taler om maden som livssubstans, er det altså ikke dens ernæringsmæssige værdi som er emnet, men hvordan den er defineret lokalt som del af en mere generel forståelse af de fundamentale årsager til livets og selvets skabelse og opretholdelse.<sup>7</sup>

Den finske sociolog Pasi Falk har i bogen *The Consuming Body* (1994) systematisk analyseret forholdet mellem selvets strukturering og det materielle *flow* af substans. Hans analyse viser den sociale og materielle fundering for den oplevelse som Lévy-Bruhl beskrev, men ikke nåede frem til præmisserne for. I Falks terminologi er udgangspunktet, dvs. den mest basale form for socialitet, hvad han betegner som *det primitive spisefællesskab*, hvor man, idet man spiser noget ind i sit krops-selv, bliver „spist“ ind i gruppen, og hvor forbindelsen skabes primært ved at *dele* og ikke ved *udveksling* (op.cit.:20, 134-6). Den personlighedsstruktur man finder i dette system, er et individ der oplever sit selv som forankret i gruppen frem for i sin egen krop. Kroppen opleves derved som relativt uafgrænset i forhold til omgivelserne, og i forståelsen af gruppen som en substantielt forbundet enhed betyder adgang til én i gruppen en samtidig adgang til de andre således at hele gruppen er truet hvis individet rammes af fx sygdom. Derfor er sundhed, velvære og livet selv et spørgsmål om at kontrollere hele gruppens indtag og udskillelse af substans.

I den anden ende af kontinuet af sociale former ligger det gennemkommercialiserede senmoderne samfund med *dets* tilhørende personlighedsstruktur. Selvet opleves i det moderne system som en enhed adskilt fra omverdenen, og kroppens grænser som lig med selvets grænser.

Forskellen på de to personopfattelser er ikke graden af social afhængighed mellem individerne, men graden af social fremmedgørelse, dvs. hvor relativt *uerkendt* den sociale afhængighed er for det oplevende individ fordi upersonlige og udskiftelige (kommercielle) relationer har udskiftet stadig flere personificerede og permanente relationer. Det vigtige er at notere sig at de to netop udgør ekstremer af et kontinuum og ikke absolutte forskelle mellem et De og et Vi. Tværtimod er vi i denne tilgang alle som udgangspunkt den samme betydningproducerende art, men forskelle i den historisk specifikke sociale organisation af de materielle strømme må nødvendigvis komme til udtryk i forskelle i de specifikke kulturelle forestillinger.

Idet modellen beskriver et kontinuum i økonomiske systemer, dvs. den sociale organisering af materiel cirkulering, kan de forskellige kulturelle forestillinger sammenlignes systematisk som udtryk for forskellige økonomier. I begge de to poler findes selvets struktur projiceret ud på hele den fysiske verden således at i den „participatoriske“ selvoplevelse forstås det materielle som *substans* der flyder og tager forskellige former, mens omgivelserne i den moderne selvoplevelse, ligesom subjektet selv, forstås som adskilte selvstændige enheder der kaldes *objekter*. Substans- og objektoplevelsen er således eksempler på forskellige kulturelle forestillinger der er genereret af det specifikke økonomiske system de er del af.

Konsumtionen på Nias udgør en form mellem de to skitserede yderpunkter,<sup>8</sup> som et system hvor kommercialiseringen af den sociale udveksling er tiltagende, men hvor udveksling i slægtsnetværket fortsat har stor vægt i den lokale økonomi. Der er netop ikke tale om at man enten lever i et traditionelt gaveudvekslingssystem eller i et moderne pengeøkonomisk system. I praksis er der altid tale om gradforskelle hvor nogle former kan siges at være mere dominerende end andre. Udviklingen går heller ikke nødvendigvis i én retning, men kan svinge mellem at være mere eller mindre organiseret i personlige



eller upersonlige relationer, og de enkelte individer i et samfund kan have deres eksistens mere eller mindre baseret på kommercialiseret eller personlig udveksling.

## At spise er at blive fodret

Den mest grundlæggende forskel på vores og en niassisk opfattelse af spisning er at hvor vi opfatter spisning som en aktivitet som er motiveret og styret af den spisende selv, så er grundforståelsen på Nias (og andre steder i Indonesien) snarere den at den spisende er en mere passiv modtager af livets næring, mens den aktive (og magtfulde) er den der „fodrer“ den spisende. Vi kender alle denne relation fra barndommen, men hvor vores praksis leder mod en selvstændiggørelse af individet og dettes konsumtionsvaner<sup>9</sup> så fastholdes bevidstheden om den sociale afhængighed i praksis på Nias.

