

MICHAEL A. WHYTE

BRØDRE OG SØSTRE

Position og deltagelse på feltarbejdet

I 1978-79 opholdt Susan Whyte og jeg os i et år i det vestlige Kenya blandt marachierne i Busiadistriktet. Marachi er en undergruppe af abaluyia – en stammekoalition, der taler beslægtede sprog og har en del kulturel og social praksis til fælles. Mange abaluyia-, og de fleste marachifamilier, er påvirket af mændenes deltagelse i arbejdsmigration til Nairobi og Rift Valley, et forhold, der startede mere end fem årtier før vi tog på feltarbejde.

I Marachi brugte vi både sammen og hver for sig vores tid på at undersøge den vedvarende arbejdsmigrations indflydelse på slægtskab, nedstamning og ægteskabsmønstre i landområderne. Vi indsamlede case-materiale om sædvaner i forbindelse med ægteskab, historisk og genealogisk materiale om tidligere ægteskabsmønstre og statistisk materiale om hyppigheden af ægteskaber. Vi observerede, hvad vi kunne af den nuværende nedstammings- og slægtskabspraksis, og vi indhentede historiske beretninger om erindret praksis. Vi indsamlede materiale om kvinders tidligere og nuværende position.

I dette korte essay trækker jeg på denne erfaring for at reflektere over nogle af de måder, hvorpå deltagelse kan forme – og blive formet af – et specifikt feltarbejde. Især fokuserer jeg på en forskningsstrategi, som kan kaldes for positioneret deltagelse – selv om udtrykket strategi nok er lidt for flot, idet det jo leder tanken hen på en systematisk metode rettet mod et klart defineret mål. Positioneret deltagelse vil simpelthen sige, at man er opmærksom på det perspektiv, hvorudfra man erfarer konkrete hændelser. Det er en ligefrem procedure baseret på den grundlæggende forskrift for intersubjektivitet: det sociale samværs relativitet. Som et interagerende subjekt erfarer antropologen det sociale liv ud fra en bestemt position og ikke *via* sociale institutioner. Ved en begravelse, for nu at tage et klassisk, antropologisk eksempel, kan jeg enten være en affinal slægtning, en kognatisk slægtning, et medlem af den efterladte slægtslinie – eller måske en nabo. Hver rolle anbringer mig et bestemt sted og udstyrer mig med et perspektiv, som er forskelligt fra de andres. Min oplevelse af begravelsesceremonien vil være relateret til min position. I løbet af mit liv vil jeg antage mange forskellige positioner og vil *måske* blive i stand til at generalisere på baggrund af dem og dermed kunne opbygge en forestilling om selve den sociale institution – men ingen vil nogensinde opleve denne institution. Vi oplever alle begivenhedernes gang fra et perspektiv.

I det følgende antager jeg en brors perspektiv. En bror, som ser på sin søster og, gennem hende, på et forhold til en anden mand. Jeg opsøger min egen voksende anerkendelse af processens kompleksitet og relativitet, og påpeger hvorledes denne indsigt inspirerede til nye undersøgelsesveje – som igen ledte mig til at stille nye spørgsmål, og afprøve andre metoder. Jeg udvikler essayet i en række vignetter, der viser noget om marachierne og noget om oplevelsen af et bestemt feltarbejde i Marachi. I de oplevelser, der præsenteres, taler jeg ud fra et antal forskellige positioner; dermed ønsker jeg at fremhæve den iboende refleksivitet, der ligger i feltarbejdet som proces. For at forsyne læseren med lidt stabilitet i dette omskiftelige univers vender jeg regelmæssigt tilbage til en etnografisk position, der tilvejebringer analytisk kontekst, samt en mere struktureret diskussion af ægteskab, nedstamning og slægtskab. Denne diskussion, formet både af Afrikalitteraturen og min erfaring med positioneret deltagelse, trækker yderligere på konkrete tilgange til dataindsamling, der også vil blive identificeret som dele af en forståelsesproces, der inspirerer, og er inspireret af, positioneret deltagelse.¹ Min pointe er at minde læseren om, at metode ikke blot er en erkendelsesprocedure, men også en erfaringsmåde, og et første skridt mod at gøre erfaring til videnskab. At antage et bestemt perspektiv har hjulpet med til at foretage en bevægelse fra funktion til oplevelse, og således til mere direkte at værdsætte øjeblikkeligheden ved at være i Marachi i 1978.

Deltagelsens praksis: brødre og søstre

I Marachi lejede vi² et hus i en landsby af en mand, der arbejdede i Nairobi, og vi levede omgivet af hans slægtslinie. Folk var venlige, vores børn faldt til og fandt legekammerater, og snart blev også jeg selv opfordret til at lege med tanken om at være min udlejers stedfortræder. I en sådan situation var det umuligt – socialt og fysisk – at forblive fremmed. Endnu førend jeg havde gjort mig mine etnografiske intentioner helt klart, fik jeg tildelt en klantilhørighed og en plads blandt den række af brødre, der definerede vores lokale slægtslinie.

