

TIDSSKRIFTET ANTROPOLOGI NR. 88

MYTER

INDHOLD

| | |
|---|------------|
| Michael Harbsmeier, Peter Henriques, Tina Gudrun Jensen, Dorthe Brogård Kristensen, Perle Møhl og Inger Sjørlev MYTER En introduktion | 3 |
| Astrid Kieffer-Døssing HVORDAN MUSIK OG SHAMANISME BLEV FØDT En myte fra katxuyanafolket | 9 |
| Michael Harbsmeier, KOHUDEN, KANA'ANS BØRN OG SKRIFTEN PÅ SOMMERFUGLE- VINGERNE Om europæerens komparative mytologi | 17 |
| ENQUETE: Jiesper Strandsbjerg Tristan Pedersen CHRISTIANIA – ET MYTISK STED? | 35 |
| Peter Hornbæk Frostholt og Thomas Rauff Krøyer „SÅ HANG DEN BARE NED!“ Mytiske fortællinger fra et værksted | 45 |
| ENQUETE: Firouz Gaini NORDATLANTENS AUTOPIA | 63 |
| Inger Sjørlev MYTEN MATERIALISERET Kong Salomons Tempel og de brasilianske evangelister | 73 |
| ENQUETE: Ada Zoë Sjørlev Bojlén EN TRICKSTERMYTE I KLIMAKRISEN | 93 |
| TILTRÆDELSSEFORELÆSNING Mikkel Rytter ARRIVAL OF THE FITTEST | 101 |
| DOKTORENS BORD Simone Grytter: Personliggjort anatomi Camilla Brændstrup Laursen: Maveproblemer | 115 119 |

MINDEORD

Tine Gammeltoft

OSCAR SALEMINK 20.11. 1958 – 23.9. 2023

123

ANMELDELSER

Henrik Hvenegaard Mikkelsen: *Børnevælde.*

Antropologens håndsækning til maste forældre

127

Anmeldes af Christoffer Bagger

Mikkel Bunkenborg, Morten Nielsen & Morten Axel Pedersen:

Collaborative Damage. An Experimental Ethnography of Chinese Globalization

132

Anmeldes af Christian Lund

REDAKTIONEN HAR MODTAGET

136

FORFATTERLISTE

137

DANSKE RESUMEER

139

ENGLISH SUMMARIES

141

GAMLE OG KOMMENDE NUMRE

143

MYTER

EN INTRODUKTION

MICHAEL HARBSMEIER, PETER HENRIQUES, TINA GUDRUN JENSEN, DORTHE BROGÅRD KRISTENSEN, PERLE MØHL OG INGER SJØRSLEV

Verden er fuld af myter. Og myter og myteanalyser er et gammelt tema i antropologien. Vi har her samlet artikler og enqueter, der forholder sig til tidligere og nutidige myter og antropologiske tilgange til myter, sammen med en række af eksempler på „gamle“ og „nye“ myter.

Der er ikke en entydig definition af myter i socialvidenskaberne, men ofte ses myter som narrativer, fortællinger. De indeholder fortløbende historier og forklaringer. De handler om menneskehedens historie – om den første tid, dengang verden og menneskene og dyrene, talens brug, gudernes godhed og hævn, nationer og andre fænomener blev skabt; om urtidens helte, og hvor de første menneskers gøren og laden førte til alskens problemer, som for eksempel dødelighed, fødselssmerter, utroskab og farlige dyr, og som blev fast inventar i menneskenes liv i al evighed. De handler måske konkret om en første tid, men forklarer verden omkring os til enhver tid. Myter og historie er tæt knyttet. Både Historie (med stort H) og myter er diskurser om identitet og består i at tilskrive en meningsfuld fortid til en struktureret nutid (Friedman 1992:194).

Men myter er ikke kun fortidens forklaringer på nutiden. Konstant mytologiseres nutid og fremtid. Myter om madvarer, vacciner, internettet, konspirationer, videnskabelige landvindinger – og drømmen om det færøske Autopia, hvor broer, tunneller og biler en dag vil samle øgruppen til et egentligt kontinent (Gaini i dette nummer). Alt kan blive og bliver genstand for mytologiseringer af og om forskellige grupper, individer og samfund – ingen er undtaget.

Skal myter forstås konkret eller symbolsk? I et analytisk perspektiv kan man vel med nogen ret betragte forholdet mellem det konkrete og det symbolske som et kontinuum, hvor forskellige forfattere hælder mere mod den ene af polerne end mod den anden. Myterne kan i sig selv have større eller mindre tilknytning til virkelige historiske begivenheder.

Den antropologiske myteforskning har først og fremmest beskæftiget sig med myter indsamlet i fjerne og relativt små samfund. Lévi-Strauss' strukturalistiske analyser af Amazonlandets myter er prominente. Myter har været en markant ingrediens i debatter om rationalitet. Klassiske antropologiske behandlinger har hæftet sig ved mytens fantasirige indhold af relationer mellem dyr, mennesker, planter, sten, ånder, trolde, feer etc., hentet fra „primitive samfund“. Levi-Bruhl så disse myter som bevis på, at deres indehavere levede i en form for fantasiverden, som ikke kunne sammenlignes med den rationelle, civiliserede verden. „Primitive samfund“ var organiserede af slægtskab og myter (Lévi-Bruhl 1922 [1910]). Det 19. århundredes forfattere så myter som „det forældede modstykke til videnskab“ (Segal 2015). Lévi-Strauss viste derimod, hvordan myter udgjorde en speciel form for tænkning, hvor konkrete elementer i folks omverden sættes i relation til hinanden, og dybest set var udtryk for en intellektuel diskurs om at overkomme reelle modsætninger i livet (Lévi-Strauss 1977 [1958]:229). For Lévi-Strauss var der ikke forskel på evnen til at tænke; forskellen så han i, at man i det „primitive“ samfund brugte tankevirksomheden på andre felter end i den moderne verden. I det moderne samfund var myten erstattet af politikken (op.cit.209). Rigtigt er det, at politikken i høj grad beskæftiger sig med noget af det, myter også gør – ordner verden i forhold til magt, ejendom, økonomi og sociale relationer. Men politikken, som vi kender den, har ikke *erstattet* myter, men snarere *inkorporeret* det mytologiske og bragt myterne ind i de moderne institutioner og samtidig skabt nye myter.

Nutiden byder også på varianter af historier, der tumler med modsætningsforhold og forklaringer. Nogle af dem er ikke mindre eksotiske end den „primitive myte“ – for eksempel det såkaldte „Pizzagate“, hvor Hillary Clinton og hendes stabs e-mails bliver mistænkt for at indeholde kodede beskeder udvekslet i en hemmelig pædofiliring med tilknytning til blandt andet et bestemt pizzeria. Er konspirationsteorier et ekstremt tilfælde af moderne mytefortælling? I hvert fald er det historier, der opererer med både materielle genstande, enkeltpersoner og grupper, der indgår i kombinationer, der af nogle ses som troværdige og af andre som fabulerende eller ligefrem absurde. På den måde er moderne mytologisering ikke anderledes end myter, der fandtes i traditionelle samfund, hvor eksisterende magt- og ejendomsforhold forklares ud fra hændelsesforløb, „der gennem snyd, list og bedrag vender symmetrisk gensidighed og reciprocitet til det modsatte, til et asymmetrisk og hierarkisk forhold“ (Harbsmeier i dette nummer).

Myter handler tit om magtfulde aktører, men myter kan også være magtfulde i sig selv og tilhøre bestemte grupper. Richard Price beskriver, hvordan ældre blandt saramakafolket i Surinam indtil slutningen af 20. århundrede kun frigav deres mytiske viden langsomt til yngre mænd, fordi visse typer af viden var

farlige i sig selv, og det kunne være dødeligt at udtale navne og begivenheder i myterne, hvis man ikke var moden til det. Herved understøttede indholdet af myterne opretholdelsen af de gamle mænds magt og status som besiddere af den mytiske viden (Price 1984). Her er sproghandlingen – det at kende og kunne fortælle myterne – i sig selv virkningsfuld. Myten er ofte også en historie om tilblivelsen af en „helt“ og dennes aktiviteter gennem ånders eller guders indgriben. Men hvordan skabes det moderne samfunds kulturhelte og myter? Her kan „magiske“ skønhedsprodukter, biler, religion, filmskuespillere, kongelige, politiske ideologier og andet godt indgå som veje til „Paradis“ (Maranda 1972:17).

I almindelig dansk tale bruges ordet myte ofte om noget, der er faktisk forkert. Men mytens kvalitet er ikke afhængig af en en-til-en-overensstemmelse med en faktisk verden. Og for at blive fortalt og lyttet til og genfortalt og derved bestå skal myten kunne forbindes til noget, som opleves som troværdigt. Myten transcenderer en skelnen mellem sandt og falsk. Myter tenderer til at handle om noget eksistentielt og noget af en vis samfundsmæssig betydning – i en vis forstand som udtryk for det fælles sandfærdige, som fortællinger, der nyder en form for almen anerkendelse i en gruppe. Mytefortælleren kan trække fra eller lægge til myten – og gør det – men det, der trækkes fra eller lægges til, skal give mening for andre, hvis ændringer skal forblive en del af myten.

Det interessante er, hvorfor og hvordan myter er attraktive, hvordan de opstår, i hvilke situationer, hvor og hvorfor. Og naturligvis, hvordan de skal forstås – konkret eller symbolsk (Segal 2015). Myter indbyder både til forklaring og fortolkning. Myter kan forstås som en slags alvorlig „leg“ (engelsk *play*) med kategorier, objekter, diverse „væsner“ og personer. En myte kan fungere som et moralsk forhandlingsrum. Myter afgrænser det umulige og peger mod det mulige. Kannibalismemyter og myter om incestuøse forhold kan betragtes i sådan et lys, og myter om forvandlinger fra dyr til menneske og menneske til dyr kan anskues i et posthumant lys som fabulerende forhandlinger om det menneskeliges grænser. Så kan man undersøge, af hvem og hvornår myten ses som betydningsfuld, og hvordan dens udsigelser forhandles i et socialt rum.

Der er mange måder at forstå myter på. Som religion, som skemaer for eller anvisninger på adfærd (a la Sahlins *mythopraxis* (1981)), institutioner og trosforestillinger, som udtryk for psykologiske arketyper, førvidenskabelige forklaringsmodeller, fabler for moralske sandheder og flere andre (Webster 2005). Der er eksempler på det hele. Myter kan også bidrage til at give sociale fællesskaber historisk dybde, som Frostholm og Krøyer viser i dette nummer. Uden tvivl er mange myter særegne for specielle grupper og samfund, men som det fremgår af både Harbsmeiers og Sjørøvs artikler i dette nummer, „rejser“ myter langt som følge af politiske, religiøse eller sociale interesser. Og det betyder omskriv-

ninger og omfortolkninger af det mytiske stof. Maranda (1972:7) beretter om, hvordan shérente i det centrale Brasilien lavede om på den kristne myte om syndefaldet. De gjorde Adam og Eva til bror og søster, da det i deres verden var meningsløst, at en mand og en kvinde ikke kunne være nøgne i hinandens nærvær – det var ikke i sig selv syndigt. På grund af shérentes store optagethed af incesttabuet gav det i stedet mening at gøre Adam og Eva til søskende. Mytens liv består i den forstand i at reorganisere traditionelle komponenter under nye omstændigheder og reorganisere nye importerede komponenter i overensstemmelse med traditionelle forhold (op.cit.8). Samtidig rejser der sig spørgsmål om, hvorfor nogle myter ser ud til at være uforanderlige, og andre er under konstant forandring. Det kan kun gøres gennem minutiøse empiriske studier.

Myter er dynamiske størrelser, som kan forme og forføre, og de holdes i live ved at blive understøttet af ritualer, gerne i spektakulære materielle omgivelser. Dette er tesen i Sjørsevs artikel. Gennem beskrivelsen af et nyere evangelisk og meget imponerende tempel i São Paulo, angiveligt bygget efter model af det legendariske kong Salomons tempel, som omtales udførligt i Det Gamle Testamente, vises det, hvordan elementer som mediatoren, det tredje element i Levi-Strauss' strukturelle myteteori, giver mening i en forståelse af de paradokser, der viser sig i evangelisternes nutidige rituelle praksis.

Myter er også velegnede til at italesætte ulige magtforhold og asymmetriske udvekslingsrelationer. Harbsmeiers artikel viser, hvordan myter og legender af både afrikansk, amerikansk, asiatisk og europæisk oprindelse er blevet bragt i spil mange steder i verden for at kolonisatorer og koloniserede, undertrykkere og undertrykte kunne sætte ord på deres indbyrdes afhængigheder og hinandens gerninger og ugerninger. Oftest er det den hvide mand, der har nedskrevet fortællingerne, men lige så ofte er det de andre, der har fortalt historierne til at begynde med.

Hos katxuyanafolket fortæller man de yngre generationer myter, og myter både fastholdes og fornys, ved at man lærer af andre og inddrager nye elementer i fortællingerne. Kiefer-Døssing gengiver i sin enquete en myte, der oplyser menneskene om, hvordan musik og shamanisme blev født. Et mystisk hovedformet væsen fortæller menneskene, hvordan de skal binde en knude på en snor, for hvert stykke musik og hver bøn de lærer, og skal man lære shamanisme, skal snoren med utallige knuder brændes og asken drikkes.

Bojlén viser, hvordan en gammel myte om en grøn mand får ny form og betydning i en skønlitterær roman, Max Porters *Lanny*. Med en vild tricksterfigur kaldet Døde Papa Skælrod, der som et besynderligt grænseløst væsen lever og interagerer med landskabet og jordens materie, får en gammel naturmyte nyt liv i en meget nutidig fortælling. I Bojléns fortolkning knytter den an til klimakri-

sen og vores længsel efter naturen, og måske giver myter os adgang til et sprog, der kan besjæle verden på nye måder.

Og hvordan i det hele taget med myter i moderniteten? Hvor meget af det, man hører om Fristaden Christianias kulturelle diversitet, eksperimentelle livsstil og harmoniske fællesskab, kan for eksempel kaldes for en slags moderne myter? Der er fortællinger om Christianias fødsel, og der er historier om Pusher Street, men hvor meget er sandhed, og hvor meget er myte? Tristan Pedersens enquete diskuterer dette og spørger, i hvilket omfang den klassiske antropologiske teorier om myter – såsom myten som en aktiv kraft, myten som kollektiv bevidsthed eller myten som performativt udtryk i sammenhæng med ritualer – kan bruges på et fænomen som Christiania.

Litteratur

- Friedman, Jonathan
1992 Myth, History, and Political Identity. *Cultural Anthropology* 7(2):194-210.
- Lévi-Bruhl, Lucien
1922 [1910] *La mentalité primitive*. Paris: Librairie Felix Alcan.
- Lévi-Strauss, Claude
1977 [1958] *Structural Anthropology 1*. Great Britain: Penguin Books.
- Maranda, Pierre
1972 Introduction. In: P. Maranda (ed.): *Mythology. Selected Readings*. Pp. 7-20. Baltimore: Penguin Books.
- Price, Richard
1984 First Time. *Anthropology and History among the Saramaka*. *Caribbean Review* 13(1):20-23, 46-48.
- Sahlins, Marshall
1981 Historical Metaphors and Mythical Realities. *Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. ASAO special publications 1. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Segal, Robert
2015 Myth in Religion. In: J.D. Wright (ed.): *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. Pp. 172-78. Oxford: Elsevier. DOI: 10.1016/B978-0-08-097086-8.84023-4.
- Webster, Michael
2005 Ways of Interpreting Myth. Course introduction. <http://faculty.gvsu.edu/webster/ways.htm>. Tilgået 7. december 2023.



ENQUETE

HVORDAN MUSIK OG SHAMANISME BLEV FØDT

En myte fra katxuyanafolket

ASTRID KIEFFER-DØSSING

En eftermiddag i byen Oriximiná i regnskavsregionen i det nordlige Brasilien mødtes jeg med Joaquim, en lav, tætbygget mand med briller og kort kulsort hår. Han var en af de ældre blandt katxuyanafolket, bedstefar og tidligere landsbyleder i landsbyen Santidade Warahatxa Yowkuru, der lå en til to dages rejse længere oppe ad floden. Lige nu var Joaquim i Oriximiná for at besøge et familiemedlem, der fik behandling på sygehuset. Over en kop kaffe, efter brasiliansk smag med rigeligt sukker, snakkede vi om museumssamlinger fra katxuyanafolket; genstande, der i dag blandt andet befinder sig på danske museer, og som var en del af mit feltarbejde (se Kieffer-Døssing 2022). Joaquim sagde, at det var vigtigt at videregive information om de her genstande, ja, om mange ting, til de yngre generationer. Historier var også vigtige fortsat at fortælle, tilføjede han. Han fortalte historier til sine børn og børnebørn, sagde Joaquim, hvorefter han rømmede sig og fortsatte:

Det, jeg gerne vil lave en længere fortælling om nu, er, hvordan musik blev født. Denne fortælling er en, jeg har hørt. Det var min onkel, hans navn var Cecílio, han fortalte dette: Hvordan musik og shamanisme blev født, hvordan det begyndte. Før dette var det der ikke, det eksisterede ikke.

Der var en ung mand, der gik på jagt. Måske blev han væk, måske gik han langt væk fra sin landsby, men han endte med ikke at vende tilbage til sin landsby. Det lader til, han virkelig blev væk i skoven, kunne ikke vende tilbage til sin landsby, og han tilbragte natten i skoven. Da det begyndte at blive mørkt, var han ved foden af et meget højt bjerg. Han slog lejr og gjorde klar til at blive der natten over. Så faldt natten på. Efter seks eller syv timer hørte han noget fra toppen af bjerget. Det var som musik. Han lyttede. Det kom ned ad bjerget, bumpende på bjergsiden, mens det sang. Fra toppen af det høje bjerg kom en slags person ned, men denne slags person var kun et hoved. Den havde ingen

krop, kun hovedet. Kun et hoved med langt hår, men det var en person, en persons hoved. Det hed Yuhutpoimo. Og han sang, mens han steg ned, mens han slog sit hoved [mod bjergsiden] og lavede støj.

Han stoppede meget tæt på den unge mand, i mørket under det sted i træet, hvor den unge man havde gjort klar til at sove. Men dette hovedformede væsen så ham, og det talte til ham, kaldte ham „min søn“.

„Min søn, min søn,“ sagde det, og manden svarede: „Ja, jeg er her.“

„Hvad er der sket med dig?“ spurgte Yuhutpoimo.

„Jeg tog afsted på jagt, og jeg blev væk, det lykkedes ikke for mig at vende tilbage til landsbyen, og jeg blev her natten over.“

„Det er i orden,“ sagde Yuhutpoimo, det hovedformede væsen, „det er i orden, bliv ikke bange, jeg vil ikke gøre dig fortræd. Vær ikke bekymret. Jeg vil bare sige dig én ting: Vil du vide, høre, om ting, der ikke findes med jer, her blandt jer? Jeg har mange ting at fortælle dig. Du vil lære, og du vil tage tilbage med denne læring, som jeg vil fortælle.“

„Det er fint, jeg vil lytte,“ sagde manden.

Så begyndte det hovedformede væsen at fortælle historier. Først fortalte han om sig selv. „Jeg er den og den person,“ og så sagde han, „jeg har mange ting at lære dig, og bagefter vil du lære [det til] andre personer, hele landsbyen.“

Og den unge mand var ivrig efter at lære dette, for han vidste det ikke [i forvejen]. „Det er fint, jeg vil lytte.“

„Godt, så lad os begynde,“ sagde Yuhutpoimo.