Denne forestilling gives ceremonielt udtryk ved bryllupsfester hvor brud og gom mader hinanden, og hvor bruden desuden mades af kvinderne i sit nye hus. I visse familier er man ligesom blandt byfolk begyndt at fejre fødselsdage, og her mades fødselaren ligeledes af sine nære slægtninge og af sin kæreste eller ægtefælle. I hverdagen mader man ikke andre voksne, men ingen lades i tvivl om at mad ikke er et spørgsmål om personligt styret tilegnelse. En helt banal, men særdeles frustrerende oplevelse for mangen en niassisk ægtemand er at hans kone ikke altid har maden færdig i tide. Han kan beklage sig, men ser sjældent andre muligheder end at vente med knurrende mave i timevis da muligheden for at tage selv ikke foreligger. Den tilberedte mad må komme fra hende hvorimod han leverer råvarerne, i form af jorden eller pengene, afhængigt af om familien lever som bønder eller af pengeerhverv eller begge dele. For hustruen er der således heller ingen tvivl om at hendes mad kommer fra ægtefællen. Eksemplet viser på mikroniveau den særdeles fysiske/materielle karakter af sociale relationer, der i et socialt system som det der findes på Nias, betyder at selv et aldrig bliver ubevidst om sin afhængighed af andre.<sup>10</sup> Ophøjet til generelt princip udtrykkes praksis i en kulturel model af selvets forbundethed med andre og en grundforståelse af at livet kommer fra andre end individet selv.

En sådan strukturering af hverdagens praksis er den materielle forudsætning for den oplevelse som Lévy-Bruhl generelt betegnede som participation, altså oplevelsen af substantielle forbindelser mellem individet og den omgivende verden som betyder at andre opleves som havende fysisk adgang til individet selvom de ikke i vores forstand rører ved hinanden. De materielle strømme mellem individer er på en gang det som skaber livet, men, som vi skal se, også det der skaber døden.

## Enhed er fælles substans

Hverdagens mikrorelation mellem ægtefæller er ikke i sig selv det der bestemmer selvets oplevelse af forbundethed, men er del af en mere generel praksis hvor dem man deler mad med, er dem man substantielt er ét med. På Nias er individets livsforløb markeret ved en lang række af små og større festmåltider og uddelinger af råt kød. Hvis man betænker at ethvert individ samtidig har en mængde relationer der definerer det som giver og modtager af mad til andre folks livsstadiefester, kan man få en idé om hvor meget madcirkulationen fylder i folks tid og husholdningsøkonomi. Også for mit eget vedkom-

mende betød det at deltage i det sociale liv at være med til en mængde af disse måltider og køddelinger. Som regel var jeg blandt de perifere gæster der mest får ris og næsten ingen kød, men af og til også hørende til de nære slægtninge med ret til en del af grisehovedet eller -bagen eller til at bringe adskillige kilo rått svinekød i rygsækken hjem til familien fra et bryllup der blev holdt to dagsrejser væk.

Lad os her, som et eksempel på maddelingernes omfang, se nærmere på madens betydning i det lokale ægteskabssystem, ikke som symbol for fællesskabet, men som selve den substans der skaber det.

Forlovelsen og aftalen af brudeprisen indgås ved to fester i pigens hus hvor de to familier og landsbyens overhoveder samles, og der serveres æg og en særlig bønneret for gæsterne,<sup>11</sup> foruden de svin der er obligatorisk del af enhver festmenu. Herefter følger pigen med til sin tilkommendes hus og spiser sit første måltid der. Siden besøger hendes tilkommende hendes hus cirka en gang om ugen i mange måneder og medbringer hver gang råvarer (kaffe, sukker m.m.) og bliver bospist i hendes hus hvor han også overnatter i gæsterummet.

Selve bryllupsfesten foregår i brudens hus hvor maden også tilberedes, mens de svin og ris der serveres (eller pengene som de er købt for) er leveret af brudgommen som en del af brudeprisen. Udskæringen af svin er på Nias et kapitel for sig og er regelsat til mindste detalje. Jeg skal her udelade de hovedbrydende udregninger der indgår i opskæringen og klassifikationerne af de enkelte svin der har forskellige betegnelser alt efter hvilke modtagere de er tiltænkt, og som de etablerer den substantielle relation til. Svinet bliver altid delt i to ved at man flækker dyret på langs fra tryne til bag. De to halvdele, der hver består af et halvt hoved, en halv krop, et forben og et bagben, deles yderligere ved at benene flækkes på langs med en økse så de to halvdele hver har fire ben og kan siges at udgøre et helt dyr. De to på en gang halve og hele dyr gives henholdsvis til brudens og fars og mors nære slægtninge som således forenes i en nøjagtigt symmetrisk deling af enheden. Kødet etablerer dem på én gang som en enhed og som komplementære og gensidigt afhængige elementer af denne enhed.<sup>12</sup>

Brudens familie beværter gæsterne og deres egen datter som optræder som gæst i sit eget hus, dvs. som allerede tilhørende sin mands hus. Hovedet og andre af de største og mest betydningsfulde dele af svinet serveres for brudeparret der derefter deler det med deres nærmeste slægtninge. Brudeparrets centrale familie integreres derved i det større slægtsfællesskab gennem fortæringen af substansen. Ligeledes serveres de vigtige dele af et andet svin for de ældste kvinder blandt gæsterne og de ældste af de mænd (høvdinge og rådgivere) der er til stede for at forhandle og kontrollere betalingen af brudeprisen. Således er maddelingen<sup>13</sup> også led i etableringen af familiernes inkorporering i et substantielt fællesskab på landsbyplan, og igen er det de ældste af overhovederne der modtager svinets hoved.