Mulaa var min moderne bror i Marachi. Han havde afsluttet sin skolegang og havde i flere år arbejdet som tekniker og leder i et større internationalt firma i Nairobi. Nu var han hjemme, gjort overflødig, som han udtrykte det, fordi et medlem af præsidentens stammegruppe ønskede at få hans job. Nu kørte (og ofte skubbede) han en Peugeot pickup, købt for hans afskedsgratiale og tænkt som en lokal taxa. Eller i hvert fald reduceret til lokal taxa, for den ville aldrig komme igennem et politisyn på hovedvejen.

Mulaas storbyerfaring og hans lederbaggrund gjorde ham til noget specielt ude på landet. Han var „street-smart“ såvel som uddannet, en anelse berygtet og spændende; hans historier havde noget bittert over sig, og han plejede at forsvinde i ugevis i Nairobi „for at lede efter reservedele“. Det var Mulaa, der først fik mig til at tænke over brødre og søstre i Marachi.

Vi havde alle været til stede ved et af de mange ritualer, der afholdes efter en betydningsfuld mands begravelse – i dette tilfælde vores ældre bror, der var død året forinden. Ved sådanne lejligheder bliver affinalt slægtskab fejret. Søstre og døtre, gift og bosat i andre landsbyer, får lokket deres mænd med hjem til fødebyen for at sørge, yde økonomiske bidrag og spise kyllinger. Denne dag havde vi brødre modtaget dyr og

penge og cigaretter, og vi havde foræret vores svoger en kogt hane af passende størrelse.

Efter festlighederne sad flere af os på en veranda og snakkede, og her, midt i denne broderlige situation, fortalte Mulaa om Matilda, vores ældre søster, der var gift med en respekteret lokal embedsmand i den nærmeste Sub-Location. Omkring 10 år tidligere var en nygift Matilda vendt hjem til sin familie efter at være blevet slået af sin unge ægtemand på grund af en eller anden måske blot påstået fejl. Hun var ulykkelig og hendes brødre ophidsede. Et komplot blev udtænkt. Mulaa og hans brødre sendte et brev til den unge mand, hvori de bad ham, som en respekteret svoger, om at komme over for at diskutere situationen, idet de underskrev brevet med Ochanda, deres fars navn. Matildas mand var naiv, måske lidt for stolt over sin uddannelse og status; han begav sig ud på sin forsoningsmission alene, ganske som brødrene havde håbet. Lige inden han var nået frem til vores hus, kaldte Mulaa og to brødre ham til side, og ved hjælp af en eller anden undskyldning fik de ham med ud i markerne, hvor de tævede ham „meget grundigt“. På dette tidspunkt i beretningen fremviste Mulaa det mest ulveagtige grin, jeg nogensinde har set, og de andre tilstedeværende lo i selvtilfreds erindring om begivenheden. Tævene, fortsatte Mulaa, blev efterfulgt af en formaning: vores Matilda, vores søster, skulle ikke behandles dårligt, en ægtemands forrettigheder skulle ikke misbruges. Og det så faktisk ud til, at de aldrig mere blev det. Under alle omstændigheder er Matildas mand nu en særdeles respekteret svoger, en æret deltager i sine slægtninges ceremonier, og ægteskabet er en oplagt succes.

Hustruer bliver – selvfølgelig, må jeg desværre tilføje – lejlighedsvis slået i Marachi, og jeg tvivler på, at mænd generelt ser det at slå deres koner som noget forkert. Men hér var der ikke tale om det generelle. Mulaa beskyttede ikke hustruers rettigheder; han beskyttede – måske hævnedede er et mere korrekt ord – vores søster. Hans vrede mens han fortalte, hvordan han havde set Matilda hjemme og ulykkelig, den generelle skadefryd med hvilken hans beretning om tævene blev mødt – disse følelser var tydeligvis lige så meget en del af det, der blev kommunikeret, som hændelserne selv. Dette var ikke blot en advarselshistorie; den var i lige så høj grad en påpegning af noget, der er vigtigt for broderskaber – det blev tilbudt mig i min nye rolle som bror.

Sådanne øjeblikke under feltarbejdet er en vigtig nøgle til en erfaringsverden, der ellers ikke er tilgængelig for antropologen, der har fået tildelt rollen som bror uden at have nogen fælles mikrohistorie og kun meget lidt fælles forståelse med de andre. Og dog kan indsigt vundet på denne måde ikke uden videre inkorporeres i en samfunds- eller kulturmodel: den er alt for „inficeret“ af konteksten. Hér sad vi på verandaen, afslappede og trætte, tilfredse med dagens begivenheder, og hyggede os i vores fællesskab. I dette øjeblik gik det langsomt op for mig, at jeg blev tilbudt noget fra mænds og brøders verden i Marachi (solidaritet og stolthed); jeg stod på tærsklen til at begynde udforskningen af en søsters betydning for en mand.