Den unge mand havde en snor lavet af *karawá*planten, som han havde haft med og lavet en snor af. For hvert stykke musik, hvert eneste stykke musik [som Yuhutpoimo lærte ham] lavede han en knude. En knude for hver fortælling fra Yuhutpoimo. For hvert stykke musik lavede den unge mand en knude som en måde at tælle på. For det første stykke musik lavede han en knude, for det andet, og sådan går og går og går det, indtil jeg ved ikke, for hvor mange stykker musik han lavede knuder [for], tusinder og tusinder af knuder på snoren.

Så sagde det hovedformede væsen: „Jeg vil kun lære dig om musik, enhver slags musik, for jagt, for fiskeri, for fuglene, for skoven, for alt, der eksisterer udenfor, i skoven. Jeg vil lære dig alt dette. Hvis du lærer det, hvis du har lyttet, og hvis du har lært alt dette, vil jeg fortsætte med andre.“

Så lærte han [Yuhutpoimo] ham musikken for danse, afsluttede det og fortsatte med flere. „Nu vil jeg lære dig om bønner for at helbrede sygdom. Det er forskelligt fra dansens musik, men nu er dette stykke musik med dig. Det er afsluttet, og nu vil jeg lære dig andre ting. Det her er bønnen for at helbrede forskellige sygdomme.“

Så det lærte han ham, og den unge mand gjorde den samme ting. Han lavede knuder, jeg ved ikke, hvor mange tusindvis knuder han lavede, tusindvis af bønner. Undervisningen i disse bønner sluttede, og klokken var allerede tre eller fire om morgenen, og det hovedformede væsen sagde: „Min søn, læringen er slut, men der er stadig noget, vigtigere end alt, hvad jeg har lært dig. Vil du lære det?“ spurgte han den unge mand.

„Ja, jeg vil gerne lære.“

„I så fald er det ikke længere min del. Jeg vil færdiggøre min del, og derefter er det en anden persons rolle at lære dig om shamanisme. Vil du høre det?“

„Det vil jeg,“ sagde den unge mand, men det var allerede daggry, og der var ikke tid nok til at afslutte, så det hovedformede væsen talte med sin kollega, alligatoren. Alligatoren var meget tæt på, i en lille bæk. For foden af det høje bjerg var flodens udspring, et lille vandløb, og der var alligatoren i en lille dam.

Det hovedformede væsen talte med alligatoren. „Hør min ven, her er vores barnebarn, som jeg har lært om musik, om alting, og han har lært det. Jeg har allerede givet alting videre til ham. Så nu er det din tur.“

„Det er fint, jeg vil undervise ham,“ svarede alligatoren fra sin dam og sagde til den unge mand, „hej, mit barnebarn, vil du gerne lære? Det er svært, men jeg vil fortælle dig, hvordan man uddanner shamaner.“

Alligatoren er en shaman. Vi kalder alligatoren shaman, fordi det var ham, der trænede shamaner.“ Så fortalte han også alting om shamanisme, der er meget mere kompliceret end almindelig musik, som er enkel.

„Hør,“ sagde han først, „hør mit barnebarn, du skal være forsigtig, fordi det, du vil høre, er ikke for mange mennesker, kun for dem, som skal være shamaner. Kun de mennesker, der skal blive shamaner, vil bruge denne musik, vil bruge shamanernes redskaber. Folk, som ikke er shamaner, må ikke bruge den [musikken], fordi den kan gøre skade. Fordi shamanerne arbejder med de ånder, der er usynlige, kan den ikke blive set af andre mennesker, kun shamanerne kan se det usynlige normalt, som om det var en skygge. Vil du vogte det her? Vil du beskytte denne hemmelighed fra andre mennesker?“

„Det vil jeg, men jeg vil først lære det.“

„Hvem vil lære det videre, efter du har lært det? *Du* vil lære det videre! Som du lærte musikken, vil du lære musikstykkerne videre til andre mennesker, og på samme måde vil du igen lære videre, hvordan det er at blive shaman. Du vil lære alt, jeg siger. Fortællingerne, som du vil lære, *vil* du lære.“

Og så begyndte alligatoren at undervise endnu en gang, og den unge mand lavede igen de her knuder, en form for hans noter. Og alligatoren begyndte at synge og alt, hvad en shaman kan bruge. Han begyndte med begyndelse og indtil slutningen. Men der var ikke nok tid til at afslutte, og han blev nødt til

at gøre det [igen] den følgende nat. Når daggryet bryder frem, kan hverken det hovedformede væsen eller alligatoren blive. Så sagde det hovedformede væsen: „Hør min søn, dagen gryer. Er det ikke bedre, hvis du kommer tilbage igen for at lære mere, for at afslutte din læring?“

Den unge mand var enig, og det hovedformede væsen talte igen. „Tag afsted, men fortæl ikke nogen [noget]. Tag tilbage, og så inviterer du en ven eller måske to venner, og tag dem med hertil, for at alligatoren kan blive færdig med at undervise dig.“ Det hovedformede væsen gav den unge mand snoren med knuder for musikken og for helbredelsesbønnerne. „Se her, tag den her med dig. Når du ankommer til din landsby, så brænd snoren med knuder, og drik det så. Så vil du vide alting, som du har lært. Du vil vide det, du vil allerede have lært det.“

Den unge mand tog snoren. Og han gjorde alt, hvad det hovedformede væsen havde fortalt ham, brændte snoren og drak asken. Nu havde han lært alt, han havde hørt, men det skete ikke så hurtigt. Så valgte den unge mand to af sine venner og fortalte dem om, hvad han havde oplevet, og hans venner syntes om det. „Lad os tage derhen for at lære,“ inviterede den unge mand sine venner med sig. De fortalte deres mødre, at de ville tage på jagt langt væk og blive i skoven natten over og først komme tilbage i overmorgen.

Så tog de af sted, alting var blevet forberedt. Den unge mand, som først kom derhen, tog de to andre med til foden af det høje bjerg. „Det er her,“ sagde han, og de lavede en lejr og lavede et lille hus og ventede der på, at natten skulle komme.

Mørket faldt på, og så kom støjen, *duludum duludum*, fra det hovedformede væsen, der ramte det høje bjergs stenede side. På det samme sted, hvor det stoppede før, i mørket, stoppede det hovedformede væsen og sagde: „Se mit barnebarn, du er ankommet. Det er godt. Lad os fortsætte undervisningen.“

„Der er flere mennesker med mig, to personer,“ sagde den unge mand.

„Det er godt. Så vil de også lære, sammen med dig.“

Så begyndte delen med information om shamanerne for at afslutte det, men de havde brug for endnu en nat for at nå det, for der var mange ting at fortælle om. Hen mod slutningen sagde alligatoren: „Se her, for at være en shaman er det sådan her. For at træne [til at blive] en shaman, må du ikke drikke noget, ikke spise noget, kun ryge cigaretter, det vil være din næring. For hvis ikke du adlyder instruktionen, som jeg fortæller dig, vil du ikke lære det. Ydermere vil du også blive syg. Du har brug for denne instruktion, for at du kan vide det *godt*, for at du kan *lære* det godt.“

„Det er fint. Hvad er det, jeg skal gøre?“

„Hvis du er gift, må du ikke lade dig blive set af din kone i nogen tid, mens du uddanner dig til at blive en shaman. Du skal holde dig på afstand af din kone i no-

gen tid under din træning for at blive en shaman, for det kan skade dig eller gøre, at du ikke vil lære shamanisme. Så du bliver nødt til at være fuldstændig isoleret fra din kone. For at blive uddannet som shaman må du ikke spise det og det, du må ikke gøre sådan og sådan, du skal adlyde alting, som jeg fortæller dig. Hvis du ikke gør, kan det skade dig, eller du vil ikke lære det lige med det samme.“

Den unge mand opfyldte det hele, han hørte alt.

„Du vil have en person med dig, efter du er blevet en shaman, men det er ikke en person, det er en ånd, der vil være med dig, men end ikke *du* vil være i stand til at se den som en person, du vil kun se den som en slags skygge. Du vil se dette [skyggen], men andre mennesker vil ikke se denne ånd, kun jer, der er shamaner. Hver af jer vil have en ånd, der vil arbejde med jer, der vil helbrede sygdomme med jer, og ud over det er der andre ånder, onde ånder. Du vil ikke kunne være med disse onde ånder, fordi med de onde ånder vil *du* kunne gøre skade mod dine slægtninge; dig! Så du skal kun være med den gode ånd, der kan hjælpe andre mennesker med at blive raske eller kurere syge mennesker. Ud over det er der mange ting, som shamanen selv kan gøre, men hvis du overdrager alle dine redskaber til den onde ånd, vil du også blive ond. Du kan kun give dem [redskaberne] til den gode ånd, der kan hjælpe dig med at gøre godt for andre mennesker.“

Alligatoren snakkede og fortalte mange ting til de unge mænd og afsluttede: „Det er det. Så nu vil I tage af sted, I har lært [det]. Jeg vil endnu en gang give jer denne snor med knuder for alting, for hver eneste læring, som I har hørt. Jeg vil overdrage det til jer.“ Dagen gryede igen, og alligatoren gav alting til de unge mænd. „I er klar. Ikke mere [læring].“

Så var det slut, de tre havde lært om shamanisme fra alligatoren, det hovedformede væsen havde allerede afsluttet sin undervisning med den første unge mand den første nat, og denne læring havde han allerede givet videre til sine venner. Det hovedformede væsen talte til de unge mænd.

„I vil tage tilbage, men sig ikke noget lige med det samme. Snak lidt efter lidt, tal med mennesker, som I stoler på, med ældre, og fortæl dem dette: ‘Se her, der er den her ting, denne læring, som vi kan lære [videre].’ Fortæl dette til jeres slægtninge. I vil begynde, og I vil lære alle menneskene, hvad I har lært.“

De unge mænd var begejstrede og lærte fra knuderne, med hvem de gjorde den samme ting, snoren med knuder, [de] brændte den og drak det [asken] og blev eksperter i læring. De lærte shamanisme, de lærte musik, de lærte alt, hvad de var blevet fortalt, alt, hvad de var blevet lært. Og fra da af fortsatte det. De underviste andre mennesker, uddannede shamaner, lavede musik, og så blev musik og shamanisme født.

Ikke kun de yngre generationer fik altså fortalt historier, det gjorde jeg som antropolog også. Nogle gange på min egen opfordring, andre gange blev de bragt på banen af folk selv, ligesom Joaquim gjorde. Det var historier som denne, der ifølge Joaquim og andre både yngre og ældre katxuyanaer var vigtige at videregive. Men hvad kunne en gammel myte om et hovedformet væsen, en talende alligator og aske, der bliver drukket, have af betydning for de unge mennesker i nutiden? Der var mange forskellige myter blandt katxuyanafolket. Nogle foregik på specifikke steder, nogle handlede om bestemte landsbyers historie eller om, hvordan naturfænomener var opstået, og andre igen fortalte om, hvordan katxuyanafolkets forfædre var kommet i besiddelse af bestemte genstande eller praksisser. Ovenstående historie om musik og shamanisme hører til i den sidste kategori.

Noget af det, der kendetegner de indfødte folk i denne del af Sydamerika, er tilegnelsen af kulturelle elementer fra såkaldt „andre“ (de Souza 2010:164, 174; Gallois 2007:97-98, 2005a). „Andre“ kan være både indfødte og ikke-indfødte mennesker, dyr samt ikke-menneskelige væsner såsom Yuhutpoimo (Athias 2016:197; Gallois 2005b:21; Turner 1991:293). Denne historie er altså med til at genfortælle katxuyanaernes relationer til andre skabninger, og hvordan de kontinuerligt har lært, fået, røvet eller på andre måder tilegnet sig viden, genstande og praksisser fra disse skabninger. I dag lærer man måske ikke så meget fra væsner som Yuhutpoimo, men snarere fra den ikke-indfødte brasilianske befolkning, men tilgangen til „andre“ er den samme. Det vigtige er at tilegne sig og inkorporere elementer fra „andre“ i katxuyanafolkets viden og levevis. På den måde er myter som denne en del af deres forståelse af dem selv, deres kultur og deres relationer til omverdenen både i fortiden og nutiden.

Litteratur

- Athias, Renato
2016 *Objetos indígenas vivos em museus. Temas e problemas sobre a patrimonialização.*
In: M.F. Lima, R. Abreu & R. Athias (eds): *Museus e atores sociais. Perspectivas antropológicas.* Pp. 189-211. Recife: Editora Universitária UFPE.
- Kieffer-Døssing, Astrid
2022 *Becoming Katxuyana again. Roles and Understandings of Heritage in the Return Process of the Katxuyana People (Pará, Brazil).* Ph.d.-afhandling. Aarhus: Aarhus Universitet.
- Gallois, Dominique Tilkin (ed.)
2005a *Redes de relações nas Guianas.* São Paulo: Associação Histórico e Artístico Nacional.
2005b *Introdução. Percursos de uma pesquisa temática.* In: D.T. Gallois (ed.): *Redes de relações nas Guianas.* Pp. 7-22. São Paulo: Associação Histórico e Artístico Nacional.

- Gallois, Dominique Tilkin
2007 Materializano sabers imateriais. Experiências indígenas na Amazônia Oriental. *Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI, Brasília* 4(2):96-116.
- de Souza, Marcela Stockler Coelho
2010 A cultura invisível. Conhecimento indígena e patrimônio imaterial. *Anuário Antropológico* 1:149-74. DOI: 10.4000/aa.813.
- Turner, Terence
1991 Representing, Resisting, Rethinking. Historical Transformations of Kayapo Culture and Anthropological Consciousness. In: G.W. Stocking Jr (ed.): *Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. Pp. 285-23. Madison & London: The University of Wisconsin Press.



KOHUDEN, KANA'ANS BØRN OG SKRIFTEN PÅ SOMMERFUGLEVINGERNE

Om europæerens komparative mytologi¹

MICHAEL HARBSMEIER

De koloniseredes opfattelser af kolonisatorerne er så mange og forskellige, at man bliver tvunget ud i skamløst umådeholdne generaliseringer for at kunne tale om dem. Dette komparative essay kommer kloden rundt ved at se på, hvordan legender fra antikken, fortællinger fra Det Gamle Testamente og sydamerikanske myter har spillet sammen i en slags kakofonisk symfoni over, hvad den hvide mand og skriften har bragt med sig. Det meste af materialet stammer fra tre antropologer: nyligt afdøde Fritz Kramer, der i opvarmningen til sin analyse af afrikanske besættelsesritualer (Kramer 1986) har præsenteret en række afrikanske myter, og Claude Lévi-Strauss, der i en forlængelse af sine mytologiske studier (Lévi-Strauss 1991) også har set nærmere på sydamerikanske fortællinger om europæeren, samt endelig nulevende Pierre Déléage. I sit forsøg på en omvendt antropologi (Déléage 2017) er han gået meget grundigere til værks med analysen af skriftens magiske betydning for skiftløse samfund, end der er plads til i det følgende.

Vergil hos javaneserne

Historien om, hvordan portugiserne, hollænderne eller repræsentanter for andre europæiske nationer først fik lov til at indtage et stykke jord på størrelse med huden af en ko eller nogle gange en hest, men derefter skar huden i hårtynde strimler for med held at gøre krav på de langt større arealer, der afgrænsedes af disse strimler, nåede en forbavsende stor udbredelse i århundrederne fra det 16. til 18. Hos javaneserne tjener legenden til at forklare hollændernes indtagelse af byen Djakarta, der fra 1619 under navnet Batavia blev hovedsæde for det verdensomspændende hollandske handelskompagni. Som man hører om det i et singhalesisk krigsdigt, lykkedes det på samme måde portugiserne at erobre

deres fæstning i nærheden af Colombo på Sri Lanka i 1518. I en række malaysiske tekstoverleveringer forklarer den samme legende portugisernes erobring af handelsstationen Melaka, og havnebyen Diu i Gujarat i Indien blev ifølge lokale såvel som europæiske historikere ligeledes overtaget af portugiserne på denne måde af sultan Bahadur, mens Manila på Filippinerne ifølge kinesiske kilder på samme måde kom på spanske hænder i 1574, ganske som det lykkedes hollænderne at slå sig ned i både Taiwan i 1623, ved Kap det Gode Håb i 1652 og i Pennsylvania så sent som i 1819 (Reid 1994:290-91; Newman 2017; Subrahmanyam 2017:296-7). Men legenden kendes derudover også fra europæisk middelalder, for eksempel om byen Moskvas grundlæggelse, tyskerne erobring af Riga eller katedralkirken ved Sarajevo (Frazer 1888; Köhler 1900:319-21).

Legenden om erhvervelsen af jordbesiddelser på størrelse med huden af en ko, en okse, en hest eller blot et tæppe, der derefter skæres i strimler for at dække over et langt større areal, går i sidste ende tilbage til en og samme antikke kilde, nemlig Vergils beretning om Didos erhvervelse af byen Kartago fra Libyens konge, som er det tidligste skriftlige vidnesbyrd, vi kender.² Ad uransagelige veje har legenden så nået at brede sig til lokale traditioner i både Syd- og Sydøstasien, Kap det Gode Håb og faktisk også Nordamerika, men tilsyneladende er den ikke kommet til Afrika og den nye verdens sydlige halvdel.

Legenden om kohuden fortælles af både dem, der vandt ved transaktionen, og af dem, det gik ud over. I begge tilfælde forklares de eksisterende magt- og ejendomsforhold ud fra et hændelsesforløb, der gennem snyd, list og bedrag vender symmetrisk gensidighed og reciprocitet til det modsatte, til et asymmetrisk og hierarkisk forhold. Forklaringen på legendens forbavsende store udbredelse skal givetvis først og fremmest søges i dens elementære, nærmest arketyperiske forenkling eller skematisering af komplekse historiske hændelsesforløb. Men det har sikkert også hjulpet, at legenderne genopretter en slags symmetri og balance, ved at den ene part må erkende at have været naiv, mens den anden indrømmer at have snydt. Den listige handel er et brud på de basale regler om reciprocitet og gensidighed, men den genopretter og bekræfter på samme tid disse regler, ved at begge parter – med varierende grader af skam eller stolthed – alligevel ender med at anerkende resultatet.

I et singhalesisk krigsdigt fra slutningen af det 17. århundrede hedder det således, at portugiserne, da de ankom til Sri Lanka med deres skibe fra Ghoa i 1518, blev budt velkommen af selve kongen, Bhuvanekaba, som efter at have fået forevist portugisernes mange værdifulde varer og genstande gik med til at overlade dem en grund på en kohuds størrelse for derfra at drive deres handel. Da portugiserne derefter skar huden i hårtynde strimler, byggede de straks en fæstning så stor som et kongeslot for derfra at overtage landet (Newman 2017:14-15).

Andrew Newman, som er den, der senest har set nærmere på hele serien af eksempler (ibid.), er nået til den konklusion, at det er de portugisiske, spanske og hollandske kolonisatorer og erobrere, der bragte legenden med sig til der, hvor de slog sig ned i det 16. og 17. århundrede, mens deres engelske, franske og andre europæiske efterfølgere ikke længere var lige så velfunderede i den klassiske latinske overlevering. I det følgende skal det til gengæld ikke dreje sig om at følge legendens udbredelse, men tværtimod at se den i sammenhæng og sammenligning med nogle af de mange andre myter og legender, de europæiske kolonisatorer blev mødt af og bragte med sig.

Legenden om kohuden i dens mange variationer udgør kun en forsvindende brøkdel af de endeløst mange forskellige overvejende kun mundtligt overleverede myter, legender og fortællinger, som har ledsaget europæernes færd og erobringer i resten af verden siden middelalderen. Ikke kun portugisernes, spaniernes og hollændernes, men også franskmændenes, englændernes, danskernes og andre europæeres ankomst og tilstedeværelse, deres handelsstationer, fæstninger og bosættelser kloden over har siden Columbus og Vasco da Gama givetvis fundet et utal af forskellige lokale kommentarer og forklaringer. Fortællingerne om kohuden som måleinstrument har forbavsende tit været iblandt dem.