Vi ser altså at maddelingen er ensartet struktureret på planerne brudepar, familie og landsby – med brudeparret og de ældste gæster som centrum og apex i en koncentrisk struktur. Modtagerne af de vigtige dele af svinet deler hver især tallerkenen med en eller to personer der er næst efter dem selv i alders- og statushierarkierne, og efter at have taget et par mundfulde af det største stykke kød på tallerkenen, rækker de det videre til andre omkring dem. Derved etableres disse personer også som aktive givere (delere). Således er delingen nøje graderet, og substansen flyder i bogstaveligste forstand nedad og udad i relationerne. I de relationelle yderområder er de mindste portioner kød på måske kun



10 g, men de skal være der, som det gang på gang blev forklaret for mig, ellers ville det være ensbetydende med at relationen blev slettet. Som en forklarede: „Ved fester er maden virkelig kontrolleret, og den mad du får, fortæller dig præcis hvem du er, og hvilken status du har“.

Fordelingen af svinekød gentages senere samme dag i gommens hus, men nu ét generationsstrin længere nede. Nu er det brudens familie der beværges med kogt kød af gommens slægtninge, og en gris flækkes på langs og gives rå til hhv. brudens og gommens nærmeste slægtninge. Herved etableres brudeparret nu som en givende enhed, sammensat af to komplementære elementer, ligesom brudens forældre var det i deres hus.

Efter brylluppet foretages en lang række af yderligere maddelinger, hvoraf den første sker så snart bruden er ankommet i sit nye hjem efter en hurtigt overstået kirkevielse. Her slagtes straks et svin hvoraf hovedparten sendes til hendes forældres hus som bekræftelse på brudens modtagelse i gommens hus. I dagene efter brylluppet inviteres det nye par på middag i gommens slægtninges huse og får på denne måde ofte to-tre festmåltider inden for få timer, hvorved parret inkorporeres i det større slægtsfællesskab uden for huset. De fortsætter desuden med hyppigt at besøge brudens forældre, og parret forbliver således inkorporeret i dette hus.<sup>14</sup> Når første barn er født, gentages de mange middagsinvitationer (*lafahalö'ö*), og parret modtager desuden et levende avlssvin (*nifo sigelo*) fra de nærmeste slægtninge ved denne lejlighed.

I maddelingen etableres fællesskabet således på flere niveauer ved at dele samme substans hvilket den flækkede gris er en tydelig manifestation af. Samtidig om- eller gen-defineres samtlige individer som personer, dvs. som unikke identiteter hver især bestemt af deres specifikke position i det sociale netværk. For brudeparrets og deres familiers vedkommende er der tale om en omdefinition i de nye indbyrdes familierelationer som ægteskabet medfører. For landsbyens vedkommende betyder bryllupsfesten en gen-definition af de ældste i deres position som overhoveder. I en sådan bryllupsfest ser vi altså hele det sociale netværk genskabt og alle bekræftet i deres nye eller gamle identitet.

Spisefællesskabet fortsættes resten af livet, og begravelsesritualerne for både mand og kvinde er nærmest en gentagelse af svinekødsfordelingen fra brylluppet. Også her deles et svin i to firbenede halvdele der hver især gives til den døde slægtninge regnet i henholdsvis moderens og faderens patrilinearier, og er således en fortsættelse af maddelingen fra forældrenes ægteskabsrelation. Modtagerne i forældregenerationen vil jo ofte være døde når en person selv dør, og kødet gives derfor til deres ældste efterkommere i faderlinie. Således knytter et ægteskab slægtsnetværket sammen over lang tid, og altid med maden som den delte substans. Da visse ægteskabsalliancer gentages i hver generation, bliver der desuden tale om at slægtsfællesskabet kan opretholdes permanent over mange generationer. Der er vel at mærke ikke tale om en passiv videreførsel, men derimod om en regelmæssig indtagelse af samme mad og dermed etablering af det substantielle fællesskab.

Delingen af mad understreges i de sørgesange der synges for den døde der ligger til skue i sit hus før begravelsen:

Haeee, Mit barn du har forladt mig. Du vil aldrig mere komme og kysse mig. Du vil aldrig mere give mig et knus. Du vil aldrig mere kalde på mig: 'Mor! Mor! Ris Mor! Tapioca Mor!' Du vil aldrig bede om ris mere. Du forlader mig nu!

Eller:

Mama-eee, du har forladt mig nu. Hvis jeg beder dig om mad, giver du mig det altid hurtigt. Hvis jeg beder om fisk, giver du mig det. Hvis jeg beder om ris, giver du mig det, Mama. Hvis jeg beder om skolepenge – Mama så giver du mig dem. Aee, hvad skal jeg spise nu? Hvorfor tager du væk? Tag ikke bort, Ma! Tag ikke bort, Ma!