Ægteskabsmønstre (kontekstuellemellemspill)

Ældre mænd og kvinder var mere end villige til at udstyre os med detaljerede redegørelser for deres egne ægteskaber. Vi foretog også en række interview med en gruppe af afgående høvdinge og juridiske bisiddere; ældre mænd, der var anerkendte som kulturelle

ekspertes. Fra sådanne kilder lærte vi ægteskabets og alliancens ordforråd at kende, betalingerne og ritualernes stadier og trin; og i specielle autobiografiske beretninger lærte vi om deres faktiske forløb – det, som var blevet gjort (og efterladt ugjort). Disse data handlede om marachi kultur – faktisk blev de serveret meget selvbevidst som Tradition – og alligevel stod det klart, at sådanne hændelser og udvekslinger ikke længere var almindelige. Unge mennesker fortsatte naturligvis med at danne par, men den markante fejring af overgangsriten var simpelthen forsvundet, og det gamle ordforråd beskrev ikke længere praksis. Vi dokumenterede og kvantificerede nedgangen i ceremonier ved hjælp af kirkerregistreringer og et landsby-survey mod slutningen af feltarbejdsperioden. Få nye ægteskaber (ingen i den landsby, vi kendte bedst) blev markeret ved bryllupper i løbet af dette feltarbejde.

Mod slutningen af 1970'erne var ægteskab blevet en gradvis proces uden en tydelig begyndelse. En pige flyttede til en drengs hjem – eller måske til hans værelse i byen – og de etablerede en husholdning uden kirkens velsignelse, for slet ikke at tale om et privat ritual eller en udveksling. Den ældre generation talte stadig om brudepris – på lumarachi ordret: „indgiftelsestingene“ – hvormed mentes de store præstationer af kvæg og penge, som tidligere generationer af fædre betalte til deres sønners hustruers familier. Selvom brudepris stadig ofte blev forhandlet („skåret igennem“) af fædre og brødre, var det imidlertid kun få af de mennesker, jeg talte med i løbet af vores feltarbejde, der indrømmede, at de betalte og modtog en sådan. Nogle gange sagde de ældre, at det var bedre at lade brudeprisgælden stå tilbage, for så kunne man bede svogeren om hjælp til mange ting. Søstre, der var „godt gift“ med en mand i arbejde, kunne overtale deres mænd til at betale skolepenge for søskende, eller „trække“ brødre ind i nye jobnetværk i byen. En mand fortalte mig om sin uddannelse, og sagde, at det var hans søster, der betalte (hvilket vil sige hendes mand). Han fortalte videre, at svogeren var en nøgleperson for hans ansættelse i byen; hvilket kan ses i sammenhæng med den patronage, eller gensidige assistance, der forbinder mænd.

Andre ægteskabspræstationer blev gradvist betalt til pigens hjem, især efter børnefødsler. Sådanne post facto-betalinger blev kaldt det samme som de „traditionelle“ ægteskabspræstationer, der tidligere havde været en del af den række af udvekslinger mellem familier, som fandt sted inden selve brylluppet. For eksempel markerer disse betalinger faderens og hans klans legitime rettigheder over børn født i ægteskabet. Strengt taget var samliv uden sådan en præstation en form for kidnapning. Normalt ville en samlivsrelation blive gradvis transformeret; bidrag blev ydet og de små og store slægtskabsritualer blev udført, hvorved den unge mand mere og mere indgik som en indgiftet person: én, der var „velkendt“ i sin hustrus hjem og involveret i dettes reproduktion. Den unge kvinde ville gradvis blive *omukhana omukoko* – „vores datter, som har giftet sig ud“.

Affinitetens spil I: svogre og søstre

Samtidig med at betydningen af ægteskabsceremonier forsvandt, tiltog de dødsritualer, der følger efter en begravelse, i antal og vigtighed. Det er faktisk fristende at se de to fænomener som forbundne. Bevægelsen fra ægteskabs- til begravelsesritual markerer en generel ændring i magtbalancen mellem generationer. Fædre og ældre brødre kon-

trollerer ikke længere deres slægtslinies yngre medlemmer, og ægteskaber bliver ikke længere forhandlet af ældre mænd, der plejer deres egne interesser. Affinitet – den række af relationer en mand via sit ægteskab etablerer med andre mænd og andre grupper – er stadigvæk vigtig i Marachi. Men disse relationer bliver nu udviklet og udtrykt direkte af unge mænd (og kvinder). Deres strategier og mål afspejler øget uddannelse og deltagelse i Kenyas bredere økonomi, og de er både type- og gradsmæssigt forskellige fra deres ældre slægtninges, hvis karrierer som migranter er ved at tage ende.