Legenderne om kohuden og de mange andre sagn og myter om den hvide mand, som den i det følgende skal sammenlignes med, er kun vidnesbyrd om en genremæssigt afgrænset serie af udsagn om europæerne, der i andre sammenhænge, situationer og genrer givetvis er blevet omtalt, vurderet, beskrevet og analyseret på et utal af andre måder. At rette opmærksomheden på netop myter, sagn og legender gør det muligt at sammenligne ellers nok så forskellige traditioner og overleveringer. Prisen for at kunne sammenligne er til gengæld, at konteksten for hver enkelt af disse fortællinger træder tilsvarende i baggrunden. Etnohistoriske mikrostudier er med deres kontekstualisering givetvis langt bedre egnet til at blive klogere på „hvordan de indfødte tænker“ end sammenlignende studier af myter og legender fra en lang række ellers usammenlignelige kulturer og traditioner. Sammenligninger kan til gengæld kaste et bredere lys over ligheder og forskelle i overlevering af mere sejlivede billeder og forestillinger om europæerne blandt deres mere eller mindre ufrivillige oversøiske værtsfolk.

Når man – selvom det i betragtning af kildernes mængde og spredning næsten er umuligt – prøver at danne sig et overblik over de sagn og myter, der på samme måde som legenderne efter Vergils forbillede giver forklaringer på europæernes tilstedeværelse, indflydelse, evner og besiddelser, bliver man hurtigt klar over, at netop dette tema i de kendte mytologiske traditioner kun spiller en ganske underordnet og nærmest tilfældig rolle. Reglen er både i de afrikanske myter, som Fritz Kramer har analyseret, og i den amerikanske mytologi, som

Claude Lévi-Strauss har beskæftiget sig med, at europæeren og den hvide mand i nogle få tilfælde blot indtager den rolle og position, der ellers udfyldes af andre fremmede og udefrakommende, det vil sige af andre, allerede velkendte, mere eller mindre menneskelige væsener. Både i de afrikanske og i de amerikanske mytologier har europæeren med andre ord altid været til stede i forvejen.

Kana'ans børn

Temaet for de indoeuropæiske (og sydøstasiatiske og nordamerikanske) legender om kohuden kan siges at være forholdet mellem den ene parts list og den anden parts uskyld, mellem den ene parts opfindsomhed og den anden parts troskyldighed. I de fleste afrikanske myter om fremmede, og herunder også europæerne, er det ikke list og opfindsomhed, der står over for uskyld og troskyldighed; det er derimod skyld og uskyld, fejlbarlighed og ufejlbarlighed, der konfronterer hinanden i nok så mange variationer.

En af de afrikanske myter om afrikanernes og de fremmede araberes oprindelse går tilbage til Det Gamle Testamente og historien om Noahs sønnesøn Kana'an, der pådrager sig Noahs forbandelse efter at have set hans nøgenhed, da Noah er gået drukken til sengs.³ Noahs befaling og forbandelse, at hans yngste søn Kams søn Kana'an og alle hans efterkommere for bestandigt skulle være slaver til efterkommerne af hans fars brødre, der med bortvendte øjne havde tildækket deres berusede fader, er gennem araberne blevet udbredt i Afrika. Her har den blandt andet hos hausærne fungeret som charter for relationerne mellem Kana'ans og Hams sorte efterkommere på den ene side over for de arabiske efterkommere af de øvrige brødre på den anden (efter Kramer 1987:31-2).

Men det er langt fra kun i denne myte, at nogle afrikanere vedkender og påtager sig deres forfædres skyld for derigennem at forklare deres afhængighed og underlegenhed over for de fremmede, der dermed omvendt fremstår som uskyldige. Hos for eksempel både nuerne og deres nabofolk dinkaerne fortælles der en historie om, hvordan Gud i tidernes morgen lovede dinkaerne en ko og nuerne en kalv. En af dinkaerne opsøgte Herren om natten, gav sig gennem sin stemme til kende som nuer og fik på denne måde den lovede kalv. Da Gud næste dag opdagede dette bedrag, vakte det hans vrede, så han befalede nuerne til dagens ende at stjæle dinkaernes kvæg. Myten fortælles som sagt både blandt dinkaerne, der råder over de bedste græsningsarealer, og hos nuerne, der er de bedste krigere. Dinkaerne affinder sig med nuernes vedvarende overgreb ved at vedkende sig deres forfædres forbrydelse, mens nuerne bruger samme myte til at retfærdiggøre deres vedvarende tyvetogter (efter Kramer 1987:31).

Ligesom i en række andre myter om forholdet mellem indbyrdes fremmede og forskellige folk i Afrika bekender dinkaerne og hausauerne sig i disse fortællinger til den skyld, som de igennem deres forfædre har pådraget sig. Det samme gør sig i allerhøjeste grad også gældende for de hundredvis af de myter om afrikanernes og de hvide europæeres oprindelse, der i takt med koloniseringen er blevet optegnet af europæiske iagttagere. Mange af disse fortællinger synes at passe så overordentlig godt til datidens europæiske forestillinger og forventninger om afrikanernes „fatalistiske selvforagt og tilsvarende beundring for fremmed magt og rigdom“ (op.cit.32), at det i dag falder svært at afvise mistanken om, at netop disse myter er udtryk for europæernes fantasier snarere end afrikanske. Men selvom denne mistanke langt fra kan afvises i alle tilfælde, er der ifølge Fritz Kramer, hvis analyse af de afrikanske myter i det hele taget ligger til grund for den her foreliggende fremstilling, i hvert fald én vægtig grund til at fastholde deres autenticitet: De afspejler i deres struktur nemlig også en lang række andre afrikanske myter, der i sig selv intet har med europæerne at gøre.

Fritz Kramer skelner mellem tre grupper af afrikanske myter om europæerne. I den første gruppe er det modsætningsforholdet mellem sønnen og faderen, der står i forgrunden, som når for eksempel shillukerne fortæller om, hvordan Jwok eller Gud indkalder menneskene, så de kan fremføre deres klager. De hvide viser sig tilfredse og gør ingen indvendinger, men de sorte beklager sig over, at de, selvom de har nok jord, græs og vand, ikke råder over mælk og øl i overflod. De hvide havde gemt deres kvæg i nærheden af ægypternes hytter, men ægypterne sørgede for, at de sorte fik mulighed for at stjæle de hvides kvæg. Da Jwok stiller de sorte til regnskab, har de intet at sige til deres forsvar, og derfor ender det med, at Jwok sender de sorte tilbage til de ufrugtbare jorde, de kom fra, for til gengæld at lade ægypterne indtage mere frugtbare egne og give den største velstand og rigdom til de hvide europæere. Ganske som i dinkaernes fortællinger om forfædrenes bedrageriske fejlbarlighed er modparten, ægypterne og de hvide altså, i denne myte ganske sagesløse, og netop derved ender de i en mere fordelagtig position end den, fortælleren og hans folk befinder sig i.

Et godt eksempel på den anden gruppe af myter, der lige så meget handler om forholdet mellem de dødelige og de udødelige, som den handler om forholdet mellem de sorte og de hvide, kendes fra eweernes fortælling om dengang, Gud lod et hvidt og et sort par mennesker vælge mellem forskellige kurve af skjulte goder og gaver, som han lod hænge i en snor ned fra himlen. De grådige sorte valgte først og tog den største og mest lovende kurv, så resultatet blev, at det er de hvide, der sidder med bogen, mens eweerne må klare sig med bue og pil, en hakke, lidt bomuld og guldstøv til at drive handel med. Samme motiv går igen i en ashantifortælling, hvor sorte og hvide skal vælge mellem to kalabasser. Den,

som de sorte vælger, indeholder jern, en smule guld og andre metaller; den, der bliver til overs til de hvide, rummer et stykke papir, altså symbolet på det værktøj, der sikrer de hvide magthaveres overherredømme over de sorte (op.cit.33).

Et sidste eksempel fra denne gruppe stammer fra dinkaernes og nuernes sydlige naboer, lotuhofolket, hvor det fortælles, hvordan Gud, Ajok, skabte en kvinde, der fødte et rødt og et sort menneskepar svarende til henholdsvis araberne og europæerne på den ene side og på den anden side lotuhoernes og de øvrige sortes stamfædre. Da Ajok arrangerer et væddeløb imellem dem, vinder de sorte og vælger skjoldet som præmie, hvorved den anden præmie, nemlig geværet, geråder i de rødes evige eje, de røde, som Ajok ydermere giver i opdrag, at tage de sorte til slaver (op.cit.36). Afgørende for alle disse myter er den omstændighed, at det er fortællernes forfædre, der på den ene eller den anden måde træffer det afgørende og skæbnesvangre valg, hvorimod de andres lykke og rigdom er aldeles ufortjent. Samme motiv går igen i en lang række myter om dødelighedens oprindelse: Også her er det forfædrene, der på forskellig måde selv vælger døden og dødeligheden, hvorimod slangen eller andre udødelige væsener helt uforskyldt opnår deres udødelighed.

En tredje gruppe af myter om de sortes og de hvides oprindelse minder ligeledes om en række afrikanske myter, der snarere handler om forskellen mellem de dødelige og de andre, end den handler om den hvide mand. Ved at fremhæve egne forfædres menneskelige svagheder, deres tilbøjelighed til at sove over, være dovne og tage del i fester lægger de sig til gengæld endnu tættere op ad europæiske fordomme om afrikanerne. Gud skabte oprindeligt tre hvide mennesker, der som det første skulle aflægge en prøve, hedder det i et af eksemplerne fra denne sidste gruppe. Alle tre skulle krydse en flod for at hente en pakke fra den modsatte bred. Den første sprang uden omsvøb i det endnu helt klare vand for i sin pakke at finde en skrivefjer, noget papir og nogle bøger. Den anden begav sig noget mere ubehjælpsomt ud i det allerede mere grumsede vand, der gjorde ham gul. I hans pakke fandtes kun en hakke og andre haveredskaber. Den tredje tøvede endelig så meget, at vandet i mellemtiden var blevet endnu mere grumset, så han blev helt sort, og da han åbnede sin pakke, fandt han en pisk og en kæde af jern. Han vendte sig mod Gud for at bede om medlidenhed, hvorpå Gud forbarmede sig og lod hans håndflader og fodsåler forblive hvide (Duchâteau 1980:65). I et andet eksempel fra denne gruppe af myter var menneskene til at begynde med sorte. Men de skulle spredes, derfor skulle de vade gennem en flod for at blive vasket. Forfædrene til de hvide fulgte beskeden på stedet, så de nåede at vaske sig hvide. De sorte fortælleres forfædre havde hvilet sig først og sov endda over sig, så der kun var så lidt vand tilbage, at det ikke rakte til mere end fodsålerne og håndfladerne (op.cit.66).

Ikke mindst disse sidste eksempler, som Fritz Kramer har valgt ikke at citere, kan tages til indtægt for, at i hvert fald nogle af de afrikanske myter om de hvide europæere kunne tænkes at have en lige så europæisk oprindelse som Vergils beretning om Didos indtagelse af byen Kartago: Både de afrikanske myter om egen skyld og de andres, herunder europæernes, uskyld og ufejlbarlighed og legenderne om den listige handel af jorder mod huder kan blive og er blevet fortalt og viderekolporteret af både den ene og den anden, i nogle tilfælde dog mest den ene af sagens parter. Myterne fungerer ikke blot som charter for de indfødte, men, som eksemplet med kohuden og de sidstnævnte afrikanske myter viser, i lige så høj grad for deres efter nærmere omtanke jo lige så indfødte, omend måske noget mere berejste europæiske modpart.

Fritz Kramer ser en afgørende forskel, men også en slående lighed mellem afrikanske og europæiske forestillinger om „de fremmede“. I begge tilfælde er omdrejningspunktet det skylds- eller måske bedre fejlbarlighedsbegreb, der i de afrikanske myter er et vilkår, menneskene ikke kan andet end anerkende og affinde sig med, hvorimod den kristne historiefortælling om frelsen ser på skylden og fejlbarligheden som en synd og måske arvesynd, som det tværtimod i sidste ende handler om at overvinde eller blive udfriet af (Kramer 1987:30). Trods denne afgørende forskel minder de afrikanske myters begrebsliggørelse af „de andre“ på den anden side ganske meget om europæiske forestillinger om „den ædle vilde“, der jo også hævdes at befinde sig i en form for naturtilstand af uskyld og ufejlbarlighed (op.cit.39). Ganske som de afrikanske myter udviser også den europæiske tradition en tilbøjelighed til at fraskrive de andre de dødeliges almindelige egenskaber såsom evnen til at skelne det onde fra det gode og til at lyve.

Når skylden og fejlbarligheden, menneskelige tilbøjeligheder såsom snyd, dovenskab eller grådighed i nogle af de afrikanske myter alligevel ikke tilskrives fortællerens og hans publikums egne forfædre, men tværtimod de hvide fremmede, er forklaringen ifølge Fritz Kramer, at der er tale om senere variationer fra kolonitiden, som bærer præg af det kristne håb om forløsning og en moderne tro på, at den ufuldkomne og uretfærdige verden, der i de ældre myter accepteredes som givet og uforanderlig, skal laves om til det bedre (op.cit.38).

Et godt eksempel på, hvor vanskeligt det kan være at fastholde dette skel mellem ældre afrikanske og nyere, europæisk påvirkede versioner, er fortællingen fra det tidligere Kongo, der første gang blev optegnet allerede i 1685 (Duchâteau 1980:59). Den handler om de to brødre, Manicongo og Zonga, der af deres fader Gud bliver stillet på den prøve tidligt om morgenen at skulle bade i søen. Den yngste, Zonga, holder sig vågen hele natten og møder endnu før han negal op som den første, hvorimod hans storebror Manicongo holder fest natten

over og selvfølgelig kommer for sent. Zonga bliver hvid efter badet i søen, og da Manicongo når frem, er der, ganske som i nogle af de foregående fortællinger, kun vand til håndfladerne og fodsålerne. Som belønning er det derefter Zonga, der får lov at vælge først blandt de udbudte redskaber. Han tager papir, skrivefjer, kikkert, gevær og krudt, mens Manicongo må nøjes med det, der bliver til overs, med messing, armbånd, bue og pil. Herefter sender Gud Zonga ud over havet, mens Manicongo forvises til det indre af landet (op.cit.59).

Endnu vanskeligere er det at opretholde skellet mellem de afrikanske myter og angiveligt senere koloniale påvirkninger af de myter, hvor det efter bibelsk forbillede, nemlig historien om Jakob og Esau, afgjort er den hvide af brødrene, der gennem list og bedrag tilraner sig de rettigheder og privilegier, som retteligen tilkommer den sorte som den førstefødte. Hos swazi fortælles der således i en myte, der er blevet nedskrevet i begyndelsen af vores århundrede, om, hvordan den hvide tvilling forgæves forsøger at hindre sin sorte bror i at blive født først ved at holde ham fast i benet. Den tilkaldte far sørger til gengæld for, at den sorte tvilling fødes først. Da den gamle far bliver blind og skal til at dø, sender han sin førstefødte i skoven for at nedlægge et dyr til det sidste måltid. Under hans fravær slagter hans hvide bror et får for at byde faren det sidste måltid. Faren er mistænksom, men det lykkes alligevel den hvide af brødrene at tilrane sig den overmagt, som han og hans efterkommere har siddet inde med siden da (op.cit.62). I en anden version er det moren, der foretrækker den hvide søn frem for den sorte. Da den blinde far beder om et sidste måltid, er det den hvide søn, der bringer ham et får. Da faren vil give sin hvide søn en hakke til arv, bedrager moren ham ved i stedet at give en bog med anvisninger på, hvordan man kan skabe penge, skibe og en flyvemaskine. Således er det alligevel den sorte søn, der efter at være vendt hjem med sit jagtbytte må nøjes med hakken og nogle afgrøder (op.cit.63-4).

Når disse sidste eksempler på samme måde som sagnet om Noah har så tydelige gammeltestamentlige rødder, er det fristende at lade dem og dermed de mange myter, hvor de andres bedrageriske fejlbarlighed snarere end forfædrenes gør forskellen, være udtryk for en anden logik end den, der ifølge Fritz Kramer præger de afrikanske myter, som jo netop omvendt tematiserer egen skyld, dødelighed og fejlbarlighed over for de andres mangel på samme. Spørgsmålet er, efter hvilke kriterier og med hvilken ret og begrundelse man skulle kunne skelne de „ægte“ og „oprindelige“ afrikanske myter fra senere koloniale omformninger uden på forhånd at forudsætte det, som skulle bevises, nemlig at deres logik er forskellig.

List og bedrag indgår allerede i en af de første afrikanske myter, som Kramer citerer – fortællingen om dinkaen, der gav sig ud for at være nuer og derved

uretmæssigt fik foræret en kalv. Kramer fremhæver selv, at samme myte også fortæller af nuerne, der dermed legitimerer deres vedvarende togter mod dinkarnerne som retfærdig straf mod deres, altså de andres, oprindelige udåd. De angiveligt koloniale myter om europæernes list og bedrag hævdes derimod at følge en anden, en moderne og kristen logik, hvor skyld og fejlbarlighed bliver til den synd, fra hvilken der søges frelse. I virkeligheden kan begge eksempler snarere tjene et helt tredje formål, nemlig at understrege princippet om, at myterne om europæerne uanset deres europæiske, asiatiske eller afrikanske oprindelse faktisk altid fortæller af begge parter. Når selv de „ægte“ afrikanske myter i så stort omfang er blevet nedskrevet af europæere, er det jo da også et tegn på, at de ikke cirkulerede blandt afrikanere, men at de tværtimod også tjente som charter for relationerne mellem såvel de afrikanske fortællere og deres – måske nok ubudne, men alligevel deltagende (og nedskrivende) – europæiske gæster.

Skellet mellem de to kategorier af myter – legenderne a la Vergil om list og bedrag eller „mytologemet om uskyldstilstanden“ (således som Kramer kalder det i overskriften på det her refererede – og kritiserede – afsnit i sin afhandling om kunst og besættelse i Afrika) – kan og skal selvfølgelig opretholdes, men kun som en analytisk distinktion mellem mytologier, hvis historiske, regionale og kontinentale distribution og repræsentativitet og hvis status som indoeuropæiske, asiatiske, euroasiatiske, „ægte“ afrikanske eller koloniale mytologier afhænger af andet og mere end cirkelslutninger og spekulative formodninger.

Fritz Kramer anfører Hegels spekulationer om Afrika og oplysningstidens „ædle vilde“ som eneste europæiske modsvarighed til en postuleret „ægte“ afrikansk mytologi om egen fejlbarlighed og dødelighed over for de andres ufejlbarlige udødelighed. Hvis der skal gøres alvor af en sammenlignende mytologi om europæeren, er der i princippet ingen forskel mellem de myter og legender, som Afrikanere og Asiater og Europæere fortæller om sig selv, og de andre, hvad enten disse nu er Europæere, Asiater, Afrikanere eller omvendt. Tiden må nu være inde til at vende blikket mod den nye verden – og dermed mod Claude Lévi-Strauss og hans bud på en analytisk og strukturel, komparativ mytologi.