Eller:

Haeee, min mand. Hvorfor forlader du mig? Hvorfor forlader du dine tre børn? De er dine børn. Hvor vil de bede om mad, min mand? Vi bliver fattige nu fordi du forlader dine børn og mig. Min mand! Ha'ee.

Kort sagt er enhver relation, hvad enten der er tale om slægts- nabo- eller venskabsrelationer, praktiseret og forstået substantielt. Rent immaterielle kontakter findes ikke som kategori, og venskab betyder i den lokale forståelse at der består et materielt bånd mellem de to, oftest bestående af mad og drikke, men også af betel, cigaretter og penge. I antropologien er der en tendens til at beskrive lokale definitioner af sociale identiteter som symbolske klassifikationer af rent immateriel karakter. Herved undlader man at medtænke hvordan de sociale relationer mange steder opfattes som skabt ved deling af samme kropslige substans.

Maden er den substans man deler, og som etablerer individerne som et fysisk hele, i en konkret forståelse af at man er hvad man spiser. Eller rettere: at man er *hvem* man spiser, for selvom der aldrig har været beskrevet kannibalisme på Nias så er der tale om at man, i større eller mindre grad, er ét med de givere hvis mad man indtager.

## Maden: den sociale årsag til livet

Det niassiske ord for at leve, *auri*, kommer af stammen *uri* der betyder „at fodre“ (fx husdyr eller syge og gamle familiemedlemmer). At være levende betyder ordret at blive fodret, og selvom denne ordrette betydning ikke falder folk ind når de i dagligdagen taler om at leve, er det alligevel med til at vise hvordan livet defineres som et spørgsmål om at få næring fra andre, som vi har set i det foregående. At spise meget betyder således at være del af et større fællesskab og dermed have adgang til mere livssubstans, hvilket igen betyder at man kan fodre mange andre og herved have indflydelse i gruppen. Tilsvarende er det familiens og landsbyens ledere der modtager de største portioner svin ved fester.

Men mad er ikke den eneste form for næring der er nødvendig for individet at få fra sine sociale relationer, blot den mest basale eller prototypiske i den lokale forståelse. Ting og penge er andre former for livssubstans, og igen skal dette forstås helt konkret. Mad, penge og andre materielle værdier kan ses som konvertible former for nødvendig livssubstans, og det at være rig blev forklaret for mig som at være „mere levende“, hvilket skal forstås i betydningen fysisk sund som igen betyder at man ikke mangler blod. Da en fattig ung mand fx skar sig i fingeren, var han bekymret over at have mistet noget af sit blod fordi, som han forklarede det, han ikke havde penge til at købe medicin som erstatning for det tabte blod. Et relativt begrænset blodtab var for ham et alvorligt tab af livssubstans fordi han kun havde ringe adgang til cirkulationen af materielle værdier.



Sygdom forstås tilsvarende som tab af livssubstans og forklares ofte som manglende appetit, dvs. manglende modtagelighed for netværkets madstrøm.

På Nias foregår indtagelse af livssubstans snarere som at *dele* inden for en gruppe frem for at *udveksle* mellem to forskellige grupper. Dette svarer til at man ofte foretrækker at gifte sig med nogen der på forhånd er defineret som nær familie, fx i det hyppigt forekommende matrilineære krydskusineægteskab (ægteskab med morbrors datter).<sup>15</sup> Nødvendigheden af at dele understreges ikke bare ved festmåltidet, men også i hverdagen hvor man altid må tilbyde andre tilstedeværende at dele sit måltid selv om der oftest er tale om en ren formalitet.<sup>16</sup> Efter rishøsten deler man nøje en del af sin høst med slægt og naboer, og den ris man giver ledsages altid af svinekød og repræsenterer en betragtelig udgift i både ris, kød og ofte penge for den enkelte familie. Køber man ind, må man også rent formelt tilbyde at dele sine indkøb med sine ledsagere. Skulle man som selvtilstrækkelig vesterlænding glemme dette, bliver man høfligt hjulpet ved at ens ledsager beder om den billigste lille pebermyntepastil i butikken og dermed redder en fra at opføre sig uciviliseret. Ikke at ville dele er et groft brud på social etikette eller, endnu værre, betyder at man er fattig, dvs. en svag og passiv modtager. Det er gennem givningen (delingen) at man etablerer sig som en indflydelsesrig faktor som man må regne med i det sociale, hvad enten dette er på hus eller landsbyniveau.<sup>17</sup>

## Maden gør outsiders til insiders

Individet oplever altså sig selv som skabt af andre fordi maden, og med den selve livet, er noget man „fodres“ med af andre som man samtidig bliver sammenhængende med i det substantielle fællesskab. I den lokale forståelse er relativ nærhed mellem personer i netværket et spørgsmål om hvor meget substans de deler. Hvad slægtninge angår, er det substantielle fællesskab selvfølgelig også et spørgsmål om at dele blod, men igen er der i den lokale forestilling tale om at blodet løbende må regenereres, og dette sker ved indtagelse af mad. Det vil sige at slægtninge ikke bare er noget man *er*, men noget man skaber. Slægtsbånd eksisterer kun hvis de bliver konstant vedligeholdt og fornyet, og det er netop dette der sker ved den gradvise og uophørlige maddeling som praktiseres i familierne. I denne forståelse forbliver kvinden ikke en affinal slægtning, men transformeres til en blodsbeslægtet ved at dele samme substans som resten af husets beboere.