Begravelsesceremonierne, som mindede Mulaa om hans søster, er et eksempel på den nye måde at udtrykke slægtskab på. Akkompagneret af musikere, han selv havde lejet, ankom vores svoger i spidsen for et optog af sine egne folk og udvalgte naboer. Han og hans æresledsager var klædt i jakkesæt og slips og iført nypudsede sko. Som det er almindeligt for marachi mænd, arbejdede han uden for distriktet; han var assistent for en bygmester i Rift Valley. Ikke desto mindre var han i dag en svoger, der var kommet for at sørge i sin hustrus barndomshjem, medbringende den smarte mappe, der symboliserede elitestatus; i mangel af sokker havde hans ledsager farvet sine ankler med sko-creme.

Vores søster, som var ankommet dagen før for at hjælpe til med forberedelserne, var en vigtig person i dag, alt for travl til at sætte sig hen og reflektere over livets tilskyndelser. Hendes mand og hans gæster – hendes naboer fra det sted, hvor hun var gift – skulle alle placeres i henhold til en plan. Hun måtte sikre sig, at de alle fik mad, øl og en omhyggeligt kalkuleret mængde lokalt brændt alkohol. Selv musikerne skulle forkæles på denne dag. Og alligevel var der tid til et stille øjeblik sammen med andre søstre og yngre mødre; disse kvinder, hendes pigetids venner og ledsagere, blev ført frem for at hilse på, og for selv at blive hilst på.

På denne dag var vores søster hjemme, og hun styrede det hele. Det var tydeligvis en overvældende oplevelse – i sit eget hjem, blandt svigermødre og de ældre hustruer til hendes mands ældre brødre, har hun ikke haft lejlighed til at spille en sådan rolle. Dette er en særlig dimension af et større indgiftnings-paradoks, som kvinder i Marachi, ligesom i mange andre patrilineære og patrilokale samfund, bliver fanget i. Som gift kvinde – som hustru – er hun altid lidt udenfor, en anden „slags“ person fra en anden klan. Hendes opgave er at producere børn til sin mands klan. Hvis hun forlader sin mand, må hun efterlade de børn, der er legitimerede ved en ægteskabsbetaling. (Accepterer kvinderne, mødrene, denne situation? Jeg ved det ikke. De kvinder, jeg kendte i Marachi, havde ikke noget valg.) Den kombinerede status som hustru og mor bliver mest æret i indgiftningsritualets fortsættelser, som finder sted i hendes barndomshjem og paradoksalt nok ikke dér, hvor kvinden er gift. I barndomshjemmet er hun *omukhana mukoko* (flertal: *abakhana bakoko*). På lumarachi er *omukhana* (datter eller pige) forskelligt fra *omokhasi* (hustru). En slægtslinies datter – søsteren, fasteren eller datteren af et mandligt slægtsliniemedlem – vil forlade „vores“ slægtslinie som pige, for at blive hustru og kvinde et andet sted. *Mukoko* henviser her til indgiftning, til det, som den kvindegivende slægtslinie giver, selv om marachi *abakoko* ikke kun er gaver, men selvstændige subjekter. Både en persons søster og hustru er aktive agenter med en rolle at spille i to forskellige familie-kontekster.

Vores søster, nu hjemme for at byde sin mand velkommen, spiller indbegrebet af *omukhana mukoko*, respekteret og belønnet af sin familie for at have opnået ægteskab,

hvilket vil sige, for at være taget afsted og for at blive ved med at opholde sig et andet sted.

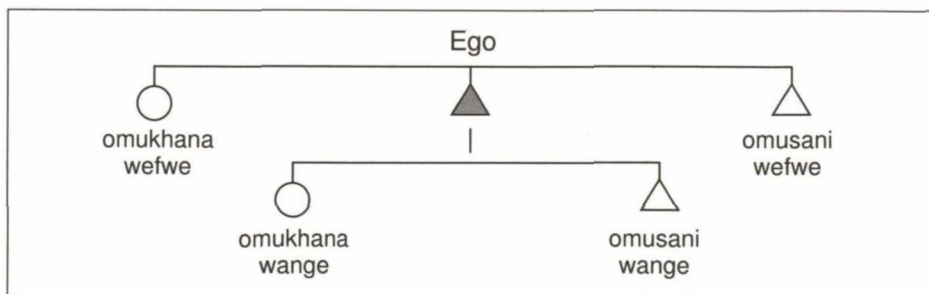
Slægtskab og terminologi: deltagelsesredskaber

Det perspektiv, søstre antager i mange dødsritualer, er generelt ikke omgærdet af større opmærksomhed i antropologien. Dette er sikkert ikke uden betydning – og muligvis et tegn på den lineære forudindtagenhed, der stadig eksisterer i faget. Havde jeg været mere årvågen i 1979, ville jeg måske mere konsekvent have forsøgt at udforske søstres roller i dødsritualer set fra deres perspektiv, eventuelt gennem yngre kvinders livshistorier. Som det formede sig, fokuserede jeg på en *omukhana mukokos* status; men til trods for hjælp og hentydninger fra mine marachi brødre, var det slægtskabsanalyse og ikke deltagelse, der satte mig på sporet.