Lossen og skriften på sommerfuglevingerne

Nogle af de sydamerikanske lavlandsindianeres myter om den hvide mand minder forbavsende meget om de tilsvarende afrikanske. Hos barasana og deres nabostammer i det nordvestlige Amazonområde i Colombia fortæller det således, hvordan Waribi, „ham der rejste bort“, efter at have forberedt verden til sidst skabte de første mennesker. Menneskene ankom i maven på en anakonda og steg ud af vandet som rigtige mennesker, efter at slangen var nået til Vaupés-regio-

nens floder, barasanas hjemsted. Forfædrene til de forskellige indianske grupper blev født først, og til sidst slap forfaderen til de hvide ud af slangens mave. Da Waribi befalede dem alle at bade, var det til gengæld denne forfader, der først kom i vandet og forlod det rent og hvidvasket. Da de sortes forfædre derefter sprang i floden, var vandet blevet så snavset, at de blev farvet sorte. Indianernes forfædre var så bange for vandet, at de slet ikke kom til at bade. Waribi tilbød derefter menneskene et gevær, en bue og nogle rituelle prydenstande. Indianerne fik lov at vælge først og tog buen og prydenstandene og overlod dermed geværet til den hvide mand. Da de hvides forfader truede de andre med geværet, bortviste Waribi ham i retning mod øst og erklærede, at hans efterkommere skulle bruge krig for at opnå deres rigdom (Hugh-Jones 1988:143-4).⁴

Ganske som i Afrika forklares de hvides oprindelse også i mange indianske myter ved, at to brødre gennem et skæbnesvangert valg bytter status. Som sidstfødte skulle europæernes ophav være både yngre og underlegen, men gennem hans list og bedrag og/eller den andens dumhed vendes der om på dette forhold. Også mange lavlandsindianere forklarer altså deres lod og skæbne over for europæerne ud fra deres egne forfædres ansvar og skyld. Ved at undlade at vælge geværet fremfor bue og pil og ved at nægte at modtage dåb og vielse er det indianerne selv, der har valgt. Samme tema går i øvrigt igen „i en række andre barasanamyter, hvor forskellige dyrearter gennem deres egne handlinger går glip af muligheden for at blive mennesker eller mister deres oprindeligt menneskelige status“ (op.cit.:145). Og ganske som mange afrikanske myter afspejler også lavlandsindianernes fortællinger ofte en fatalistisk accept af den ringeagt, som europæerne har udsat indianerne for (op.cit.146).

Forskellene mellem de afrikanske og de indianske myter bliver noget tydeligere, når man ser på hele den cyklus, som for eksempel myten om Waribi indgår i hos barasana. Også i de dele af fortællingen, der går forud for den indledningsvis gengivne passage, berettes der om de hvides og indianernes oprindelse. Waribi, som ofte identificeres med Kristus og den kristne Gud, var, ifølge Stephen Hugh-Jones' sammenfatning:

... barn af en incestuøs forening mellem månen og hans søster Bederiyo. Som straf bliver pigen af sin far sendt op til himlen. Da hun senere højgravid vender tilbage til jorden, ankommer hun til jaguarernes, hendes fars slægtninges, hus. Jaguarernes mor prøver at gemme og beskytte sit oldebarn, men hun insisterer på at deltage i deres dans, så jaguarerne dræber hende. Jaguarernes mor bærer liget til vandet og tillader Waribi at redde pigen i vandet ud af morens krop. Waribi svømmer til sin oldefars hus, hvor han leger med børnene, der svømmer i vandet. Han fanger sommerfugle og tegner mønstre på deres vinger, hvilket er ensbetydende med oprindelsen til de hvide folks skrift. For at fange ham begraver børnene en ung pige i sandet og tisser i hendes skridt for at lokke sommerfuglene til og gemmer sig så.

Mens Waribi leger med sommerfuglene, fanger pigen ham mellem sine ben, og da han hidtil havde være en kropsløs ånd, bliver han nu født som et rigtigt barn. Waribi vokser med overnaturlig fart og ledsager senere sin oldefar på et besøg hos jaguarerne. Jaguarerne spiller fodbold med hans mors hoved, hvilket er oprindelsen til de hvide folks leg, og Waribi tager del i deres leg og sparker hovedet over en flod. Han bygger en bro af slanger forklædt som tove og knuder og sender jaguarerne efter bolden. På hans befaling opløser broen sig, og jaguarerne falder i vandet for at blive spist af piranhafisk. Selvom han havde mistet et ben, formår en af jaguarerne at komme over til den anden bred, og han bliver til forfaderen til de hvide folk og de fremmede indianere. Hans navn er Jerntapir eller Eetben, og det er gennem ham, at de hvide får deres jern, og han er forklaringen på, hvorfor der bor så mange amputerede i deres byer. Waribi gør Eetbens efterkommere stærke og grusomme og giver dem evnen til at frembringe alle slags håndværk, men han sender dem også langt østpå, hvor de ikke kan stifte så megen uro (parafraseret efter op.cit.142-3).

Identifikationen af de hvide med jaguarerne er ifølge Hugh-Jones i god overensstemmelse med de erfaringer, indianerne også ifølge deres historiske fortællinger har gjort med de magtfulde, morderiske og tyvagtige hvide. Men det, der skiller denne indianske myte fra de afrikanske eksempler, er først og fremmest det – i det allerede citerede uddrag af en i virkeligheden meget længere fortælling – store antal aktører, der i en hel serie af generationer og transformationer frembringer en lang række forskelle, både på et kosmologisk og en lang række andre niveauer. De hvide europæere og deres paraferalia, skriften og de mange amputerede i deres byer, fodboldspillet og deres forskellige håndværk, deres våben og grusomhed får hver især en plads i en kæde, der samtidig også omfatter himlen og jorden, månen og solen, sommerfuglene og mønstrene på deres vinger, piranhafisk og slanger og jaguarerne og deres indgifte slægtninge.

I stedet for hovedsageligt at skelne mellem skyld og uskyld, fejlbarlighed og ufejlbarlighed eller list og troskyldighed som begrundelse for skellet mellem indianerne, fjendtlige indianere og de hvide europæere synes de indianske myter snarere at bestræbe sig på hele tiden at udvide kredsen af involverede generationer, aktører og instanser for derigennem at lade det anderledes ved europæerne fremstå som blot endnu nogle udtryk for en langt mere omfattende anderledeshed, der i sidste instans gælder for universet som helhed. Både de afrikanske og de indianske myter gør de nyankomne europæere til aktører, der i virkeligheden har været der siden tidernes morgen. I de afrikanske myter synes det, som om selve det være menneske, at være fejlbarlig og skyldig forudsætter tilstedeværelsen af andre, som er fremmede på grund af deres uskyldighed og ufejlbarlighed. I mange af de indianske mytecykler er forskelligheden i sig selv forklaring nok, også på de forskelle, der findes mellem allierede og fjendtlige indianere og mellem indianere og hvide.

I både Sydamerikas lavland og i Afrika indtager de hvide ifølge både Stephen Hugh-Jones og Fritz Kramer en forbavsende beskeden og tilbagetrukket plads i myterne ved som regel blot at træde i stedet for andre fremmede væsener og instanser, en plads, der i andre versioner af samme myte eller andre beslægtede myter indtages af andre. Selvom Hugh-Jones gør eftertrykkeligt opmærksom på, at forklaringen på europæernes relative usynlighed i indianernes mytologi nok skal søges i, at de til gengæld omtales og beskrives overordentligt præcist og udførligt i deres historiske redegørelser eller dagligdags beretninger, er konklusionen den samme: Myterne gør de nyankomne til nogle, der i virkeligheden allerede har været der siden verdens begyndelse. Det er netop deri, myterne adskiller sig fra de historiske legender om kohuden, som vi startede med.

At der alligevel forekommer at være en klar forskel mellem myterne og legenderne om forfædrenes skyld og de andres list og bedrag i vores afrikanske eksempler på den ene side og de indianske myters insisteren på verdens og universets forskellighed i det hele taget på den anden, må formodes at have mere end én årsag. Mest nærliggende forekommer den antagelse, at det er myterne selv, der er forskellige, at den indianske mytologi i højere grad end dens afrikanske modstykke danner cykler og kæder af forskelligheder i stedet for at være udtryk for en om end kun implicit teori eller filosofi om den menneskelige forskelligheds oprindelse. En anden forklaring på, at de afrikanske myter forekommer at være mere i slægt med for eksempel Det Gamle Testamente end deres indianske modstykke, kunne tænkes at ligge i, at optegnelsen og indsamlingen af den mundtlige overlevering har fundet sted under vedholdende forskellige vilkår. Slaveopkøbere, eventyrrejsende, koloniale embedsmænd, missionærer og etnografer i Afrika har måske haft større indflydelse på, hvad de fik fortalt, end de forholdsvis færre specialister, der i en anden kombination af erhverv med en større vægt på det etnografiske udførte det tilsvarende arbejde blandt indianerne i lavlandet. Heller ikke en eventuel kombination af disse to typer af begrundelse kan dog skygge for en tredje årsag, nemlig følgende: Den indsats, Claude Lévi-Strauss har gjort med ikke blot systematisk at samle, men gennem sin særegne form for metode at analysere et så overordentlig stort antal myter, har næsten udelukkende fundet sted på basis af materiale fra den nye verden.

Det er næppe tilfældigt, at europæeren og den hvide mand ikke forekommer i nogen af de flere hundrede myter, som Claude Lévi-Strauss har analyseret i hvert enkelt af de fire bind, der tilsammen udgør hans *Mythologiques* (Lévi-Strauss 1964, 1967, 1968, 1971). Selvom alene den omstændighed, at myterne i det hele taget er blevet optegnet, lader formode, at de indianske bricoleurs (eller „fuskere“, som dette begreb hos Lévi-Strauss er blevet oversat til) må have haft europæeren og hans paraferalia til rådighed for deres vilde tankevirksomhed,

har Lévi-Strauss i sit mytologiske hovedværk valgt helt at se bort fra de historiske omstændigheder og kontaktsituationer omkring indsamlingen af det omfattende kildemateriale, som han gør til genstand for sin strukturelle analyse. Der er først i en mindre bog, *Lossens historie*, der ikke tilfældigt udkom i 1991, altså året før 500-året for, hvad Lévi-Strauss foretrækker at kalde overfaldet (*envahissement*) på Amerika, at han har beskæftiget sig med nogle af de myter, der omend kun perifert også hentyder til europæerne og de hvide.

Helt i overensstemmelse med både *Mythologiques* og for eksempel Fritz Kramers diskussion af de afrikanske myter om de fremmede er en af hovedpointerne i *Lossens historie*, at europæerne og de hvide for det første kun spiller en marginal og perifer rolle i myterne, og at deres tilsynekomst for det andet i alle tilfælde fremstilles som en på ingen måde uventet genkomst. De hvide har altså ifølge myterne i virkeligheden været der lige siden tidernes begyndelse. Men i *Lossens historie* går Lévi-Strauss endnu et skridt videre ved at hævde, at den nye verden gennem sine myter altid har kendt til en anden, måske ukendt, men i hvert fald anderledes halvdel af verden, hvorimod den gamle verdens mytologi skulle bygge på præcis det modsatte princip.

Argumentationen i *Lossens historie* følger det mønster, som også kendes fra Lévi-Strauss' øvrige mytologiske arbejder. Med afsæt i en tilsyneladende tilfældigt valgt myte, historien om vildkatten eller lossen, sådan som den fortælles hos nogle nordvestkystindianere, identificerer Lévi-Strauss en række motiver, som han derefter sporer i andre versioner af samme myte. Siden forfølger han endnu flere af deres forvandlinger gennem andre myter, fortalt af andre til at begynde med nært beslægtede, siden stadig mere fjerne indianergrupper. Lossens historie viser sig på denne måde at være blot én variation over en serie af motiver og temaer, der nogle gange med omvendte, andre gange med modsatte fortegn også ligger til grund for en lang række andre myter, som ud fra en overfladisk betragtning slet ikke har noget med hinanden at gøre; men for de Lévi-Strauss'ske strukturelle røntgenøjne danner de grupper og familier, der spænder helt fra den ene ende af kontinentet til den anden.

Det er ikke nødvendigt at gå i detaljer med hverken lossens eller de mange, mange andre myter, der inddrages, efterhånden som analysen skrider frem, for at kunne følge pointen i at introducere nogle af de myter, der også handler om de hvide og europæerne, på denne måde. Forskellen, afstanden, uligheden, adskillelsen eller modsætningsforholdet mellem de hvide og indianerne viser sig nemlig ikke kun i de enkelte myter, hvori de selv optræder. Igennem hele den analyserede serie af myter viser det sig at være blot endnu et led i en nærmest uendelig serie af differentieringer, som også indbefatter relationerne mellem for eksempel los og coyote, yngre og ældre, sol og måne, mand og kvinde, allieret

og fjende, ild og vand, blæst og tåge, himmel og jord, bror og søster. Europæerne og de hvide kommer på denne måde hverken til at fremstå som en undtagelse eller som en overraskelse, de er tværtimod blot endnu en bekræftelse af reglen om, at der i hele universet ikke findes noget eller nogen, som ikke også har eller kender sin modsætning og derfor er forskellig fra.

Det, som Lévi-Strauss gentagne gange kalder den nye verdens „åbenhed“ over for den Gamle, indianernes bevidsthed om kun at udgøre en del af, men ikke hele menneskeheden, kommer ifølge *Lossens historie* tydeligst til udtryk i, at den nye verdens mytologi synes at nære et andet syn på tvillingrelationen, ja, en anden tvillingefilosofi end den, der kommer til udtryk i afrikanske myter eller i den europæiske mytologi. End ikke tvillinger, end ikke de mest ensartede væsener, der findes, forekommer i den nye verdens mytologi som ens og identiske, men kun som forskellige og anderledes, adskilte og engagerede i ulighed og dominans, hierarki og dynamisk uligevægt over for hinanden, hævder Lévi-Strauss. End ikke det, som netop er kendt som identisk, unddrager sig i den nye verden den forskellighedens og anderledeshedens dynamiske logik, som har skabt plads for hvide europæere, allerede længe inden de ankom.

Ifølge Lévi-Strauss udviser den gamle verdens mytologi om tvillingetemaet en tendens til at favorisere „ekstreme løsninger“ ved at gøre dem enten ens og identiske eller til hinandens diametrale modsætninger. Den nye verden derimod „foretrækker mellemløsningerne, som godt nok ikke var ukendte i Europa“, men som kun den nye verden gjorde „til en slags kimceller“ for sine mytiske fortællinger (Lévi-Strauss 1991:302). En af disse mellemløsninger, de mange indianske myter, hvor den ene af tvillingerne overlister og bedrager den anden for derved at indstifte og videreføre fortælleforløbets dynamiske uligevægtstilstand (op.cit.306), kan tages som endnu et tegn på, at de indianske myter om europæerne faktisk er forskellige fra dem, der kendes fra den gamle verden, det vil sige hos Vergil og alle de andre, der genfortæller historien om kohuden. Her indfinder bedraget sig i forholdet mellem fremmede og hinanden ubekendte. Bedrag, snyd og listanvendelse skyldes i europæiske tvillingemyter som regel, hævder Lévi-Strauss, en tredje og fremmed parts mellemkomst (ibid.).

Vores hidtidige gennemgang har bragt os på sporet af tre forskellige måder at artikulere europæeren på. I fortællingerne efter Vergils forbillede er det den ene parts list og bedrag, der får den anden til at vedkende sig sin uskyldighed. I denne gruppe af legender og myter, der synes at have været udbredt over det meste af den eurasiske verden, men som sagt også forekommer i det nordlige Amerika, er en oprindelig reciprocitet blevet til asymmetri, ved at den ene af parterne vedgår sin troskyldighed, mod at den anden til gengæld vedstår list og bedrag.

I den anden, den afrikanske serie af myter, er der ligeledes tale om et brud på en oprindelig gensidighed ved at den ene part vedgår sin fejlbarlighed som årsag

til den andens derved ganske uforskyldte overlegenhed og overherredømme. De andres og fremmedes sagesløshed og ufejlbarlighed fungerer i denne serie af fortællinger som charter for egen menneskelighed. Heller ikke denne serie lader sig lokalisere utvetydigt. De klareste eksempler er måske nok af afrikansk oprindelse, men Det Gamle Testamente og europæiske missionærer forekommer at have haft en ikke uvæsentlig rolle i disse fortællingers vældige udbredelse.

I den nye verden synes det endelig, som om hverken list og bedrag over for troskyldighed og uskyld eller sagesløs ufejlbarlighed over for menneskelig fejlbarlighed og skyldighed har været ansvarlig for at bringe reciprocitetens og gensidighedens oprindelige orden ud af balance, men at balancen og symmetrien, identiteten og dens absolutte modsætning i det hele taget er en kosmisk umulighed. Myten om Waribi lægger, såvel som Lévi-Strauss' indkredsning af den nye verdens tvillingefilosofi, op til en tilsyneladende mere almen mytologisk pointe, nemlig at gensidighed og reciprocitet – binære oppositioner i det hele taget – ikke vidner om en i Lévi-Strauss'sk forstand kold, men en varm, en dialektisk artikulationsform, hvor selv søskende- og tvillingepar, selv de mest ensartede og identiske størrelser, kun kan træde i karakter ved at være lige så forskellige som solen og månen, vinden og tågen, slangen og fjerene, los og coyote.

Hermed er der introduceret tre nok så forskellige serier af myter og legender om europæeren i noget, der minder om en geografisk orden, begyndende med noget, der kunne minde om en – udvidet – indoeuropæisk kulturkreds, for derefter at fortsætte i Afrika og til sidst den nye verden. Hele vejen igennem, men med varierende styrke er fortællingerne om gensidighedens og reciprocitetens umulighed forsøgt fastholdt, og det brudte bytte har haft resonans hos såvel den ene som den anden af de involverede parter. Historien om kohuden, der skæres i en endeløs strimmel, bekendelserne om egen ansvarlighed for andres uforskyldte lyksalighed, allokeringen af de hvide europæere til – som umulig tvilling – at være en del af den kosmiske orden, har én ting til fælles: De er blevet fortalt af den ene, men oftest blevet skrevet ned af den anden af de involverede parter.

Både Fritz Kramer og Claude Lévi-Strauss har en tendens til at gøre „deres“ mytologier til vidnesbyrd om en filosofi og et verdensbillede, der ligger så langt fra, hvad de anser for at være europæernes selvforståelse, at de føler anledning til at gøre oplysningstidens „ædle vilde“, Hegels fantasier om Afrika eller i Lévi-Strauss' tilfælde Montaignes relativisme og skepticisme til den negative folie, der lader „de andre“ træde i relief som filosoffer. Ved at tage udgangspunkt i sagnet om Didos bedrageriske indtagelse af byen Kartago er der i den her foreliggende øvelse om europæerens komparative mytologi blevet gjort et forsøg på at udfolde et noget mere jordnært, omend stadigvæk sammenlignende perspektiv.

Samtlige hidtil anførte eksempler har én ting til fælles: De er blevet fremført af både den ene og den anden af de involverede parter. Måske kun mundtligt af den ene og skriftligt af den anden, men nogle gange både mundtligt og skriftligt af begge. Og det er netop denne omstændighed snarere end det fælles tema – den „hvide mand“ og „europæeren“, der er nøglen til deres sammenlignelighed. En ting har de her behandlede legender og myter nemlig til fælles: De beretter om et brud på gensidighed og reciprocitet, en fejl eller forstyrrelse i det, som ellers bare skulle have et bytte eller være en udveksling, for derudfra at forklare asymmetri og ulighed, hierarki og dominans, overherredømme og underlegenhed. I den første serie handler det om den ene parts bevidste list og bedrag, hvis effektivitet den anden ikke kan undgå at vedkende sig i erkendelse af egen uskyld og troskyldighed. I den anden serie af eksempler, den afrikanske (og gammeltestamentlige), er det omvendt egen skyldighed og fejlbarlighed, der modsvares af den anden parts sagesløse overmagt. Også i dette tilfælde er der intet til hinder for, at begge parter kan være med. I den tredje serie, den amerikanske, er det endelig den kosmiske orden, der står på spil, og selvom Lévi-Strauss, som vi har set, sætter al ære i at klandre modparten, altså europæerne, for at være ude af stand til at affinde sig med denne orden, er det jo alligevel ham selv og ikke mindst hans mange leverandører, de missionærer og etnografer, som han refererer til i sine fodnoter, der har nedfældet disse vidnesbyrd.