Vi beskriver ofte slægtskategorier som noget der er givet på forhånd. Dette er til dels også korrekt, men overser hvordan slægtninge mange steder forstås som noget man *skaber* frem for noget man bliver givet per automatik. På Nias består slægtsrelationen kun hvis man deler mad med sine slægtsfæller, fx efter man har været på jagt, eller når man har høstet. Hvis slægtninge er blevet uvenner, siger man at de „ikke taler sammen“. At genetablere forholdet sker ved at man udveksler et avlssvin og en modgave (*ana iwa*), i form af svin, penge eller guld, og derefter spiser sammen hvorefter man igen kan „tale sammen“. Efter kortere tids uvenskab er det nok blot at spise sammen for atter at genetablere relationen, dvs. at genskabe det substantielle fællesskab.

„Fjende på vejen, gæst i huset“ (*Emali ziso balala, ba tome ziso banomo*) lyder et ordspog og udtrykker hvordan man grundlæggende har en antagonistisk indstilling til „fremmede“, der på Nias kaldes *niha bö'ö*, dvs. „andre mennesker“. Udtrykket bruges, alt efter sammenhængen, om folk fra andre huse, familier, landsbyer eller områder. Disse

andre er folk man ikke eller sjældent deler substans med. Samtidig viser ordsproget at når man først er inviteret ind i huset æres man som gæst, en kategori der indebærer at den anden potentielt kan transformeres til en insider. Gæsten fortærer det han bydes i huset, og viser sig hermed modtagelig for at deltage i det substantielle fællesskab der med tiden kan udbygges. Ligesom ideen om at ét individs sygdom er et angreb mod hele gruppen, er det at dele substans en måde at påtage sig en korporlig loyalitet med gruppen, da man dermed gør substansfællernes fjender til sine egne fjender.

Denne beskrivelse giver forståelse for behandlingen af turister på de mange små familiehoteletter der ligger langs stranden på Nias' sydkyst. Hotellerne er i skarp konkurrence med hinanden og sætter ofte prisen på et værelse ned til få kroner om dagen, eller lader sågar gæsterne bo helt gratis. Til gengæld forventes det at turisterne indtager deres måltider på hotellet hvor de bor. Turister der går andre steder hen for at spise, eller spiser deres egen medbragte mad, påkalder sig voldsom kritik fra deres værter side, og denne opførsel resulterer ikke sjældent i udsmidning. Som en hotelejer fortalte en gæst hun smed ud: „Vi vil ikke have folk der ikke spiser, men kun skider i vores hus!“. Det fører heller ikke sjældent til korporlige slagsmål mellem to hotelejere fordi værten føler at en anden forsøger at lokke hans gæst til sit hus. Der er selvfølgelig en ganske ligetil økonomisk forklaring på denne reaktion, for hvorfor have gæster som man ikke tjener noget på? Men hermed er alt ikke sagt, for spørgsmålet er hvordan situationen opleves lokalt. Hotellet forstås netop som et hus, mere end som blot et hotel, og gæsten forventes at udvise loyalitet over for sin værtsfamilie.

Organiseringen og forståelsen af turisme må ses i lyset af hvordan maddelingen ellers foregår i landsbyen. Som nævnt er slægtninge noget man skaber enten ved at transformere en outsider til en insider som ved ægteskabsindgåelse, eller en i forvejen eksisterende familieforbinding som man genoptager eller styrker. Det samme gælder for turisterne til trods for at mange hotelejere ønsker at ændre dette og etablere mere rent kommercielle relationer til deres gæster. Som en af mine værter forklarede mig det:

Jeg forsøger ikke at gøre dig loyal mod dette hus. Jeg ved at europæere er meget individualistiske, det er Jeres kultur, og selvom vi gerne ville have at turisterne blev del af familien så har jeg fortalt min familie at dette er forretning, og vi kan ikke gøre sådan.

Der er stærke ønsker fra hotelejerne om at man overholder minimumsbetalingen for en overnatning for hermed at sikre en vis indkomst fra gæsterne, men den lokale praksis er ikke sådan at erstatte med et rent kommercielt system med faste priser. Turisterne bliver således, som regel ganske uvidende, inddraget i den lokale praksis og forsøgt transformeret til lokale insidere. Turister og andre gæster der opholder sig længe nok med familien, bliver efterhånden opmærksomme på dette, for jo længere man opholder sig og spiser i et hus, jo mere er man i færd med at blive et familiemedlem, og jo mere forsøger familien aktivt at forhindre en i at gå til andre huse uden for den nærmeste families.