De første af feltarbejdets uger blev brugt på genealogier. Dette var en nødvendig overlevelsesstrategi: antropologen, der hengiver sig til felten, skal lære at navngive og identificere hundredevis af nye naboer. At tale om slægtninge og relationer er faktisk også en marachibeskæftigelse, og mine forespørgsler, omend noget simple, udgjorde en del af en anerkendt diskurs. Slægtsrelationer og klanidentitet var vigtig, og ønsket om at forstå dem blev anset for passende. Således er genealogiske forespørgsler i henhold til de fremgangsmåder, som Rivers (1910) og Barnes (1967) har angivet, også en første form for deltagelse. Mine tidligste informanter var de mænd, som snart skulle blive mine brødre og mine sønner.

At lære det ordforråd, der knyttede sig til marachi slægtskabsterminologi, var en integreret del af denne proces, og snart var jeg i stand til at konstatere, at de anvendte en variant af det irokesiske system: termerne for søskende og parallelkusiner er identiske, og adskiller sig fra den term, der anvendes for krydskusiner. Dette enkle „faktum“ var af en særlig personlig betydning, afsløringen af det bekræftede min egen antropologiske identitet – i hvert fald for mig selv. Langt vigtigere for min voksende forståelse af slægtskab i praksis var imidlertid, at jeg lærte det ordforråd, der knytter sig til relationer i hverdagsamtaler. Jeg var omgivet af brødre og søstre, sønner og døtre og mødre og medhustruere. Mine marachi naboer elskede at belære mig om, hvordan jeg skulle tiltale dem, og undervejs introducerede de mig til selve relationernes relevitet.

Tag for eksempel terminologien for søskende og børn, som er vist nedenfor. (Husk at dette er et klassifikatorisk system; termer for søskende henviser til en bred kategori af mennesker, og ikke kun til positionerne i diagrammet.)



Læg først og fremmest mærke til, at det, der adskiller ord for „søskende“ fra ord for „børn“, er det personlige pronomens grammatiske kasus:

omukhana **wefwe** : omukhana **wange** :: /vores pige/ : /min pige/ :: /søster/ : /datter/

På lumarachi er søskende (bogstaveligt talt) vores søn eller vores datter, i modsætning til min søn eller min datter, som anvendes om et barn af den næste generation. En sådan anvendelse er, tror jeg, simpelthen almindelig for marachi. Men for mig, der kæmpede med at lære relationernes sprog – og var dobbelt frustreret, fordi jeg havde antaget, at dette ordforråd helt sikkert ikke ville afvige fra lunyole sproget, som jeg allerede kendte – udgjorde marachis sprogbrug et felt for nærmere undersøgelse. Det var, mens jeg sad *dér med mine brødre* ude på landet og talte om „vores sønner“ (= brødre), der arbejdede i Nakuru, at vigtigheden af at lære mere om slægtskabssolidaritets kulturelle og sociale dimensioner gik op for mig.

Forbundet med oplevelser fra deltagelse giver terminologisk viden indsigt og rejser spørgsmål – men mest tydeligt i begyndelsen af sprogindlæringen. Klassifikationsmønstre, som for antropologen synes ladet med kulturel betydning, er måske blot døde metaforer for marachieerne. I hvert fald forholdt det sig sådan, at slægtskabsterminologien senere i feltarbejdet mistede sin mystik og blev til helt almindelige ord, der skulle bruges. Men faktisk var det slægtskabsterminologi, der ved begyndelsen af feltarbejdet ledte min opmærksomhed mod forholdet mellem kulturelle kategorier og slægtskabsidentitet, og det er vigtigt at bevare sådanne tidlige indsigter til senere refleksion.

Affinitetens spil II: fejl og fiasko

Mulaas beretning om at hævne sin søster introducerede mig til søskendes solidaritet og den spænding, der er iboende i indgiftningsrelationer: „vores datter“ var blevet *omukhana mukoko* derovre, og dog er hun stadig vores barn. I den følgende historie beskriver jeg tilsvarende hændelser og spændinger, men denne gang fra et andet perspektiv. Også her er Mulaa min ledsager.

Efter nogle måneders feltarbejde havde jeg besøgt de fleste familier i min landsby – en spredt række småbrug, der lå på en højderyg afgrænset til tre sider af vandløb og lavtliggende jorder. På dette tidspunkt indsamlede jeg informationer og livshistorier om arbejdsmigration. Jeg interviewede mænd fra andre klaner i min landsby, og derigennem kom jeg til at lære maleren Ouma at kende. Han var en lille, aktiv mand, fuld af projekter og planer, og han talte til mig på en blanding af engelsk, kiswahili og lumarachi, hvilket var ganske forståeligt. Han arbejdede for „en inder“, en entreprenør, der udbød arbejde lige fra Vestkenya til Rift Valley. I øjeblikket ventede han mellem jobs på, at inderen skulle sende bud efter ham ved at efterlade en telefonbesked på det lokale postkontor omkring fire kilometer borte.