Skriftens magi

En fjerde og sidste serie af koloniale anekdoter, myter og legender handler om et motiv i de ujævne, forhindrede, asymmetriske og på andre måder prekäre former for udveksling og reciprocitet, som vi allerede er stødt på et par gange, og som spiller en afgørende rolle i en overvældende mangfoldighed af anekdoter og legender om „indfødtes“ relationer til europæerne og deres koloniale herrer over hele verden, nemlig Bogen og Skriften (Harbsmeier 1993). Fortællinger og beretninger om, hvordan repræsentanter for skriftløse kulturer har reageret på bogen og skriften og brugt den til magiske formål, findes overalt i de europæiske beskrivelser af resten af verden og udgør endnu en serie af anekdoter, legender og myter, som i modsætning til de foregående fordeler sig jævnt hen over alle kontinenter.

Ligesom vittigheden om den vistnok jyske analfabet, der i bestræbelsen på at bevare brevhemmeligheden beder postbuddet om at holde sig for ørerne, mens han, postbuddet altså, læser højt for modtageren, handler de fleste af disse anekdoter og historier om, hvordan „de vilde“ ikke kan få sig selv til at forstå og undrer sig over, „talens spejl“, det „talende papir“ eller „de snakkende blade“.

Beskrivelser af, hvordan den indfødte i et ubevogtet øjeblik tager bogen til ørerne for at aflure dens hemmelighed og derefter forklarer tavsheden med, at bogen måske sover eller kun vil åbenbare sig for europæere, forekommer i rejselitteraturen fra næsten alle verdensdele. Anekdoter om, hvordan buddet, der undervejs spiser af de brød, han er blevet sat til at transportere og imens gemmer den medfølgende regning under en sten eller stiller sig på den for derved at undgå, at det talende blad skal afsløre tyveriet, fortællinger om den indfødte, der nægter at gå med breve eller gennemborer dem med deres spyd for derved at hindre dem i pludseligt at tale eller råbe til ham på vejen, anekdoter, historier og fortællinger om, hvordan skriften og bogen i den indfødtes øjne i det hele taget besidder overnaturlige og magiske evner og kræfter, og beretninger om, hvordan profeter og shamaner på alskens måder gør brug af skriftens magiske og overnaturlige evner – alt det er en fast del af europæiske rejsendes og missionærers repertoire fra og med det 16. århundrede.⁵

Anekdoterne og myterne om europæerens skrift og skriftens overnaturlige og magiske evne til at indeholde, opbevare og viderebefordre ellers utilgængelige sandheder minder på mange måder om nok så mange andre beretninger om asymmetriske udvekslinger, som vi har set på i det foregående. Forskellen er til gengæld, at vi europæere heller ikke selv kan undgå at tillægge også vores skrift en evne til at sige sandheden, som vi dog er afskåret fra at kunne kalde for magisk.

Noter

1. Denne tekst er blevet til over et længere tidsrum. En kortere version er udkommet i et festskrift til Fritz Kramer i 2001 (Harbsmeier 2001). For et overblik over Fritz Kramers omfattende oeuvre, se Kramer (2005).
2. Vergil, Aeneis I 366-368. I Otto Steen Dues oversættelse: „Stedet, .../ købte de sig, den jord en oksehud kunne nå rundt om.“ [...Karthaginis arcem, / mercatique solum, ... taurino quantum possent circumdare tergo].
3. Gen. 9, 22.
4. Ud over den her citerede artikel er Stephen Hugh-Jones især kendt for sin klassiske monografi om de tukanotalende barasana (Hugh-Jones 1979).
5. Mange af disse anekdoter og fortællinger er blevet samlet af Lucien Lévy-Bruhl, der dermed mente at kunne underbygge sin teori om en primitiv, prælogisk mentalitet. Jeg har selv gået videre ved at inddrage yderligere materiale (Harbsmeier 1992), men det er Pierre Déléage der med kritisk afsæt i Levi-Strauss' *Leçon d'écriture* (som Jacques Derrida har gjort berømt i sin dekonstruktion i *De la Grammatologie*) har gjort alvor med en systematisk og overvældende veldokumenteret undersøgelse af skriftens funktion og betydning for de angiveligt skriftløse sydamerikanske indianere (Déléage 2017).

Litteratur

Déléage, Pierre

2017 Lettres mortes. Essai d'anthropologie inversée. Paris: Fayard.

Duchâteau, Armand

1980 Das Bild der Weißen in frühen afrikanischen Mythen und Legenden. I: G. Klingenheim et al. (eds): Die Europäisierung der Erde? Studien zur Einwirkung Europas auf die aussereuroäische Welt. Wien: Verlag für Geschichte und Politik.

Frazer, James G.

1888 Hidemeasured Lands. The Classical Review 2(10):322.

Harbsmeier, Michael

1992 Buch, Magie und koloniale Situation. Zur Anthropologie von Buch und Schrift. In: P.F. Ganz & M. Parkes (eds): Das Buch als magisches und Repräsentationsobjekt. Wolfenbüttel. Pp. 3-24.

2002 Das geht auf keine Kuhhaut! In: H. Behrend (ed.): Geist, Bild und Narr. Zu einer Ethnologie kultureller Konversionen. Festschrift für Fritz Kramer. Pp. 131-37. Berlin/Wien: Philo Verlag.

Hugh-Jones, Stephen

1979 The Palm and the Paleiades. Initiation and Cosmology in Northeast Amazonia. Cambridge: Cambridge University Press.

1988 The Gun and the Bow. Myths of White Men and Indians. L'Homme 106-7, XXVIII (2-3):138-55. DOI: 10.3406/hom.1988.368974.

Kramer, Fritz W.

1987 Der Rote Fes. Über Kunst und Besessenheit in Afrika. Frankfurt: Athenäum. (Oversat til: The Red Fez. On Art and Possession in Africa. 1993. London: Verso).

2005 Schriften zur Ethnologie. Frankfurt: Suhrkamp.

Köhler, Reinhold

1900 Sagen von Landerwerbung durch zerschnittene Häute In: R. Köhler: Kleinere Schriften. Zweiter Band. Zur erzählenden Dichtung des Mittelalters. Pp. 319-21. Berlin: Verlag von Emil Felber.

Lévi-Strauss, Claude

1991 Histoire de Lynx. Paris: Plon.

Newman, Andrew

2017 The Dido Story in Accounts of Early Modern European Imperialism. An Anthology. Department of English Faculty Publications 1. Stony Brook University.

Reid, Anthony

1994 Early Southeast Asian Categorizations of Europeans. In: S.B. Schwartz (ed.): Implicit Understandings. Observing, Reporting and Reflecting on the Encounters between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Period. Pp. 268-94. Cambridge: Cambridge University Press.

Schwartz, Stuart B. (ed.)

1994 Implicit Understandings. Observing, Reporting and Reflecting on the Encounters between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Period. Cambridge: Cambridge University Press.

Subrahmanyam, Sanjay

2017 Europe's India. Words, Peoples, Empires 1500-1800. Harvard: Harvard University Press.

ENQUETE

CHRISTIANIA – ET MYTISK STED?

JIESPER STRANDBJERG TRISTAN PEDERSEN

Christiania, også kendt som Fristaden Christiania, siges at være grundlagt den 26. september 1971, klokken 12.08.30, da en gruppe aktivister brød ind i en gammel kasernedel i København, der tidligere havde tilhørt det danske forsvar. Dette område blev hurtigt omdøbt til „Fristaden Christiania“, og det blev kaldt et socialt eksperiment, hvor myten om det frie samfund, hvor folk kunne leve uden for de traditionelle samfundsregler og strukturer, hurtigt blev skabt.

Overordnet set har myter spillet en central rolle i menneskets kulturelle og sociale udvikling. Myter er narrativer, der afspejler samfundets værdier, overbevisninger og historie. Som en autonom bydel i København er Christiania et unikt kulturelt og socialt eksperiment, der er rigt på fortællinger. I det følgende undersøges nogle af disse fortællinger i et myteperspektiv.

Christiania er danmarkskendt og kendt rundt omkring i verden som et alternativt samfund uden regler, turistmål og marked for hashhandel. Stort set alle danskere kender til Christiania, og de fleste har en mening om stedet. Men er det sandt, hvad der fortælles om den såkaldte fristad, som har eksisteret midt i København siden 1971? Noget er sandt, ja, andet er løgn. Så måske er der tale om myter – myter i betydningen falske forestillinger, myter i familie med skrøner. For eksempel når folk uden for Christiania igennem tiden har ment, at man ikke betaler skat og husleje, at få går i bad, at alle har hund og ryger hash, samt at Pusher Street ligger på Christiania, fordi alle christianitter ryger en masse hash. Sådanne myter kan bidrage til at skabe en mystik om stedet. Denne enquete er skrevet af en beboer, som har brugt sit beboerblik indefra på, hvad der er foregået igennem 19 år, men som samtidig har brugt sit mere distancerede antropologiske blik på, hvad der siges om Christiania udefra.

Skabelsesmyten

Helt central er selve skabelsesmyten. Skabelsesmyter er generelt set beslægtede med religiøse myter om verdens tilblivelse. Den officielle historie om Christianias tilblivelse er lidt af en eventyrfortælling om, hvordan medarbejdere fra den alternative avis „Hovedbladet“ iklædt militærtøj og rifler drog ind på det tidligere kaserneområde og døbte stedet Christiania og gav det sin fødselsdato. I artikler beskrev de det som et alternativt samfund, som folk kunne tilslutte sig og finde via buslinje 8. Herefter fortæller kampagtige billeder fra Christianshavns gader om plankeværket, der rambukkes. Det interessante er så, at nogle nulevende christianitter fortæller, at de boede på Christiania allerede i februar 1971, altså flere måneder før det, der blev den officielle fødselsdag i september. Her fortalte militærkasernens vagter også om lys i nogle af husene. Vi så vagterne, men vi talte ikke med dem, fortæller Kristian, som i dag bor i Multihuset. Navnet Christiania skulle være blevet til på et fællesmøde, hvor forskellige religiøse navne blev diskuteret ifølge en beboer, Peter, indtil en ung fyr skar igennem og kom op med Christiania som et ordspil med Christianshavn.

Officielt blev Christiania kendt og etableret, da den større gruppe unge beboere besatte den tidligere Bådsmandsstræde Kaserne, som Forsvarsministeriet havde rømmet og staten endnu ikke havde konkrete planer med. Besætterne (eller slumstormerne) erklærede området for en autonom fristad, hvilket skabte en situation med uoverensstemmelser med den gældende danske lovgivning. Christiania har derfor i årenes løb været genstand for forskellige juridiske og politiske afgørelser og en stadig delvis uafklaret status med juridiske gråzoner om ejendomsret, bygningslovgivning og handlen i Pusher Street.

Historien om Pusher Street er også en (omend lidt mindre kendt) skabelsesberetning. „Gaden“, som den omtales i daglig tale, har ikke ligget der altid. De unge, som indtog Christiania, var slumstormere og christianshavnerne. Den sidste gruppe var interesseret i legepladser til børnene, mens den første kom for at bo der – en broget flok af pushere/kriminelle, hjemløse og mere happy go lucky-hippier. I begyndelsen solgte pusherne hash ved hjørneindgangen og junk i Fredens Ark. Da det blev for overvældende med junkierne og de mere mondænt boende pushere i Fredens Ark, startede de mere aktivistiske pushere junkblokaden. Efter den var der diskussioner om, hvorvidt salg af softdrugs skulle være tilladt på Christiania. Nogle var for, andre imod. Det endte med, at man lavede to gule streger i hver ende af den gade, som i dag kendes som Pusher Street. „Her solgte vi hash fra lommerne og brugte alle penge samme dag,“ fortæller en af de gamle beboere, Ejner.

Christiania som myte og myter om Christiania

Måske er den allermest komplekse og kontroversielle myte i Christiania netop myten om Pusher Street. Den bidrager til at skabe et billede af stedet som et mytisk sted, en fristad uden regler, verdenskendt for sit hashmarked. Skabelsesberetningen om den ulovlige annektering og stedet, hvor man må ryge marihuana, bidrager begge til myten om Christiania som et fristed. Begge dele er også med til at skabe myter om Christiania som for eksempel den, at der ikke er nogen regler, og at alle christianitter ryger hash. Denne myte er modsat også med til at undertrykke en anden myte, nemlig den om, at alle er socialister, idet der jo tydeligvis også bor kapitalister (de kriminelle). Christiania er kendt for sin åbne handel med marihuana, en handel, der opererer i en juridisk gråzone. Hvem har ansvaret der? Christianias fællesmøde fralagde sig ansvaret i august 2023.

Myten om Pusher Street fortæller historien om, hvordan christianitterne har opretholdt en „zone af frihed“ midt i en verden af restriktioner og forbud. Denne myte har været et emne for debat og skabt spændinger med myndighederne. Men i den grad også spændinger internt, hvor nogle modvilligt har accepteret restriktionerne, og der er opstået nogle stærke modsætninger mellem aktivister og pushere – kategorier, som det er nærmest tabu at tale om, men som kan skabe skyttegrave på ethvert møde.

Myten om Christiania som fristad er en af de helt store fortællinger, der rækker ud over Danmarks grænser. Et fristed uden regler, hvor man må udfolde sig frit og ryge forbudte rusmidler. Men for dem, der kender det bedre, er det et sted med både faste og flydende normer og regler, hvor beboerne selv forvalter og løbende forhandler regler og samfund via en kompleks mødestruktur (Pedersen 2006).

Strukturalisten Lévi-Strauss ville muligvis have set på myten om Fristaden som en kompleks fortælling med symbolske elementer, og via fortolkning af interne myter og narrativer kunne han have forsøgt at afdække de underliggende strukturer, der er indlejret i beboernes historier og praksisser (Lévi-Strauss 2005). Ved at analysere Christianias symboler og deres relationer ville han måske afdække de dybere betydninger af myten Christiania. Her fungerer selvstyre og det kollektive liv som to gensidigt forstærkende elementer, der skaber en vision, både inden for og uden for Christiania, en vision om et alternativt samfund, hvor individuel frihed, fællesskab og selvbestemmelse er centrale værdier. Disse idéer har været afgørende for at opretholde myten om Christiania som et sted, der skiller sig ud fra konventionelle samfundsstrukturer. Den individuelle frihed og idéen om fællesskabet udgør et paradoks, som jeg vender tilbage til.

Der er mange beretninger om Christiania. Måske især fordi dette tidligere militære område har kunnet opstå og eksistere i et halvt århundrede som et sær-

ligt sted i byen og Danmark på trods af myndigheders til tider hårde pres. Christiania har været dødsdømt flere gange, for eksempel i 1976, hvor bulldozerne stod klar, mens christianitterne lavede festival, eller mellem 2004 og 2012, hvor christianitterne igen og igen sagde nej til regeringens udspil for en normalisering for til sidst at acceptere en fond. Med Anders Fogh som statsminister var Christiania og Pusher Street under voldsomt pres. Politiet foretog massearresteringer og patruljerede dagligt i Pusher Street, hvilket skabte utallige konfrontationer og medvirkede til, at gaden langsomt blev åbnet op for nye kriminelle, blandt andet bander som HA og Bandidos. De mere almindelige christianitter sagde gentagne gange nej tak til regeringens udspil om aftaler for at normalisere og lovliggøre Christiania. I takt med afvisningerne blev tilbuddene mere og mere generøse, og efter en lukkeuge, hvor beboerne gav sig selv fred fra alle gæsterne og turisterne, kiggede de hinanden dybt i øjnene, og via tre aftners fællesmøder sagde de ja til en aftale. Som kollektiv købte de den centrale del af Christiania (bymidten) for 74 millioner kroner og lejede den resterende del under en fond, som blev etableret i 2012. Det fjernede en del af det pres fra myndighederne, som havde eksisteret siden 1971. Presset var også blevet delvist oplødt med en aftale i 1989, som havde givet christianitterne en vis sikkerhed for, at de kunne blive. Det resulterede ifølge beboerne Emmerik og Alfred i, at christianitterne dengang investerede markant mere i at forbedre og vedligeholde deres boliger.

Der har været både pres og anerkendelse fra det omgivne samfund. Udefrakommende er generelt ret nysgerrige. Som christianit bliver man ofte mødt af en håndfuld spørgsmål, når folk finder ud af, at man bor der. Betaler I skat? Betaler I husleje? Alle har en forestilling og en holdning enten for eller imod. Enten får christianitter *street credit* og anerkendelse, eller de får misbilligelse og desavouering. Det med *street credit* er mest opstået i nyere tid. Før blev Christiania vist ofte set som en lusefabrik, erindrer christianiabarnet Claus, som er født og stadig bor på Christiania. Som barn oplevede han misbilligelsen i børnehaven og skolen. Da jeg selv flyttede ind i august 2004 (via mit specialefeltarbejde), blev jeg indimellem og især af jyder mødt med overraskede udsagn som: Du ligner da ikke sådan en. Har du hund? Går du i bad? Ryger du hash? Senest i weekenden påstod min gode ven gennem mere end 20 år hårdnakket, at jeg da selvfølgelig ryger hash, idet jeg bor på Christiania. Jeg har dog aldrig røget hash på Christiania.

Med bopæl på Christiania fremstår beboerne sjældent neutrale i de fleste danskeres øjne. Enten anerkendes de for at bo et spændende og mystisk sted, eller også anses de som megaunderlige, fordi de kan holde ud at bo der.

Myter, som udfordrer og afspejler overordnede samfundsværdier

Spørgsmålet er, om Christiania er et eksempel på et overordentligt nutidigt myteskabende fænomen, der kan lære os noget om, hvordan myter i almindelighed fungerer i nutiden. Denne enquete er skrevet med inspiration fra en bred definition af, hvad der kan omfattes af begrebet myte, hvad myter kan være. Myter behøver ikke at handle om guder og helte, myter kan også være fortællinger, som er løgn, men som kunne være sande (Bek-Pedersen 2022), eller myte kan bruges om skæve eller falske forestillinger om en sag eller et sted. Det sidste gælder i høj grad for Christiania.

Christiania har sin egen mytologiske visdom og udfordrer samtidig samfundets normer, hvilket kan høres på nogle danskeres misbilligelse og nogle politikeres ønske om normalisering. Men myterne om Christiania kunne også være genstand for at undersøge, hvordan myter om „Fristaden“ tjener til at legitimere det alternative samfunds eksistens og autonomi. Durkheim kunne argumentere for, at stedet både truer, men også fungerer som en social overtryksventil til samfundets magtstrukturer. Han kunne have spurgt, hvorfor dette samfund endnu ikke er imploderet, og måske svaret, at et sted som den såkaldte fristad er en slags ritualiseret ventil for kræfter, som ellers ville true samfundet og dets kerneværdier udenfor med social opløsning og meningsløshed, det, Durkheim omfattede med begrebet anomie. Nyere ritual- og performanceteorier (Sjørslev 2007) kunne argumentere for, at Christiania med sin mytologiske aura er et performativt sted, som både i sine bedste og værste sider fremviser aspekter af det danske samfund, således at turister og besøgende ser dette igennem en slags forstørrelsesglas.