## Giften: den sociale årsag til døden

Når man alligevel insisterer på at besøge andre familier, bliver man som gæst i huset konstant advaret mod at spise i andre huse fordi man derved udsætter sig for faren for at



blive forgiftet af andre. Værtsfolkene er bange for at andre skal forgifte deres gæst for at ødelægge deres forretning og rygte da de vil få skylden for sygdom blandt deres gæster.

I forståelsen af maden som fællesskabets substans og som noget der grundlæggende tilflyder individet fra det sociale netværk, udgøres madens logiske modsætning af giften (*hifo*). Inden for den lokale logik er giften nemlig en dødelig substans der kommer fra „andre folk“, et udtryk der i denne sammenhæng refererer til ikke-blodsbeslægtede folk i området som man kender og er forbundet til på kryds og tværs via ægteskabsforbindelser, og som man oplever at stå i et konkurrenceforhold til. Giften er en dødbringende substans der gives af sådanne „andre folk“ der ønsker at sætte en stopper for en persons og hele hans slægts videreførsel. Dermed er giften en modsætning til maden der som livbringende substans tilflyder individet og hans slægt.

Udefra set kan de mange advarsler om „andre mennesker“ der ønsker at forgive en, virke overdrevne, men for den som lever med livet som defineret som givet af andre, er døden også noget der påføres af andre. Mad og gift hører sammen som to sider af samme virkelighedsforståelse. Det er her at Lévy-Bruhls skelnen mellem tro og oplevelse har generel relevans når vi studerer fremmedartede årsagsforklaringer, såvel som vore egne kulturelle logikker. Giften som folk på Nias frygter, eksisterer måske ikke, eller kun i ringe omfang, og ikke med den virkning som den tilskrives. Men mere end at være noget man simpelthen tror på, er den udtryk for den konkrete erfaring/oplevelse af livets skabelse og videreførsel i det lokale sociale system. Man kan sige at der til den praksis for maddeling som blev beskrevet ovenfor, *nødvendigvis* må høre en idé om giften, forstået som en negativ udgave af den generelle grundforståelse af individets afhængighed af andre, i form af livssubstansen der tilflyder fra de sociale relationer. Giften er med andre ord et udtryk for individernes oplevelse af at være afhængige af at deltage i den økonomiske cirkulation for at videreføre livet, men derved samtidig at udsætte sig for angreb fra andre konkurrerende deltagere i cirkulationen.

Den står i kontrast til andre lokale sygdoms-/dødsårsager, som fx forbandelser og åndebesættelser der fortrinsvis siges at ramme nære slægtninge, og ofte med flere generationers forsinkelse, fx sådan at den forbandedes børn ikke vil kunne få børn. „Andre folks“ forbandelser og ånder er relativt virkningsløse fordi ikke-slægtninge ikke er del af en persons blodsfællesskab og dermed ikke kan ramme ham med ord alene.

Til gengæld forventes de altså at benytte sig af andre midler til at sætte en stopper for ens eksistens for dermed at øge deres egen tilgang til de samme knappe ressourcer. Også turismen forstås som en konkurrence blandt individuelle huse hvor man oplever at have direkte egen adgang til turisterne og deres penge hvis ikke det var for „de andres“ intervention. Andres evne til at tiltrække turister ses som udtryk for deres brug af alle former for uretmæssige metoder til at ødelægge ens egen forretning. Sådanne metoder betegnes lokalt *kiko*, og kan i denne sammenhæng både være at overtale turister til at flytte fra ét hotel til et andet, men kan også betegne stærkere midler såsom giftmord på konkurrenterne.

Jeg fik flere gange forklaret at metoderne til at afsløre om ens mad var forgiftet ikke havde noget med magi at gøre. Virkningen af førnævnte blanding af kropssekreter til afsløring af giftangreb blev forklaret som „helt naturlig“, dvs. uden brug af formularer til påkaldelse af ånder. Udefra set forekommer forklaringen om at øje-, næse- og øresekret skulle kunne afsløre gift i ens glas måske mere magisk end naturlig, men det er alligevel værd at hæfte sig ved den forskel der markeres mellem noget helt naturligt og noget

magisk. Man kan sige at der blot er tale om en kristen afstandtagen til den hedenske magi, men det forklarer stadig ikke hvad forskellen mellem naturligt og magisk betyder lokalt.

Inden for den her skitserede analysemodel kan man antage at det naturlige, i betydningen virkende uden påkaldelse af ånder, er udtryk for en ny oplevelse af upersonlig kraft, altså kraft som ikke involverer *nogens* indgriben (det være sig ånd eller menneske) fordi man nu lever i et økonomisk system hvor værdi cirkulerer relativt frisat fra det sociale netværk. Desværre er ældre kilder vanskelige at bruge som dokumentation i denne sammenhæng da de sjældent redegør for relationerne mellem den der bestiller giften/magien og den som den bruges imod, men simpelthen opremser forskellige ingredienser og teknikker der bruges, dels til at forgifte og dels til at opdage og kurere giftangreb (fx De Zwaan 1913:70-5). Alligevel kan man antage at en kategori som „helt naturligt“, i betydningen fri for åndeindgriben, først er fremkommet i forbindelse med en højere grad af commercialisering af økonomien end det var tilfældet tidligere.