Jeg havde hørt, at Oumas hustru var løbet hjemmefra ugen før, og jeg opfattede det som et tegn på venskab – såvel som en oplagt mulighed for deltagelse – da Ouma spurgte mig, om jeg ville ledsage ham til hans svigerfars hjem få timers gang mod vest, for at bringe orden i sagerne. Han forklarede, at situationen ikke var alvorlig, den drejede sig sikkert om, at der skulle betales mere brudepris. Ouma havde også bedt Mulaa ledsage

sig, og han tilføjede, at ved sådanne lejligheder er det almindeligt at anmode respekterede naboer fra forskellige klaner om at gå med til kvindens landsby for at diskutere situationen med hendes far.

Jeg mødtes med Mulaa senere på aftenen før besøget, og han bekræftede, at det rigtig nok var det sædvanlige, idet han tilføjede, at Oumas familie, fattig og uorganiseret, havde behov for al den agtværdighed, den kunne skrabe sammen. Vi talte kort om Ouma og hans problemer – for mange brødre, for lidt land, for lidt solidaritet – men ingen af os huskede i denne forbindelse på historien med Matilda.

Den næste morgen tager vi tidligt afsted, klædt i anstændigt tøj, sådan som det passer sig for en gruppe, der skal på formelt besøg, foranlediget af et brev. Vi er i alt fem mænd: Ouma og hans ældre broder, George; en af deres unge klanfæller fra en anden familie; Mulaa og jeg, som repræsenterer en respektabel klan i landsbyen. Dette er den almindelige måde at gribe en sådan sag an på, når der er familieproblemer og konen er rejst hjem. (Matildas ægtemand burde have skrevet et brev, og være ankommet til „vores“ landsby omgivet af respektable støtter.)

Hvad vi imidlertid ikke ved, er, at Ouma har en skjult dagsorden: han ønsker, at hans kone skal forlade ham. Hvis dette møde bliver en fiasko, vil han være særdeles tilfreds. George, hans ældre broder, kan godt lide den fraværende hustru (han kalder hende for vores hustru) og ønsker, at hun skal blive. Det er også George, der ejer de dyr, som kan føjes til den minimale brudepris, der indtil videre er betalt, og mens vi vandrer afsted, taler han udelukkende om, hvordan vi skal få forhandlet os frem til så lille en betaling som muligt. Vil de mon acceptere en kalv, der stadig patter, i stedet for en tyr?

Da vi nærmer os selve huset, bliver Ouma stille. På en mark ser vi hans svigermor gå og arbejde, og det overrasker os – hvordan kan det være, hun ikke ved, at vi kommer? Hvad betyder dette her? Nu er vi næsten fremme ved den formelle indgang, som vi, et selskab af indgifte, skal anvende for at komme ind i huset. Ouma indrømmer, at brevet til hans svigerfar blev sendt afsted med et skolebarn samme morgen og sandsynligvis ikke er kommet frem. Men endnu venter det værste os. Vi bliver vist ind i en tom hytte og placeret bag et kæmpe bord. Eftersom vi bliver overladt til os selv i en hel time, har vi tid nok til at presse en første antydning af den sande historie ud af Ouma. Så ankommer svigerfaderen omsider, de øvrige familiemedlemmer stuver sig sammen i det lille rum, og alt bliver afsløret.

Det viser sig, at Ouma har mishandlet sin kone – verbalt (hun er dobbelt så stor som ham). Hun havde beklaget sig over hans drikkeri – alle de penge, han tjente som maler, blev brugt på sprut, så der næsten intet blev tilbage til husholdningen. Da skænderiet var på sit højeste, busede hun ud med, at Ouma ikke var halvt så meget mand, som hendes far. Ouma svarede rasende, at hun da bare kunne rejse hjem til sin far og blive dér hos ham, idet han anvendte en udtryksmåde, der satte „blive“ lig med „samleje“.