Mary Douglas ville måske argumentere for, at symboler og myter hjælper med at skabe orden og mening i verden (Douglas 1966). Hun ville så undersøge, hvordan myter i Christiania bidrager til at skabe en alternativ samfundsfortælling og definere selve Christiania som *matter out of place*, men hun ville måske også studere, hvordan der eksisterer forskellige opfattelser af rent og urent på hver side af plankeværket og ud fra dette også forskellige moralske værdier. Nogle christianitter mener for eksempel, at det er vigtigst at have tid til sin familie og hinanden, og de ser karriere og hamsterhjul som samfundsskadeligt, ligefrem en sygdom i det danske samfund.

Hvis Victor Turner studerede Christiania gennem en myteanalytisk linse, ville han måske fokusere på ritualer som en måde at forstå samfundets struktur og forandringer på. Her ville han muligvis fascinere af, hvordan myter og rituelle handlinger i samfundet er forbundne, og hvordan de bruges til at markere overgangsfaser eller skabe samhørighed. Hans spørgsmål kunne være, om Christianias eksistens som et liminalt rum i samfundet kunne medvirke til at skabe en transformation i samfundet udenom (Turner 1969).

Et af spørgsmålene er, hvordan myterne om Christiania er blevet brugt til at skabe en alternativ samfundsfortælling både inden for og uden for Christiania. Fællesskab på den ene side og stor individuel frihed på den anden. Myten om Christiania indeholder et narrativ om, hvordan beboerne frigjorde sig fra konventionelle samfundsnormer og -strukturer og skabte deres egen virkelighed. Men gjorde de nu det? Nogle christianitter arbejder og er måske i hamsterhjulet ude i samfundet, mens de som mange andre beboere deltager i møder i fritiden. Yderligere har mange andre modtaget overførselsindkomster igennem tiden og er dermed del af samfundet. Normaliseringen har ikke kunnet undgås. Den har så småt været i gang hele tiden, og lige nu går det stærkt med flere og flere statslige regler. Alkoholbevillinger blev påkrævet med 1989-aftalen. Brandmyndigheder og fødevarerkontrol blev accepteret op gennem nullerne, mens beboerne blev registreret på individuelle adresser i 2009 (før boede alle på adressen Bådsmadsstræde 43). Med legaliseringen af Christiania som en juridisk legitim fond i 2012 rullede paragraffer og jura ind i bydelen, og de definerer i dag beboernes liv og rettigheder, hvilket betyder, at beboerne kan lægge sag an mod sig selv (det fællesskab, de er en del af), og lejeloven skal følges, for eksempel hvis nogen skal smides ud. Men det er stadig tilladt at køre på cykel uden lys, og det er beboerne, som bestemmer, hvor der skal plantes træer, og hvilke belægninger der skal være på vejene – hvis de altså kan blive indbyrdes enige. Uanset hvad bidrager narrativet om frigørelse til en fortælling om selvopdragelse og *empowerment*, hvor beboerne har taget kontrol over deres eget liv og samfund, og hvor de selv fastlægger – eller selv ønsker at fastlægge – regler og normer for minisamfundet uden ekstern indblanding. Denne myte skaber et billede af Christiania som et sted, hvor beboerne har opnået en form for uafhængighed, der adskiller dem fra det omgivende samfund. Stedets særstatus eksemplificeres via for eksempel forhandlinger med ministerier og formaliserede partnerskabsaftaler med kommunen (Københavns Kommune 2023).

Myterne om Christiania understreger vigtigheden af det kollektive liv og fællesskabet. Beboerne beskrives ofte som en tæt sammensvejset gruppe, der deler værdier og ressourcer. Dette fællesskab fremhæves som et alternativ til samfundet udenfor, en samfundsmodel, der prioriterer samarbejde, ligestilling og deling. Myter om Christiania indeholder også en fortælling om kulturel diversitet og eksperimenterende livsstile. Beboerne repræsenteres ofte som kunstnere, musikere, aktivister og frie kreative sjæle, der lever uden for samfundets normer. Internt virker myterne også som idéen om, at nogle forledes til at drømme mere end handle. Det skaber tilsammen et billede af Christiania som et sted, hvor forskellige mennesker trives og udforsker alternative måder at leve på. Men myterne om et harmonisk fællesskab på den ene side og stor indi-

viduel frihed på den anden udgør til sammen også et paradoksalt sammenflettet mytologisk felt, hvor sande og skæve eller falske forestillinger blander sig med hinanden.

Den sociale og kulturelle diversitet er både fællesskabets styrke og svaghed. Relationen mellem selvstyre og det kollektive liv i myten om Christiania er dybt forankret, og den rummer en sandhed. Selvstyret anses som en forudsætning for det kollektive liv, da det giver christianitterne mulighed for at organisere sig selv og træffe beslutninger kollektivt. Samtidig fremhæver det kollektive liv en idé om, at det er fællesskabet, der giver styrke til selvstyret. Fællesskabet er i sig selv en myte. Eksisterer det? Fællesskabet omtales igen og igen, og det manglende fællesskab lige så ofte. Fællesskabet kan på den måde ses som en intern myte om både styrke og svaghed, en myte, der skaber tvivl blandt beboerne.

Om nogle emner har enigheden været stor, blandt andet at politiet og staten udgør en fjende. Men den enighed er langsomt aftaget i takt med legaliseringen og fondsdannelsen i 2012. Samtidig har banderne holdt deres indtog, og volden i Pusher Street er eskaleret.

Beboerne synes at besidde en fælles vilje til at bevare og beskytte det kollektive liv, fordi det opleves som en nødvendig styrke og evne til at opretholde selvstyret. Måske giver myten styrke til denne fælles vilje?

Myten i og om Christiania er nemlig først og fremmest myten om det kollektive liv. Ifølge en fortælling, som både har mytologisk karakter og rummer en sandhed, lever beboerne i harmoni og deler ressourcer i et fællesskab uden private ejendomsrettigheder. Det kollektive ideal er en central del af Christianias identitet og tiltrækker folk, der søger en alternativ livsstil, og som bryder med samfundets konventioner. I Christiania er det den mytiske idealiserede forestilling om, hvordan dette samfund og selvstyre i den perfekte drømmeverden kunne fungere, hvis det ikke hele tiden var i risiko for at implodere på grund af social diversitet, modsatrettede værdier og interesser. Modstridende interesser kan for eksempel opstå, når det diskuteres, hvor stort et boligareal man som enkeltperson, par eller familie kan tillade sig at okkupere. Modsatrettede interesser findes også vedrørende spørgsmålet om, hvad der skal ske med Pusher Street.

Antropologer og samfundstænkere i den strukturfunktionalistiske tradition som Bronisław Malinowski eller Emile Durkheim ville måske se på myterne om Christiania ud fra det danske samfunds sammenhængskraft. Malinowski argumenterede for, at myter udfylder specifikke funktioner i samfundet såsom at forklare naturfænomener eller legitimere sociale normer. Myten er en livsvigtig ingrediens i den menneskelige civilisation, sagde han. Den er ikke en tom fortælling, men en hårdt arbejdende aktiv kraft, et pragmatisk kort over primitiv

tro og moralsk visdom (Malinowski 1984 [1926]). Malinowski talte om „primitiv tro“, men måske er den måde, myter virker på i et nutidigt samfund, ikke altid så anderledes. For Durkheim kunne myterne om Christiania måske forstås som dele af en kollektiv bevidsthed og en tro, som er „sand“, i den forstand at den opfylder samfundets behov for en eller anden form for vished og i religiøs forstand en del af en ontologi, der placerer mening i en afsondret (hellig) sfære og dermed giver dens „sandhed“ autoritet (Durkheim, 1966 [1912]:244; Kaufman-Osborn 1988:139).

Paradokser, der tjener forskellige formål

Myter er ikke statiske, de udvikler sig over tid i takt med samfundets forandringer. I Christiania har myterne om „Fristaden“ og det kollektive liv udviklet sig og tilpasset sig nye udfordringer og muligheder. Myten om Pusher Street er også i konstant forandring, da den reagerer på skiftende love og politikker. Men også den stigende vold og banderelaterede aktiviteter, delvist skabt via politiets konstante anholdelser og udskiftninger af handelspersonale. Det har skabt nye markedsmuligheder for udefrakommende „forretningsfolk“ med millionomsætninger i sigte.

I Christiania tjener myterne flere vigtige funktioner. For det første fungerer de som en social lim, der binder beboerne sammen og styrker deres følelse af fællesskab og identitet. For eksempel da fællesskabet smed junkierne ud under junkblokadene, eller da de lukkede hjørneindgangen. For det andet giver de et narrativ, der retfærdiggør Christianias eksistens og autonomi, selv når autonomien og selve eksistensen udfordres af myndighederne. Myterne fungerer inderst som et værn mod „den ydre verden“ og styrker samfundets samhørighed.

Myter er mere end bare historier. De er måder, hvorpå et samfund formidler sine dybeste overbevisninger og værdier. Myter giver mening til tilværelsen og hjælper med at definere, hvem vi er som samfund og individer. I Christiania har myter spillet en central rolle i at skabe og bevare det alternative samfunds identitet. Fristadens opståen er en myte i sig selv. Ifølge denne myte blev Christiania grundlagt som en autonom fristad i 1971, da beboerne besatte den nedlagte militærkaserne og erklærede den uafhængig af den danske stat. Dette er historisk set rigtigt nok, men den historiske kendsgerning har samtidig fået en mytisk karakter i genfortællingerne om den spontane handling og dem, der brød igennem hegnet. Billederne blev vist taget efterfølgende i en mere dramatisk ramme, hvor christianshavnerne rambukker plankeværket, mens folk kunne gå ind og ud lidt længere nede ad gaden. De billeder var med til at skabe myten om Christianias fødsel. Det minder om den ikoniske flagrejsning på Iwo Jima i Stillehavet

efter det store slag ved afslutningen af anden verdenskrig, hvor det siges, at det amerikanske flag blev genrejst på anmodning af fotografen. Måske foregik besættelsen af den nedlagte militærkaserne på Christianshavn lidt anderledes end med hop over hegnet og ind igennem sprækker. Måske mindre dramatisk, end myten fremstiller det. Det siger nogle beboere i hvert fald. Men Christianias fødsel er i sig selv blevet en myte, der har tjent som en kraftfuld fortælling om frihed og selvbestemmelse, og den har tiltrukket utallige kunstnere, aktivister og frihedselskere til området.

Christiania er et særdeles nutidigt sted. Spørgsmålet er, om det også er et mytisk sted. Om Christiania (ikke) er et godt bevis på, at myter konstant er i brug i samfundet. Myterne om Christiania er både sande og ikke helt sande. De modsiges alle af en mere sammensat virkelighed. Når myterne holdes op mod kølig analyse af de faktiske forhold, afslører de paradoks på paradoks. Men uanset graden af deres sandhedsværdi virker de. Christiania er på den måde et godt aktuelt eksempel på myters nutidige agens.

Litteratur

- Bek-Pedersen, Karen
2022 Myter. Tænkepause 103. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Douglas, Mary
1966 Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo. Routledge & Keegan Paul.
- Durkheim, Emile
1965 [1912] The Elementary Forms of the Religious Life. New York: The Free Press.
- Kaufman-Osborn, Timothy V.
1988 Modernity's Myth of Facts. Emile Durkheim and the Politics of Knowledge. *Theory and Society* 17(1):121-45. DOI: 10.1007/BF00163728.
- Københavns Kommune
2023 Partnerskabsaftale II mellem Fonden Fristaden Christiania og Københavns Kommune. Københavns Kommune. URL. Tilgået 27.9. 2023.
- Lévi-Strauss, Claude
2005 Myth and Meaning. Routledge and Kegan Paul.
- Ludvigsen, Jacob
2003 Christiania: Fristad i fare. Ekstrabladet.
- Malinowski, Bronislaw
1984 [1926] The Role of Myth in Life. In: A. Dundes (ed.): Sacred Narrative. Readings on the Theory of Myth. Berkeley: University of California Press.
- Pedersen, Jesper Tristan
2006 Vi kan vist lige nå en kop kaffe, før politiet kommer. Et antropologisk studie af social kontrol og fællesskab i Christiania. København: Københavns Universitet.

Sjørnslev, Inger (red.)
2005 Scener for samvær. Ritualer, performance og socialitet. Aarhus: Aarhus
Universitetsforlag.

Turner, Victor
1969 The Ritual Process. Structure and Anti-Structure. Ithaca & New York: Cornell
Paperbacks.

„SÅ HANG DEN BARE NED!“

Mytiske fortællinger fra et værksted

PETER HORNBAEK FROSTHOLM OG THOMAS RAUFF KRØYER

Det er koldt, da vi går ned ad vejen, der ligger klemt inde mellem de mange togspor på den ene side og en stejl buskklædt skrænt på den anden. Vinden slår os i ansigterne her i hjertet af Aarhus. Vi ankommer på værkstedets område og går ad en lang smal gang. Ved døren, som leder ind til de forskellige værkstedshaller, ser vi en computerskærm, hvor de ansatte elektronisk skal stemple ind og ud. Vi går igennem et mindre værkstedslokale og mødes af en skarp lugt af jern, og da vi åbner døren ind til IC3-værkstedet, rammes vi af en varm lugt af olie og diesel, samtidig med at lyden af metal mod metal runger i den store hal. Vi får hver udleveret en orange fleecetrøje med DSB-logo og et sæt sikkerhedstræsko. Kort efter skal vi på et morgenmøde introducere os selv for de ansatte på IC3-værkstedet. Efter mødet kommer en medarbejder hen til os og trykker vores hænder med ordene: „Velkommen til Danmarks største cirkus.“

Vi skal tilbringe tre måneder *på sporene*, som er de skinner i værkstedet, som togene kører på. Her arbejder over 400 ansatte, herunder dieselmekanikere, smede, elektrikere og håndværkerlærlinge, som alle har det til fælles, at de arbejder med vedligeholdelse og reparation af de danske IC3-tog og med få undtagelser alle er mænd. Fælles for flertallet af dem er, at de har været på værkstedet i lang tid – flere i 25-30 år og mere. Nogle er kommet i lære her, fordi deres far eller farfar også har arbejdet her. Vi er sammen med disse mænd for at forsøge at forstå deres arbejdsliv, deres fællesskab og liv netop her. I denne artikel viser vi brudstykker af, hvad vi så.

Gennem udvalgte empiriske nedslag fra feltarbejdets datamateriale viser vi i denne artikel, hvordan en større gruppe mænd på værkstedet gennem særlige fortællinger om hinanden, om fortiden og om at være mand sammen med andre mænd fremstiller mytelignende fortællinger om tidligere og nuværende medarbejdere, når de for eksempel gennem brug af øgenavne beretter om særlige karaktertræk og bedrifter.

Værkstedet udgør således en arena for de ansattes sociale fællesskaber, og fra vores første møde med felten begynder de ansattes sproglige og symbolske udvekslingspraksisser, fortællinger, forestillinger og selvfrestillinger at fange vores analytiske interesse. Vi erfarer hurtigt, hvordan særligt øgenavne udgør en betydningsbærende del af de daglige verbale udvekslinger blandt de ansatte på værkstedet. Derfor viser vi med udgangspunkt i den britiske sociolog David L. Collinsons analyseperspektiver, hvordan brugen af øgenavne mændene imellem kan bidrage til mytiske forestillinger – en analytisk kobling, som Collinson også selv laver (Collinson 1992:108).

Opbygning

Denne artikel indeholder i det følgende metodiske refleksioner for dernæst at vise et uddrag af den litteratur, som kredser om arbejdspladsen som felt og som samlingssted for mænd. Dertil kommer den litteratur, der kredser om myten som fortælleform og -greb. Derpå præsenteres artiklens analyser, som falder i tre afsnit gennem brug af empiriske uddrag med indstik fra teoretiske inspirationer, og den afsluttes med projektets bidrag til antropologien.

Metodologiske og metodiske refleksioner

Det tre måneder lange feltarbejde, som går forud for denne artikel, er blevet til gennem tydelige induktive og eksplorative inspirationer (Andersen 2019:36, 333). Her møder en fænomenologisk videnskabsfilosofi antropologiens praktiske rammer og håndværk. I en antropologisk ramme har fænomenologien fungeret som videnskabsteoretisk og filosofisk inspiration og katalysator i årtier. Fænomenologi beskrives da også som både retning og metode, en indstilling og et tankesæt (Atkinson 2007:2). Vi er således til stede i felten med en intentionel fænomenologisk modtagelighed for det, felten formidler. Derfor tillader vi os at bruge tid i felten for at forstå, hvilke spørgsmål det ville give mening at stille (Hastrup 2003:416). Det betyder, at vi er til stede sammen med mændene for både at se og lytte godt efter, hvad der sker, når de er sammen, og for at registrere dette med pen og papir. For en stund lægger vi de antagelser, teorier og refleksioner, vi almindeligvis har om håndværk og mandefællesskaber, til side for at beskrive, hvad der sker, når mændene er sammen, og hvordan de involverede personer opfatter og diskuterer deres egne og andres handlinger og udvekslinger (Jacobsen, Tanggaard & Brinkmann 2015:218; Atkinson 2007:7). Derfor forankrer vi feltarbejdet og det etnografiske håndværk i en fænomeno-

logisk tradition og gør brug af en flerhed af etnografiske metodegreb: delta-geroobservation, semistrukturerede interviews og et utal af uformelle samtaler med de tilstedeværende håndværkere, arbejdsmænd og ledere på stedet (Davies 1999:72, 94-95; Hastrup 2010). Denne åbne eksplorative tilgang og de konkrete etnografiske greb bevirker, at vi igennem de over tre måneder, vi samlet set har deltaget i hverdagen på værkstedet, har været med til morgenmøder, små og store eftersyn, gearkasseskift, bremseskift, testkørsler, lagerforvaltning, natturnus, jubilæumsfejring, hemmelige kaffepauser og fællesspisning af både rundstykker og pølser for at få blik for, hvilke spørgsmål det giver mening at forfølge, og hvilke empiriske indtryk der skal sammenstilles og danne mønstre for senere analyse og teoretisk inspiration. Det er gennem disse hverdagspraksisser, at de fortællinger, som flyder ud og ind mellem mændene, mens de deltager i hverdagens arbejdsrutiner, bliver til og får liv gennem gentagelser og overleveringer mellem stedets arbejdsgrupper, makkerpar og pause- og spisefællesskaber.

Litteraturudrag og teoretiske inspirationer

Der findes flere lignende danske antropologiske studier, der undersøger værkstedspraksisser. Vi finder dog ingen lignende tilfælde, der i særdeleshed introducerer mytelignende fortællinger som analysefokus på værksteder. Her skal den danske antropolog Charlotte Baarts' ph.d.-afhandling „Viden og kunnen“ (2004) nævnes. Baarts behandler emnet „sikkerhed“ ud fra et etnografisk feltarbejde foretaget blandt betonarbejdere på en byggeplads. Hun beskriver, hvordan fællesskabet blandt betonarbejdere træder i karakter i form af forskellige historier og dialoger, som er med til at skabe et sprogligt udtryk og en sproglig mangfoldighed, der kan betegnes som praktiseringen af en særlig jargon. Baarts argumenterer for, hvordan det at kunne praktisere jargonen er med til at afgøre, hvilke sociale positioner den enkelte arbejder får mulighed for at indtage i fællesskabets interne hierarki (ibid.). Baarts behandler dette perspektiv yderligere i sin artikel „Druk, bajere og løgnehistorier“ (Baarts 2006) og beskriver, hvordan humor udtrykt som sproglig praksis meddeler, hvilke normer og kulturelle „regelsæt“ der eksisterer inden for sociale fællesskaber. Hun beskriver desuden, hvordan humor indeholder inkluderende og ekskluderende elementer, der kommer til udtryk, alt efter om man forstår at tilpasse sig fællesskabets normer (Baarts 2004, 2006). Baarts' fokus på den sproglige praksis – jargonen – er interessant, da vi netop ser, at humor som social omgangsform kommer til udtryk gennem en særlig sproglig stil.