Tidligere kunne storhøvdinge monopolisere adgangen til guldet fra udefrakommende handelsfolk hvorefter det cirkulerede inden for slægtsrelationerne. Så godt som al tilegnelse af livsnødvendige økonomiske midler, såsom guld, jord og svin/svinekød foregik derfor i former for udveksling der var defineret af den personlige relation mellem mennesker. Inden for modellen betyder dette at livs- og dødsårsager tilsvarende måtte forstås som substans givet af *nogen*. I dag cirkulerer værdierne ikke kun i slægtsnetværket, men også uafhængigt heraf, og i form af penge eller ting der kan købes og sælges for penge, såsom jord og svin/svinekød. Heri ligger grundlaget for en idé om mere afpersonaliserede former for kraft, og det ser ud til at giften og dens modstrategier har fået en sådan mere upersonlig karakter, selvom den stadig, i langt højere grad end det er tilfældet i vestlig bykultur, repræsenterer den negative udgave af et slægtsstruktureret udvekslingssystem.

## Konklusion

Giften kan ikke forstås uafhængigt af maden der er kulturelt defineret som den positive livgivende substans der tilflyder individet fra hans sociale relationer. Maddelingen er en praksis der er med til at udgøre det „identitetsrum“ (Friedman 1994:230) der er strukturerende for identiteten. Den får som følge at individet oplever sig selv som resultat af andres *indflydelse*, i substantiel forstand. Da denne livsgenererende indflydelse er helt grundlæggende i individets oplevelse af sig selv, så forstås og forklares sygdom også her indenfor som udtryk for andres negative intention og destruktive indflydelse. Giften er således udtryk for præcis samme selvforståelse, blot som den negative variant af madens positive betydning.

Samtidig er giften, som den i dag forstås på Nias, udtryk for en stadig mere kommerciel organisering af den lokale økonomi hvor slægtsrelationer spiller en mindre rolle for livets videreførsel end det var tilfældet tidligere. Der er dog stadig tale om en langt mindre grad af commercialisering end i vores eget samfund, dvs. at værdiernes cirkulation stadig i vidt omfang er bestemt af slægtsrelationerne. Derfor er det at øge sin adgang til værdierne også stadig et spørgsmål om at øge antallet af slægtninge, noget der blandt andet kommer til udtryk i forsøget på at skabe stabile relationer til turisterne, i en strategi der minder om måden man skaber slægtninge på lokalt ved at dele mad og dermed substans med dem.



Eksemplet viser desuden at lokale kulturelle modeller udtrykker en grundlæggende oplevelse af præmisserne for livets generering og en tilhørende forståelse af dødens årsager. Den lokale oplevelse af livets og dødens præmisser er et velegnet punkt for sammenligning af forskellige samfund fordi den kobler det materielle grundlag for eksistensen i den specifikke lokale økonomi med begrebsliggørelsen af livets vilkår i de kulturelle modeller.