Dette er meget uanstændigt – incestbeskyldningen er en æreskrænkelser for hele hendes familie. Mulaa og jeg bliver forfærdede, da det begynder at gå op for os, at hændelserne kan risikere at udvikle sig i en meget ubehagelig retning. (Fordi jeg kun forstår halvdelen af, hvad der bliver sagt, tror jeg i første omgang, at Ouma virkelig beskylder sin kone for incest.) Vi er alle godt vrede på Ouma, men tvunget til at forholde os rolige og høflige, eftersom vi er spærret inde bag et bord langt fra den eneste dør. En gruppe af rasende familiemedlemmer spærre os vejen ud. Pludselig bliver Ouma angrebet af sin kone, der svinger en hakke over sit hoved, mens hun skriger højt. Hun bliver hurtigt af-

væbnet. Dernæst angriber hendes forståeligt vrede yngre broder (ham, hun „bar på ryggen“, da han var lille) os med en tung feltstol. Det lykkes ham at hamre den ned i vores bord, selvom de andre forsøger at holde ham tilbage. Den unge mand, der sidder ved siden af mig, siger skarpt, at jeg skal forholde mig helt roligt – „dette er en meget vanskelig situation“. Nu husker jeg Matilda.

Situationen kølnes omsider ned, godt hjulpet af den frembragte femliterdunk med hjemmebrændt alkohol, som alle de tilstedeværende deler. (Men ingen mad – vi er ikke ærede indgifte i dag! – og Oumas svigermor dukker aldrig op). George får lov til at betale sin tyrekalv som en tyr, men stadig mere beruset lader han sig også presse til at afgive koen. Ouma vil få sin kone tilbage. Det er tydeligt, at hun og hendes brødre ikke er glade, men det synes, at hendes far er opsat på at give ægteskabet endnu en chance.

Brudeprisen er ikke det vigtigste her; de få dyr, George og Ouma indtil videre har betalt, ville let kunne returneres. Men, når alt kommer til alt, er Ouma en dygtig håndværker med fast arbejde, og det meste af tiden er han ude på opgaver og vil derfor lade sin kone være uforstyrret derhjemme. Der er også små børn i ægteskabet, og *omukhana mukoko*-børns skæbne er den materielle familie- og slægtslinies legitime anliggende.

Problemer, metode og positioneret deltagelse

De erfarede hænders øjeblikkelighed er noget af det mest fascinerende ved deltagelse, selv om deltagende feltarbejde afgjort ikke er ét langt eventyr. Meget af deltagelsens meningsfuldhed kommer af de evige – planlagte og uplanlagte – positionelle ændringer, som den fører med sig. Oumas fiasko er tydeligvis forbundet med at Mulaa hævnedes Matilda; rollerne og konflikterne i den ene situation forstås bedre ved at skifte perspektiv og sammenligne med den anden situation. Måske var Matildas mand lige så stolt som Ouma, fanget i sine egne individuelle strategier. Under alle omstændigheder havde han et perspektiv, og takket være de ulykkelige hændelser for George og Ouma, er det muligt bedre at forstå noget af de affinale og lineære relationers totale dynamik, i hvilken han var fanget.

Oumas fiasko viser os en række perspektiver: George, den ældre bror derhjemme, som vil have en pålidelig svigerinde („vores hustru“) til at tage sig af de huslige anliggender; Oumas kone, som er gift og opholder sig i barndomshjemmet, og dog viklet ind i hændelser, der er en hån mod hendes status som *omukhana mukoko*; hendes bror, som er rasende på en svoger, hvis incestuøse injurier rammer hele *hans* families moralske univers. Også Oumas fremfærd var et studie i modsætninger: her som den „gode indgifte“, der kommer for at sørge i lånt jakkesæt og med mappe. Senere i feltarbejdsforløbet, da vi havde besøgt marachi migranter i byen, og var begyndt at forstå mere af bylivets pres og ydmygelser, blev det muligt at gætte sig til hans motiver. Han var som den yngre bror fanget i et job uden fremtid, og syntes at stræbe efter en respekt og selvstændighed, som hverken by eller hjem kunne give ham.

Feltarbejdet i Marachi fortsatte i endnu seks måneder – omend aldrig igen på så dramatisk vis. Vi koncentrerede os om aktiviteter, hvis formål var at indsamle særlige former for information. Den landsby, vi boede i, kom i et specielt fokus: vi gennemførte et omfangsrigt husholds-survey, og foretog detaljerede undersøgelser af anvendelsen af og ejendomsforhold til jord. Vi optegnede en række genealogier, som dels forbandt alle de

voksne i landsbyen, og dels udstyrede os med en bred ramme, inden for hvilken vi kunne rekonstruere familiehistorier. Livshistorier og migrationshistorier blev ligeledes indsamlet, og mere generelt anvendte vi genealogier og historisk orienterede interview til at opbygge viden om de sociale og politiske begivenheder i regionen, der fandt sted i den prækoloniale periode.