På baggrund af et etnografisk feltarbejde foretaget på en lastbilfabrik i det nordvestlige England mellem 1979 og 83 fokuserer Collinson i sin artikel „En-

gineering Humour“ (1988) på den organisatoriske betydning af humor blandt arbejderne på gulvet. Han beskriver i denne sammenhæng, hvordan humoren peger på flere forhold. For det første er humoren med til at skabe solidariske fællesskaber og konstruere gruppeidentitet blandt de ansatte ved at bryde med hverdagens til tider kedsommelige arbejdsrutiner. Samtidig skal denne solidaritet ses som en måde at bryde med organisationens fastlagte hierarkiske strukturer og ledelsens kontrol på og fungerer dermed som en modstandsform. For det andet er humoren med til at tydeliggøre de særlige maskuline værdier, som i Collinsons optik knytter sig til arbejderklassens mænd,¹ kendetegnet af en grov og seksualiseret form for humor og en ophøjelse af det fysiske og manuelle hårde arbejde. For det tredje kan humoren anvendes til at udstille og kontrollere dem, der ikke synes at bidrage på lige fod til det fysisk hårde arbejde. Med et analytisk fokus på maskulinitet, identitet og den „mørkere side“ af værkstedskulturen undersøger han således, hvordan humoren kan være med til at understøtte, men ligeledes underminere fællesskabet blandt mændene på gulvet og skabe sociale relationer karakteriseret ved interne opdelinger og modsætninger. Humoren fremtræder ifølge Collinson således modsætningsfyldt (ibid.). Collinsons studier er interessante, fordi de illustrerer humorens relation til kønsidentitet, herunder maskulin gruppeidentitet. Vi oplever, at mændene på værkstedet investerer i en særlig værkstedshumor, der er formet af og former fællesskabets maskuline karakter. Collinsons bidrag er yderligere interessant, fordi han beskriver, hvordan humor ikke blot opretholder social harmoni og orden, men også kan være med til at skabe opdelinger og splittelser internt i fællesskabet.

På dansk skelner vi til daglig ikke synderligt mellem fænomener som skrøner, vandre- og røverhistorier. Alle kan de dog have det til fælles, at de antager mytelignende strukturer og former og måske endda mytelignende formål. Fælles for dem er, at de alle har et tilsyneladende rod fæste i en mulig realistisk handling (Bek-Pedersen 2022:8).

Myten tilhører en særligt mundtligt overleveret fortælletradition (op.cit.41-42). Den amerikanske religionshistoriker Bruce Lincoln argumenterer på lignende vis for, at myten er en fortælling, der ytrer sig om en særlig ideologi og forståelse (Lincoln 1999).

Den rumænske religionshistoriker Mircea Eliade kalder mennesket for *homo symbolicus*, netop fordi mytens symbolske karakter skal informere folk om deres forhold til deres omgivelser. Det er gennem mytologiske fortællinger, at fællesskaber ordnes, struktureres og forhandles (Henderson 1971). Vi argumenterer for, at mytens funktion, også for mændene på værkstedet, gennem symbolsprog er at informere mennesker om deres ophav og identitet og deres plads og måde at være til stede i verden på (Bek-Pedersen 2022:10). I *Mytologier* (Barthes

1970) beskriver den franske semiolog Roland Barthes det franske cykelløb Tour de France som et epos. Han pointerer, hvordan cykelrytternes ofte heroiske øgenavne indgår som en betydningsfuld del i skabelsen af dette epos, og hvordan de særligt konnoterer mytiske essenser eller substanser, der udgør faste holdpunkter i en ellers kaotisk sammenhæng (op.cit.138). Barthes' perspektiver er interessante, og vi vil i denne artikel løbende vende tilbage til Barthes i komparative læsninger af dennes analyser af mytiske beretninger og bedrifter og vores empiri fra værkstedet.

Analytiske bidrag 1 – øgenavnenes kulturelle værdi

I vores daglige omgang med mændene på værkstedsgulvet fyger det om ørerne på os med fortællinger og historier i mange forskellige afskygninger. Nogle beretter om noget, der engang var, og fortæller om kolleger og praksisser fra en svunden tid. Andre tager form af drillende fortællinger om kollegers manglende håndværksfaglige evner eller peges i retning af gæsterne i idéen om antropologerne, som nogen, „der ikke rigtigt kan bruges til noget“. Visse af disse fortællinger fæstner sig og bliver gengivet i denne artikel, fordi vores antropologiske opmærksomhed genkender dem som en slags myter i klassisk etnografisk forstand.

Collinson viser i særdeleshed i *Managing the Shopfloor* (Collinson 1992), hvordan særligt øgenavnes daglige brug på det værksted, han studerer, kan bidrage til mytiske forestillinger og fortællinger om den verden, de er en del af (op.cit.108). På IC3-værkstedet erfarer vi en lignende brug af øgenavne, der fortæller om en kollektiv forståelse af, at „det bruger vi her“. Collinson argumenterer for, at øgenavne kan bidrage til at forstærke en kollektiv identitet blandt arbejdere på gulvet og dermed styrke forestillingen om et samlet maskulint fællesskab båret af humor (op.cit.185).

Jens, en smed, der har været på værkstedet i en kortere årrække, fortæller os: „Tjoo ... De fleste hedder vel noget ... Jeg hedder for eksempel Jens Mangepenge ... Jeg ved nu ikke hvorfor. Måske tror de, jeg har mange penge. Det er nu ment i sjov.“

Øgenavnet Mangepenge viser sig at være et blandt talrige øgenavne, der er signifikante og betydningsbærende for den herskende diskurs på værkstedet. Collinson beskriver desuden, hvordan øgenavne ofte er baseret på overdrevne og stereotype personlige karaktertræk (ibid.). Smeden Jørgen fortæller:

Så har vi jo Bjarne. Han hedder jo kun Bette-prut, fordi det er det eneste, han går op i. Og hver gang han har slået en prut, så er der et stort smil og: Har alle nu set

mig og ... var det ikke sjovt? ... og det er det jo ikke ... mere ... efter 30 år ... Thomas (antropolog): Hvordan er det nu? Hans far var også her ik'? Og pruttede også helt vildt? Jørgen: Jo, det var Store-prut. Og Bjarne er Bette-prut, og hans bror er Mellem-prut, han er lokofører.

I en anden sammenhæng udtaler en ældre smed, at „Bette-prut lugter præcis som sin far“. En lærling understreger desuden: „Du må aldrig gå lige bagved ham.“ Eksemplerne illustrerer, hvordan et øgenavn, der knytter sig til det samme overdrevne og stereotype personlige karaktertræk – prutten, er gået i arv fra generation til generation. Vi ved fra den amerikanske psykolog Jerome Bruners narrativitetspsykologi, at mennesker skaber orden og mening gennem både egne og fælles fortællinger (Bruner 1987). De ansattes fortællinger om og brug af øgenavne refererer til en række specifikke situationer, der er med til at give det sociale fællesskab en form for historisk dybde, som peger på, at de ansatte er forankret på et bestemt sted i en bestemt tid. Samtidig forstærker det en fælles forestilling om den verden, de alle er en del af.

Vi oplever desuden, hvordan øgenavne som Fede, Rasmus Klump, Ugly Kid Joe og Bin Laden på overdreven vis refererer til den fysiske fremtoning hos en række ansatte. En anden kategori af øgenavne udspringer af de ansattes egentlige navne: Frøen, i virkeligheden Frømand, og Åbassen, der hedder Aagaard. Andre øgenavne er direkte knyttet til specifikke arbejdsopgaver, for eksempel Robert Røg, der hedder sådan, fordi det er hans job at skifte togenes røgfilter. Dertil kommer den kategori af øgenavne, der knytter sig til et geografisk sted: Kjøbenhavneren, Fyningen og Hå'sårene. Sidstnævnte øgenavn adskiller sig ved ikke kun at referere til en specifik person, men en hel gruppe af medarbejdere, kendetegnet ved, at de bor i Randers, Djursland og opland og altså derfor ikke er indfødte aarhusianere. Navnet Hå'sårene henviser ifølge en aarhusiansk smed til disse ansattes tendens til at stå og sparke til deres værktøjskasser, imens de dumt spørger hinanden: „Hå sååå“? (Hvad så?). Øgenavne kan i dette tilfælde opfattes som kulturelle markører, der er med til at tydeliggøre ansattes tilhørsforhold til forskellige grupper på værkstedet: aarhusianerne og de andre – Hå'sårene. Også alder kan anvendes i konstruktionen af øgenavne på værkstedet, og vi oplever, hvordan hele holdets store eftersyn kaldes *Jurassic Park*, en reference til gruppens høje aldersgennemsnit.

Desuden anvendes øgenavne som en del af de humoristiske udvekslinger og drillerier mellem de enkelte faggrupper på værkstedet. Elektrikerlærlingene kalder for eksempel smedelærlingene for dieselhakkere, mens de omvendt selv kaldes kabelindianere. Øgenavne meddeler i denne sammenhæng noget mere generelt om de strukturelle og interne sociale opdelinger blandt folkene på gulvet og bidrager til at etablere og reetablere eksisterende faggruppeskel på værkstedet.

Barthes skriver om myten, at den er „et kommunikationssystem, den er et budskab“ (Barthes 1970:229). Som beskrevet hos Barthes ser vi også, at øgenavne reduceres til essenser, og karakterer som Bette-prut, Frøen og Fede opfattes som en slags figurer fyldt med betydning og mening, som et „stabilt hjemsted for evig værdi“ (op.cit.146).

Barthes argumenterer i sin analyse af Tour de France desuden for, at selve rytterens navn symboliserer antydninger af rytterens kendte træk og værdier. Navnet er fuld af mening i sig selv og gør yderligere beskrivelse overflødig. Det er poetisk sprogbrug, skriver Barthes (op.cit.138). Rytterens dyder bliver på denne måde mytiske ved brugen af navnet alene og giver ham *epitheton ornans* – smykkende adjektiver – som kendemærke ved personen. Navnet overflødig-gør i sig selv andre adjektiver og viser i sin egen ret alt, hvad der er værd at vide om rytteren og dennes kvaliteter (ibid.). Vi tillader os ikke at drage direkte paralleller mellem Barthes' rige analyser af sin samtids sportshelte og mændenes brug af øgenavne på værkstedet. Men på samme facon, som når det franske folk gør sig mytiske fortolkninger af deres cykelryttere og disses heroiske bedrifter, erfarer vi, hvordan særlige værdier og til tider endog romantiserede og overgjorte træk ved særlige markante skikkelser på værkstedet viser sig. Som når Barthes oplister rækker af navneforkortelser på ryttere og knytter dem til særlige mere eller mindre heroiske bedrifter og mytelignende fortællinger, som Coletto, den elegante rytter, eller Coppi, den fuldendte helt (op.cit.148), kunne vi lave en liste med både nulevende og for længst afdøde figurer på værkstedet, der alle tilskrives særlige essenser og karaktertræk gennem deres øgenavne. Vi møder Åbassen, om hvem der fortælles: „Han tænker kun på mad. Han tænker kun på, hvad det næste, han kan proppe i kæften, er. Han kan høre dig rasle med en bagerpose på flere hundrede meters afstand!“ Og om Bette Prut, der lugter på samme måde som både forudgående og kommende generationer af sin slægt – en arvet lugt og fortælling. Fra fortiden husker de få tilbageværende håndværkere, der har beboet værkstedet i 30 år eller mere, Eddikebryggeren, der havde fået sit navn, fordi han altid var så negativ, og Borgmesteren, der ville bestemme, fordi han sad i byrådet. Et udtryk for nominalisme – navnene bliver mere end blot navne, de bliver til udtryk for en særlig symbolsk kerne. På denne måde bidrager værkstedets mænd til en fælles konstruktion af deres eget epos gennem disse semantiske tilskrivelser.

Øgenavne bliver ifølge Collinson udtryk for kollektive identiteter blandt dem, der anvender og reproducerer dem. Han argumenterer for, at disse kollektive identiteter bidrager til en forestilling om et sammenhængt maskulint fællesskab, hvor kun „rigtige“ mænd kan se det humoristiske ved disse til tider fornærmende øgenavne (Collinson 1988:185). Ligesom evnen til at tage imod

og give igen på de daglige drillerier kan også øgenavne opfattes som en del af en udvekslingspraksis med hovedvægt på det at „modtage“ på den rigtige måde. Øgenavne bliver i denne sammenhæng en form for *kondenseret* drilleri, der både rækker tilbage og frem i tiden.

Dieselmekanikerlærlingen Mikael har inviteret os ind på motorværkstedet, hvor han skal være det næste stykke tid. Vi møder ham ved en arbejdsstation, hvor han står sammen med mekanikeren Hauge. De er ved at skille en motor ad. Hauge fortæller lidt om omgangstonen på værkstedet, og nævner i den forbindelse, at øgenavne er meget udbredt på værkstedet. Han kaldes eksempelvis selv for Hørmeren. En anden mekaniker på motorværkstedet hedder bare Motorsaven, og hans søn, der også er på værkstedet, hedder „... selvfølgelig Stiksaven“, fortæller Hauge. Det er simpelthen en del af humoren og jargonen på værkstedet: „Man skal ku’ tage det ... Det er ikke ondt ment,“ fortæller Hauge og fortsætter: „Hvis man skulle til tillidsmanden hver gang, ville man sidde der hele tiden.“ Hauges fortælling om øgenavnene og den grove tone, man skal kunne tage, lægger sig i direkte forlængelse af disse udtalelser og illustrerer, hvordan øgenavne og den praksis, der knytter sig hertil, bidrager til konstruktionen og reproduktionen af et maskulint fællesskab, blandt andet båret af en særlig værkstedshumor. Mændenes narrative praksisser om øgenavnene og deres praktiserede humor er et led i at forstå og forklare den verden, de eksisterer og bliver til i. Fortællingerne har altså til formål at berette om en særlig praktiseret maskulinitet, hvor „man må ku’ tage det“ og på samme tid både må acceptere og give igen på hårde kommentarer. Mangepenge understreger desuden, at øgenavnene er „ment i sjov“. Denne opfattelse viser sig at være repræsentativ for flertallet på værkstedet. Vi oplever dog også, at der er en medarbejder, der bryder med denne forestilling. Elektrikeren Flemming, der har været ansat i over 30 år, fortæller i et interview:

Altså mange af de øgenavne ... Det er jo ikke alle, man konfronterer med dem direkte. Men de hedder det jo så bare ude i værkstedet. Ja, det var ligesom Fedtmule ovre fra hallen ... Det kom op herovre [IC3-værkstedet] officielt, at det skulle vi passe på med. Han hedder Kenneth. Han ligner Fedtmule fra Anders And. Men det var han rigtig ked af, og det vidste vi virkelig ikke. Så der er ikke nogen hernede i dag, der kalder ham andet end Kenneth. Men det sjove er, at dengang det så kom frem, så er der også Mummi. Han hedder John ... Han havde aldrig heddet andet end Mummi, men så begyndte vi at kalde ham John, for så tænkte vi, at nu skal vi passe på. Men han havde opfattet det som kærligt ment, så han ville hedde Mummi. Så sådan kan det jo også virke den anden vej rundt ... og der er jo ikke nogen, der ikke kan li’ Kenneth, men vi anede virkelig ikke, at han var ked af det. Så det var jo fint nok, at det kom frem, og han fik det sagt, ik’ os’ ... Men jeg tror da ikke ... Hvis ikke man kan li’ folk, så får de ikke et øgenavn.

Det kan fremstå maskulint at acceptere til tider fornærmende øgenavne, som Collinson understreger. Dette eksempel illustrerer dog, hvordan Kenneth har sagt fra over for brugen af et bestemt øgenavn, hvilket umiddelbart accepteres inden for rammerne af dette maskuline fællesskab. Det at sige fra gør også andre ansatte opmærksomme på, hvilken effekt brugen af øgenavne kan medføre. Det for Jens selvfølgelig i, at øgenavne er ment i sjov, bliver her udfordret af Kenneths afstandtagen fra denne kulturelle praksis. Det bliver tydeligt, at den humoristiske brug af øgenavne også kan indeholde nogle andre og mere alvorlige sider, der er med til at informere om den måde, de ansatte konstituerer deres fællesskaber på. Flemming fortæller i interviewet, at „hvis man ikke kan lide folk, så får de ikke et øgenavn“. Ud fra dette perspektiv kan det opfattes som et privilegium at få et øgenavn, hvilket også tydeligt eksemplificeres i Mummis tilfælde. Mummi ønsker ikke at hedde John, men derimod at beholde sit øgenavn. For Kenneth bliver det derimod en byrde at hedde Fedtmule. Humoren, eksempelvis i form af øgenavne, viser sig med andre ord at være dobbeltsidet, idet den både har konsekvenser for fællesskabers inklusions- og eksklusionspraksisser. Collinson skriver:

En social form for ‘den stærkeste overlever’ er det bagvedliggende princip ved det yderst maskuline pres, der består i at kunne levere og finde sig i en spøg, gøre grin med sig selv og forvente, at andre reagerer på samme måde på spydige kommentarer (Collinson 1992:110; vores oversættelse).

Brugen af øgenavne kan være med til at forstærke en forestilling om et samlet maskulint fællesskab på sporene, samtidig med at selvsamme praksis skaber interne skel, opdelinger og specifikke ekskluderende mekanismer. Den kulturelle praksis, der er forbundet med øgenavne, er med andre ord medvirkende til at informere om specifikke fællesskabers grænser, samtidig med at den meddeler, hvilke kulturelle praksisformer man må kunne acceptere og eksistere i for at blive inkluderet i det større fællesskab, hvor „de fleste vel hedder noget“.

Øgenavne udgør en del af en distinkt humorudvekslingspraksis på værkstedsgulvet, der bidrager til at forstærke forestillingen om et socialt tilhørsforhold. At blive tildelt og acceptere et øgenavn er i denne forstand både en accept fra og af fællesskabet, en parathed til eller optagethed af at blive en del af gruppen og indgå i den sociale orden, hvor særlige normer og regler for social opførsel hersker. Ud over de ansattes brug af øgenavne internt på gulvet oplever vi også på egen krop at få tildelt forskellige øgenavne:

Det er tidligt fredag morgen. Vi sidder ved et langbord på værkstedets store pauseplatform og spiser rundstykker med en gruppe ansatte. Et par dage forinden har vi skrevet os på rundstykkelisten. Det er fast kutyme, at man skriver sig på

listen, hvis man gerne vil være med til at spise rundstykker fredag morgen, inden dagens arbejde påbegyndes. På denne måde sikrer man sig to rundstykker og et stykke kage – det koster 25 kr. Sidste fredag deltog vi også. Vi var blevet opfordret af elektrikerer Palle til at deltage, og han lovede at skrive os på listen. Da han ikke kunne huske vores navne, skrev han os på som henholdsvis professor 1 og 2, noget, der senere vakte stor latter blandt de ansatte. Denne gang har vi derfor valgt at skrive os på som professor 1 og 2 igen, og da vi sidder til rundstykker, siger en ansat til os: ‘Så har I allerede fået et øgenavn.’

Ovenstående eksempel lægger sig i forlængelse af en række andre hændelser, hvor ansatte på gulvet bruger øgenavne eller andre betegnelser til at positionere og kategorisere os som udefrakommende – først som *rationaliseringseksperter*, senere som *skriverkarle* og i mødet med en elektriker, som *dem fra Nisseversitetet*. På trods af den åbenlyse mistænksomhed og skepsis, der er rettet imod os og vores tilstedeværelse i visse sammenhænge, repræsenterer øgenavnene også en form for accept, jævnfør Flemming, der fortæller os, at hvis ikke man kan li’ folk, så får de ikke et øgenavn. Collinson skriver om et lignende forhold: „Når sådanne kommentarer [øgenavne såsom ‘Dr. Bob’ og ‘Hjernevrideren’] forekom at være en åben kritik, syntes det at kunne betragtes som vittige tegn på en delvis accept i det kulturelle felt. I hvert fald på feltets præmisser“ (Collinson 1992:112; vores oversættelse).