## Noter

1. Materialet stammer fra feltarbejde på Nias' sydkyst udført i flere perioder fra 1995-97.
2. Mauss' begreb om kropslig habitus er et eksempel på en beskrivelse af sociale systemers fysiske eksistens for individet (1973), og begrebet er blevet videreudviklet af Bourdieu (bl.a. 1984) som udtryk for skæringspunktet mellem individets erfaring og den sociale praksis. Habitusbegrebet søger netop på individuelt niveau at koble de materielle betingelser med de fortolkningsmæssige kategorier.
3. Se Friedman (1975) for en diskussion af nødvendigheden af at skelne mellem det kulturelle og det materielle niveau i forsøget på at beskrive relationerne mellem dem.
4. En implikation ved hans indsigt er samtidig at ens egen forestillingsverden forekommer mindre rationel end man var tilbøjelig til at antage, idet det bliver tydeligt at den er ligeså kulturel som andres.
5. Fx var en øreformet blomst Guds tegn på dens forbindelse til denne del af menneskekroppen og dens deraf følgende brugbarhed som middel mod øresygdomme. Tilsvarende gik hele astrologien ud på at påvise forbindelser mellem planeter, kropsvæsker osv. og dermed beskrive variationer i personlige temperamenter og skæbneforløb.
6. Som beskrevet af Ferguson (1997) er denne oplevelse af kropsoplevelsen (*bodyimage*) for tiden under forandring i det sen-moderne forbrugersamfund i retning af „en åben overflade for verden snarere end en lukket beholder i modsætning til den“, dvs. en krops- og selvoplevelse der er som en slags sanseflade der ikke føler et stabilt indre, men kun kender sig selv gennem punktvis sansepåvirkninger (*sensations*).
7. Termen *konsumtion* dækker over de to termer fortæring og forbrug og udtrykker derved den strukturelle ensighed mellem madøkonomi og tingsøkonomi. Forbrug af ting er i denne model i lige så høj grad et spørgsmål om opretholdelse og videreførelse af selvet som fortæring af mad er, og ting er derfor i denne tilgang at forstå som en anden form for mad. En senmoderne vestlig variant af mad/tings-konsumtionen er at selvet forstår sig som skabt og opretholdt ved at udtrykke sig gennem en personlig stil. Mad og ting forstås derved i høj grad som stilmarkører, men da livet selv er et spørgsmål om at udtrykke stil, er der stadig tale om nødvendige livssubstanser set fra individets synspunkt – altså ikke, som det begrebsliggøres i en udbredt moderne vestlig kulturel forståelse, et spørgsmål om at udtrykke en latent identitet.
8. For en diskussion af konsumtion og individstruktur i Vesten i dag se Falk (1994). For beskrivelser af samfund og individtyper der ligger tættere på „det primitive spisefællesskab“, se fx Leenhardt om Ny Caledonien (1979) og Iteanu om Orokaiva (1990).
9. Dette er beskrevet af Bourdieu (1984) om praksisformer der af individet begrebsliggøres som individualiseret „smag“, og også af Falk der betegner moderne konsumtion som noget der opleves som selv-konstruktion gennem realiseringen af en individuel „smag“.
10. Se Becker (1994) for en beskrivelse fra et landdistrikt i Fiji af hvordan det at spise også dér er et spørgsmål om at få mad fra andre og at andre derfor også regnes som ansvarlige for personens kropslige befindende og udseende.
11. Æg opfattes mange steder i Indonesien som en særlig koncentreret livssubstans, fx er det normalt for en mand at gå ud og købe æg morgenen efter han har haft samleje for derved at erstatte den sæd han har mistet. (Det skorter naturligvis ikke på vittige bemærkninger om årsagen til hans trang til æg fra folk der møder ham i dette ærinde.) Bønneretten beskrives som „kød“ uden knogler og er således den substantielle manifestation af et fællesskab der endnu ikke er blevet gjort „permanent“, sådan som de hårde knogler indikerer.

12. To-af-en er en figur der går igen i mange sammenhænge på Nias, fx i oprindelsesmyterne.
13. Ordet *deling* bruges her som det engelske ord *sharing*, men indikerer samtidig at substansen må deles, i betydningen *opdeles*, for at etablere den livgivende strøm i de sociale relationer.
14. Nias er med Lévi-Strauss' ord et „hussamfund“, idet huset mere end fx klanen er den mest grundlæggende slægtsenhed (Carsten & Hugh-Jones 1995).
15. Hvorimod man i erklæret eksogame systemer kan se at eksogamireglen også gælder for maden. Fx er der mange steder i Papua Ny Guinea hvor man ikke spiser sine egne svin, men kun de svin man modtager fra andre da fortæring af egne svin er en destruktiv selvfortæring. Denne regel udtrykker at man også dér oplever egengruppen som et substantielt fællesskab, blot med større vægt på denne gruppes nødvendige forskellighed fra andre grupper.
16. Man acceptererer altid invitationen uden dog for alvor at gøre mine til at deltage i måltidet, og giver derefter blot den spisende sin tilladelse til at spise videre med et „værstågod“. Europæiske turister i området betragtes på dette punkt som uhøflige fordi de ikke tilbyder at dele deres mad med andre.
17. Landsbyens borgmester blev fx voldsomt kritiseret for ikke at ville give nok til sit folk og dermed påtage sig den rolle som uddelende „far“ som ideelt bør være hans.

## Litteratur

- Becker, Anne  
1994 Nurturing and Negligence: Working on Others' Bodies in Fiji. I: T. Csordas (ed.): Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre  
1984 Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste. London: Routledge.
- Carsten, Janet & Stephen Hugh-Jones (eds.)  
1995 About the House: Lévi-Strauss and Beyond. Cambridge: Cambridge University Press.
- Falk, Pasi  
1994 The Consuming Body. London: Sage.
- Ferguson, Harvey  
1997 Me and My Shadows: On the Accumulations of Body-Images in Western Society. Part Two – The Corporeal Forms of Modernity. Body and Society 3(4).
- Friedman, Jonathan  
1975 Religion as Economy and Economy as Religion. Ethnos 40(1):4663.  
1994 Cultural Identity and Global Process. London: Sage.
- Iteanu, André  
1990 The Concept of the Person and the Ritual System: An Orokaiva View. Man (n.s.) 25:35-53.
- Leenhardt, Maurice  
1979 [1947] Do Kamo. Chicago: University of Chicago Press.
- Lévy-Bruhl, Lucien  
1975 [1949] The Notebooks on Primitive Mentality. Oxford: Basil Blackwell.
- Mauss, Marcel  
1973 [1935] Techniques of the Body. Economy and Society 2(1):70-88.