Selv når vi gik helt tilbage til slutningen af det 19. århundrede, fremstod læren om positionering som både relevant og nyttig. Kilderne strakte sig fra arkiverede rapporter skrevet af yngre, engelske distriktsejersmænd, til en slags „oral historie“ bestående af anden- eller tredjehånds beretninger og gerninger begået af de vigtigste marachi ledere, som sidenhen blev til indfødte høvdinge. Andre mindre bastante stemmer fandtes også: den gamle kone, der fortalte, hvordan det var at være gift med en af datidens 60 år gamle høvdinge som kone nr. 22 – eller måske var det nr. 26? Hændelserne, som kilderne fortæller om, var ufatteligt fjerne fra marachierne anno 1979, men selv her, på grænsen til Historien, kan vi bruge vores viden fra deltagelsen, såvel som vores oplevelse af den, til at forstå og delvis fortolke disse hændelser. Der er stadigvæk tale om ægteskabelige strategier, om søskende, der skændes, og brødre, der holder sammen. Og historierne – dem, som vi gør til historien – bliver altid fortalt med et formål og fra et perspektiv og skal derfor fortolkes i forhold til deres positionering.

Oversat af Ann-Belinda Steen

Noter

1. Dette essay handler om deltagelse i et bestemt feltarbejde, som jeg husker det; og jeg har valgt at koncentrere mig om min egen erfaring frem for litteraturen som sådan. Ikke desto mindre kan nogle få bibliografiske oplysninger være nyttige. Susan Reynolds Whyte har beskrevet ægteskab fra marachikovindens perspektiv (1980); i to fælles artikler har vi præsenteret lidt mere historisk og kulturel baggrund (Whyte & Whyte 1981; 1985). Den klassiske kilde til abaluyiaernes kulturelle og sociale liv (som fokuserer på wanga og babukusu) er Gunter Wagner (1949). Thomas Håkansson diskuterer ulighed mellem kønnene og søstres/hustruers positioner i en nyere artikel, som, skønt den er baseret på gusiimateriale, er særdeles relevant for luyiafolkene, og for nogle af de spørgsmål, der rejser sig i forbindelse med slægtskab (1994).

Problemstillinger vedrørende deltagelse og positionering i relation til slægtskab bliver smukt præsenteret af Jean-Paul Dumont (1978, især s. 43–69). Napoleon Chagnon, der arbejder inden for den samme generelle region, er en hyperpositivistisk modsætning til Dumonts intersubjektivitet (se „Doing fieldwork among the Yanomamo“ i *The Fierce People* (1968)). Mere generelt kan man kaste et blik på Victor Turner og Edward Bruners antologi *The Anthropology of Experience* (måske især Turners kapitel 2 om Dilthey).

Intet studie af brødre og søstre kan undgå at være inspireret af Lévi-Strauss. Efter at jeg havde færdiggjort det foreliggende essay, genlæste jeg „Structural analysis in linguistics and anthropology“ (1963), hvor argumentet lyder, at det sande slægtskabsatom ikke er kernefamilien bestående af mor, far og børn, men snarere en strukturel form, der inkluderer bror, søster, far og søn, og således – når der er tale om eksogami – alle de elementer, der udgør et system af relationer (45-9).

2. En særlig forvirring vedrørende pronominer synes uundgåelig, eftersom jeg udforsker deltagelsens betydning fra en position, der hele tiden ændrer sig. Nogle gange – som i den nærværende kontekst – er jeg antropologen, og „vi“ er Susan Reynolds Whyte og mine sønner. Som deltager taler jeg normalt fra en marachi slægtskabs- og familieposition, således at „vi“ sædvanligvis er en gruppe af brødre og søstre. Læseren anmodes om at være opmærksom på andre skiftende kontekster og pronomielle referencer – de er del af pointen.

Litteratur

- Barnes, J. A.
1967 Genealogies. I: A. L. Epstein (ed.): *The Craft of Social Anthropology*. London: Tavistock.
- Chagnon, Napoleon
1968 *Doing Fieldwork among the Yanomamo. I: The Fierce People*. New York: Holt, Rinehart, Winston.
- Dumont, Jean-Paul
1978 *Of Nuts and Fools. I: The Headman and I*. Austin: University of Texas Press.
- Håkansson, Thomas
1994 On the Detachability of Women. *American Ethnologist* 21:516-38.
- Lévi-Strauss, Claude
1963 *Structural Analysis in Linguistics and Anthropology. I: Structural Anthropology*. New York: Basic Books.
- Rivers, W. H. R.
1910 The Genealogical Method of Anthropological Inquiry. *Sociological Review* 3:1-12.
- Turner, Victor & Edward M. Bruner (eds.)
1986 *The Anthropology of Experience*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Wagner, Gunter
1949 *The Bantu of North Kavirondo*. London: Oxford University Press.
- 1956 *The Bantu of North Kavirondo, Vol. II*. London: Oxford University Press.
- Whyte, S. R. & M. Whyte
1981 Cursing and Pollution: supernatural styles in two Luyia-speaking groups. *Folk* 23.
1985 Peasants and Workers: the legacy of partition among the Luyia-speaking Nyole and Marachi. *Journal of the Historical Society of Nigeria* 12(3-4): 139-58.
- Whyte, Susan Reynolds
1980 Wives and Co-wives in Marachi. *Folk* 21-2.