Når vi tildeles øgenavne, kan det opfattes som et tegn på, at vi delvist accepteres, samtidig med at øgenavnene på en humoristisk måde peger på, at vi er nogle „andre“. Den delvise accept, som Collinson beskriver, genfinder vi flere gange i mødet med de ansatte og deres humoristiske kommentarer om os. De drilske øgenavne fra ovenstående eksempel og tilsagn fra ansatte som „I er jo en del af miljøet efterhånden“ er med til at tydeliggøre, at vi ved at deltage i hverdagslivets lokalt situerede praksisser på værkstedet får en plads i felten.

Analytiske bidrag 2 – om myten som nostalgi

Det følgende viser, hvordan øgenavne og deres betydning for social praksis kommer til udtryk gennem mytiske fortællinger og nostalgiske fremstillinger af „gamle dage“ på værkstedet. I denne sammenhæng henviser øgenavne til historiske begivenheder, der er med til at skabe en fortælling – et epos om stedet, der trækker spor frem i tiden. Overordnet betragtet viser det, hvordan sociale fænomener som for eksempel øgenavne konstant skabes og genskabes over tid. Følgende er et uddrag fra et interview med to elektrikere, der har været ansat i over 30 år. I interviewet taler de ud fra en billedmappe med billeder fra værkstedet fra 1980’erne til nu:

Søren: Vi fik også øgenavne ... Vi gav også hinanden øgenavne, men det er også forsvundet, hvis du lægger mærke til det. Den nye generation ... Der er ikke de øgenavne, som der var før i tiden, da vi kom. Alle havde sgu øgenavne, da vi kom herved ... Det er også forsvundet. På den måde, der synes jeg, der er sket et skred.

Thomas (antropolog): Men de øgenavne der ... Er de helt væk?

Søren: Jo ... Der er også øgenavne endnu, men det er gået noget ned i forhold til dengang.

Christian: Men det er jo også, fordi ... Alle fra den ældre generation havde jo et øgenavn, og så skulle vi jo også ha' et øgenavn, da vi blev ansat. Det hører ligesom sammen. Og havde vi ikke nogle selv, jamen, så fandt de på et.

Søren: Der gik da tit lang tid, før man fandt ud af, hvad folk de egentlig hed. Man kendte dem kun på øgenavnene.

Christian: Jeg hed Slubberten i mange år [alle griner] ... Og det fik jeg af lagermanden oppe i GM. For hvis man havde noget gammelt værktøj, så kunne man få det fornyet, og jeg havde overtaget en masse lorteværktøj, gammelt lort faktisk ... Gamle file og alt muligt, og det kom jeg jo med hver gang og skulle ind og have byttet. Så det endte med, at der var sådan en lang periode, at jeg kom sådan, ja, næsten dagligt ... Så det blev så sådan til sidst, når han så mig: 'Nå, så kommer slubberten.' For nu havde jeg igen gang i et eller andet. Det kom jeg så til at hedde ude i værkstedet.

Thomas (antropolog): Har du et øgenavn egentlig?

Søren: Jeg hedder jo Frømand til mellemnavn, så jeg hedder jo Frøen eller et eller andet i den dur.

Christian: Så hedder han Søren Frø, han hedder ikke andet end Søren Frø, Søren Frøsnapper og alt muligt med frø.

Under interviewet nævner de ofte tidligere ansattes øgenavne, mens de kigger på billederne: Papegøjen, der hed sådan, fordi han altid gik i spraglet tøj, Tut, der var kendt for altid at sidde i kantinen (Tutten), Rasmus Pakgarn, der hed sådan på grund af sin store hårpragt, og mange flere som Sildefisk, Nikkelhorn og Krølle.

Sørens og Christians opfattelse af øgenavnenes manglende forekomst og betydning i dag kontrasterer delvist med det, vi oplever i løbet af feltarbejdet, og Mangepenges udtalelse om, at de fleste vel hedder noget. Søren og Christian forbinder det at få et øgenavn, dengang de var nye, med noget selvfølgelig og uundgåeligt – „alle fra den ældre generation havde jo et øgenavn, og så skulle vi jo også ha' et“. Det er netop denne selvfølgelighed, de ikke mener at kunne genfinde længere, eller som i hvert fald „er gået noget ned i forhold til dengang“.

Vi kunne i dette tilfælde fristes til at sætte spørgsmålstejn ved Sørens og Christians fremstilling af de „gamle dage“ på værkstedet. Crapanzano pointerer, at feltarbejderen ofte tilskriver sine informanternes udtalelser *mimetiske intentioner* og derved overser, at der kan ligge andre intentioner bag deres fortællin-

ger og udsagn: „... deres intentioner er måske ikke mimetiske, men retoriske, pragmatiske, phatiske, ironiske, komiske eller æstetiske“ (Crapanzano 2010:62; vores oversættelse). Han uddyber yderligere:

Hvor vi for eksempel antager, at informanter beskriver deres livshistoriske oplevelser, som de skete, og fører os til fænomenologisk eller erfaringsmæssig forståelse, kan de i virkeligheden beskrive oplevelser, der aldrig fandt sted, eller som fandt sted helt anderledes, for at producere en ønsket effekt i os, eller fordi de finder disse oplevelser æstetisk tiltalende (op.cit.62-63; vores oversættelse).

I forlængelse af Crapanzano kan der i vores sammenhæng være tale om, at Søren og Christian ønsker at fremhæve nogle særlige æstetiske sider ved øgenavnene. Med andre ord kan den nærmest romantiske fremstilling af tidligere tiders brug af øgenavne og de dertil hørende karaktertræk, som nu synes forsvundet på værkstedet, være udtryk for en nostalgisk fremstilling. Den danske kulturforsker Lene Andersen skriver i sin artikel „At ændre nutiden gennem fortiden“ (2010): „Alle ser historien gennem særlige linser, og nogle gange er linserne rosenrøde, så fortiden fremstilles i et positivt skær. Så kalder man fremstillingerne nostalgiske“ (op.cit.93). Hun beskriver desuden med reference til den amerikanske antropolog Ray Cashmans begreb *kritisk nostalgi*, hvordan nostalgi kan føre til en kritisk refleksion over nutiden (op.cit.95, 105). I en sådan optik kan Søren og Christians fortællinger om – og idyllisering af fortiden – opfattes som et idealbillede eller en romantisk forstørrelse, der bruges som afsæt til at kritisere nogle forhold på værkstedet i dag. Søren pointerer i interviewet, at „det sociale er gået noget ned, i forhold til dengang“.

Øgenavne fremstilles af Søren og Christian som noget, der forekom engang, men nu er i forfald – „der er sket et skred“. Hos Mangepenge ser vi ikke, at øgenavne tillægges samme værdi og betydning; måske fordi han endnu ikke har været en del af værkstedet i 30 år. De mytiske fortællinger og nostalgiske fremstillinger kan i denne optik være med til at reproducere og forstærke særlige idéer om den verden, de ansatte er en del af i dag. Fortællingerne har dermed en betydning for, hvordan sociale og kulturelle praksisser skabes og genskabes, og er med til at konstituere fællesskaber ved at henvise til noget tidsligt – til stedets historiske dybde. Som ny medarbejder træder man altså ind i et fællesskab, der bærer på en særlig historicitet. Når øgenavne anvendes i dag, bliver de et slags ekko af fortiden. De mytiske og til tider nostalgiske fortællinger fra gamle dage informerer om mytens dna. Den er på en og samme tid flere ting. Den er både historie og identitet, lokal samhørighed og moralsk kompas (Bek-Pedersen 2022:37).

Analytiske bidrag 3 – myten om Langpik: „Så hang den bare ned!“

Barthes skriver om myten, at den er „et kommunikationssystem, den er et budskab“ (Barthes 1970:229). Myten handler som tidligere nævnt om tildeling af betydning, og dens „funktion er at forvanske, men ikke lade forsvinde“ (op.cit.244). Selve mytens princip bliver at naturalisere og omforme den historisk definerede virkelighed og derved gøre ting, udsagn og historiske begivenheder selvindlysende (op.cit.253-69). Det følgende illustrerer en sådan mytisk fortælling, der udfolder sig omkring et af værkstedets mere særegne øgenavne, og fungerer i bogstaveligste forstand som en udødeliggørelse af en tidligere medarbejder:

Vi følger eftermiddagsholdet på deres tur. Vi går langs togenes forender i den ene ende af værkstedshallen. Elektrikeren Jørgensen står ved sin røde værktøjsvogn og rydder op i skufferne. Værktøjet, som i den ene skuffe består af en lang række skruenøgler, bliver lagt minutiøst på en lige række efter størrelse. Han viser os en anden skuffe, han netop er blevet færdig med, og vi ser, hvordan forskelligt værktøj også i denne skuffe er blevet lagt i en snorlige række i små fordybninger i det skumgummilag, der findes i bunden af skuffen. Han giver sig til at pudse vognens top, der udgør et lille bord. Han pudser grundigt med en slidt klud og en speciel vinylrens. Han fortæller os, at han holder vognen pæn, fordi han har arvet den fra en tidligere medarbejder, som nu er død: ‘Langpik, kaldte vi ham.’ Han fortæller, hvorfor den afdøde medarbejder fik sit øgenavn, og illustrerer det ved at lade sin underarm hænge slapt ned mellem sine ben, imens han svinger den frem og tilbage. ‘Han havde fandme sådan en!’ Imens der fortælles, kommer der tre lærlinge til, og vi står nu alle omkring vognen og hører om Langpik. Medarbejderen fortæller videre, hvordan alle var misundelige på Langpik i værkstedets bad og omklædningsrum. Han fingerer, hvordan Langpik vaskede sig i en håndvask med benet oppe i vasken. ‘Så hang den bare ned!’ Efter han døde, måtte en anden medarbejder overtage rollen som Langpik, men det blev aldrig det samme, fortæller Jørgensen.

Den mytiske fortælling om Langpik bliver historien om den *rigtige mand*, som „alle var misundelige på“. Han bliver symbolet på det efterstræbelsesværdige og nærmest uopnåelige – „det blev aldrig det samme“, fortæller Jørgensen. Historien om Langpik er altså med til at forstærke og cementere forestillingen om et fællesskab karakteriseret ved sine maskuline værdier og normer. Eksemplet illustrerer desuden, hvordan myten videregives til en gruppe lærlinge og dermed indgår i den daglige produktion og reproduktion af det kulturelle tankesæt på værkstedet.

I sin analyse af myten som tale viser Barthes, hvordan myten kan forstås som betydningsmodus; den er en form. Alt, hvad der kan være genstand for tale, kan også gøres til myte. Myten både tales frem og vises. Hos Barthes defineres

myten således også ved den måde, hvorpå den fremføres, som vi i særdeleshed viser med fortællingen om Langpik. Elektriker Jørgensens dramaturgi og konkrete eksempel på Langpiks fortrin illustreres ved, at han med stor kraft løfter sit ben højt op for at placere det på værktøjsvognen for derved at lade sin underarm hænge svingende imellem sine ben for at tydeliggøre, hvem Langpik var, og på denne måde understrege myten om værkstedets største mand.

Barthes behandler også myten som sprogform og kalder myten i denne verbale udlægning for dobbelt meddelende og tvetydig; myten beskriver, og den meddeler, den informerer, og den påtvinger sin information. Myten som sproglig fortælling har altså både et fortællingsindhold – en god historie – samtidig med at den indeholder tydelige budskaber, moraler og pointer, der rækker ud over fortællingen som en god historie (Barthes 1970:237-39). Barthes anvender selv en latinsk sætning: „for jeg hedder løven“, som han erindrer fra sin skolebog:

Hvis man indfører quia ego nominor Leo i et rent lingvistisk system, så erhverver sætningen dér en fylde, en rigdom, en historie: jeg er et dyr, en løve, jeg lever i det og det land, jeg er lige kommet tilbage fra jagt, man ville gerne have, jeg skulle dele mit bytte med et æsel, en ko og en ged. Men eftersom jeg er den stærkeste, tildeler jeg mig selv hvert eneste stykke under forskellige påskud, hvor det sidste simpelthen er, at jeg hedder løven. Men som mytisk form indeholder sætningen næsten overhovedet ikke noget af denne lange historie. Meningen rummede i sig selv et helt system af værdier: en historie, en geografi, en moral, en zoologi, en Litteratur (op.cit.240).

Barthes' budskab er her, at myten som fortællende greb indeholder langt mere end den gode historie. Den beretter om historiske dybder og normative og subjektive værditilskrivelser. Med et sådant analytisk perspektiv er det således ikke tilfældigt, at Jørgensens historie om Langpik bliver videregivet til et par nyankomne lærlinge. For moralen rækker i vores analyser også ud over den gode historie selv. Fra Barthes ved vi, at meningen med myten forudsætter en viden, en fortid og en fælles hukommelse, og netop dette indeholder historien om Langpik. Beretningen informerer om, hvad mandighed og maskulinitet er for disse mænd, og hvordan man kan være misundelig. Myten om Langpik beretter om maskulinitetens symbolik, som også myten hos Barthes peger i retning af *ordnede kendsgerninger* (ibid.). Lærlingene informeres gennem mytens videregivelse om, hvad det vil sige at være en mand, og hvordan man efter Langpiks død måtte respektere ham ved at ordne og vedligeholde den værktøjsvogn, som nu Jørgensen har arvet. På denne måde får fortællingen og myten en rolle som videregiver af kultur og udgør en sådan gør vi her-information. Jørgensens fortælling kan måske opfattes som plat, pervers eller blot banal, men det begrebsindhold, som fortællingen meddeler, er rig på substans. På denne måde agerer

håndværkernes små subtile historier som informationsmarkører for kulturbærende ideologier, der går i arv fra generation til generation og beretter om stedets kulturelle praksisformer og dets mytologi.

Netop ved at give myten videre blandt de nyankomne lærlinge understreges Barthes pointe om, at mytens funktion er bevarende. På denne måde udgør fortællingen om den afdøde medarbejder en fælles viden og kollektiv hukommelse – en ordnet kendsgerning (op.cit.239). „Sådan var han.“ Det kan lærlingene nu tale med om, og myten kan leve videre.

Afsluttende bemærkninger

I artiklen viser vi, hvordan mændenes fortællinger om det, der var, og det, som er nu, stadig antager en rammesættende, regeldefinerende og moralsk karakter. På denne måde meddeler fortællingerne fra de mere erfarne medarbejdere til de nyankomne lærlinge og andre gæster, hvordan man gør mand, arbejde og humor her (Frostholm & Krøyer 2018). Den danskamerikanske religionsforsker Armin W. Geertz forklarer i lignende analytiske spor, hvordan mytiske fortællinger forstærker normer og ordner og legitimerer sociale praksisser (Bek-Pedersen 2022:27). Øgenavnene og myten om Langpik tjener i denne forstand som moralske fortællinger om, hvad der er rigtigt og forkert i mændenes kulturelle fællesskaber. Ved første øjekast synes myterne på stedet måske blot at antage form som banale (røver)historier. Selve de performative lag – det nærmest teatraliske i Jørgensens fremføring af myten om Langpik – gør, at flere lytter med og forstår mytens umiddelbare budskab. Det at være veludrustet som mand betyder tilsyneladende noget for mændene på stedet. Dog indeholder myten også nogle mere specifikke nuancer, som først folder sig ud, når man får et dybere kendskab til stedets kulturelle praksisser og den historiske kontekst, som de erfarne kender og dagligt reproducerer og lægger til. Myten om Langpik er også fortællingen om respekt for de døde og det, de efterlader sig. En ordnet værktøjsvogn er det mindste, man kan gøre ud af respekt for Langpik – det ultimative symbol på en værkstedets mand.

Denne artikels bidrag til antropologien er et indblik ind i en verden, hvor generationer af mænd har arbejdet og stadig arbejder sammen – et *circus* af relationer og udvekslinger, karakteriseret ved sin særlige historiske dybde. Vi har vist, at de sociale fællesskaber på sporene blandt mændene ikke blot er temporære fællesskaber, men netop træder i karakter gennem en forankring i fortiden. Denne forankring bidrager til at opretholde mændenes stærke kulturelle forestillinger gennem humoristiske udvekslinger, drillerier og øgenavne, som udgør selve det symbolske indhold i mændenes mytiske fortælleform. Vi har gennem

denne artikel søgt at nuancere, at man for at få del i denne fortælling først må forstå og dernæst underlægge sig, reproducere og nyfortolke disse mytiske fortællinger for at få plads i „Danmarks største cirkus“.

Note

1. Når vi her vælger at drage paralleller til Collinson, er det med det forbehold, at de komparative pointer, vi når frem til, udspringer af en større diskussion om arbejderklasse, klassebevidsthed og klasseidentitet. Vi oplever dog på intet tidspunkt under feltarbejdet, at de ansatte kategoriserer sig eller kategoriseres som en del af en bestemt klasse. Collinsons studier indskriver sig i en anden historisk og politisk kontekst og tager udgangspunkt i det britiske industrisamfund i 1970'erne – et klassesdelt samfund, der adskiller sig betydeligt fra et moderne dansk samfund. Klassebegrebet er desuden blevet stærkt dekonstrueret inden for det akademiske felt, og kritikere har blandt andet hævdet, at det er analytisk problematisk at operere med et klassebegreb i det senmoderne og postindustrielle samfund, hvor klassebevidsthed og klassefragmentering ikke længere spiller samme strukturerende rolle i forhold til menneskers identitet og hverdagsliv (Crompton 1998).

Litteratur

Andersen, Lene

2010 At ændre nutiden gennem fortiden. Mundtlig historiefortælling i Danmark. *Kulturstudier* 2010(2):90-119. DOI: 10.7146/ks.v1i2.3901.

Andersen, Ib

2019 Den skinbarlige virkelighed. København: Samfundslitteratur.

Atkinson, Paul

2007 *Ethnography. Principles in Practice*. London: Routledge. DOI:10.4324/9780203944769.

Baarts, Charlotte

2004 Viden og kunnen. En antropologisk analyse af sikkerhed på en byggeplads. Ph.d.-række nr. 27. København: Institut for Antropologi.

2006 Druk, bajere og løgnehistorier. Om humor og fællesskab på en byggeplads. *Dansk Sociologi* 17(1):68-83. DOI: 10.22439/dansoc.v17i1.805.

Barthes, Roland

1970 *Mytologier*. København: Gyldendal/Nordisk Forlag A/S.

Bek-Pedersen, Karen

2022 *Myter*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.

Bruner, Jerome

1987 Life as Narrative. *Social Research* 54(1):11-32. DOI: 10.1353/sor.2004.0045.

Collinson, David, L.

1988 Engineering Humour. Masculinity, Joking and Conflict in Shop-Floor Relations. *Organization Studies* 9(2):181-99. Doi:10.1177/017084068800900203.

1992 *Managing the Shopfloor. Subjectivity, Masculinity and Workplace Culture*. Berlin & New York: Walter de Gruyter & Co.

- Crapanzano, Vincent
2010 At the Heart of the Discipline. Critical Reflections on Fieldwork. In: J. Davies & D. Spencer (eds): *Emotions in the Field. The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*. Pp. 55-78. Redwood City: Stanford University Press. DOI: 10.1515/9780804774260-005.
- Crompton, Rosemary
1998 *Class and Stratification*. Cambridge: Polity Press.
- Davies, Charlotte Aull
1999 *Reflexive Ethnography. A Guide to Researching Selves and Others*. London: Routledge.
- Frostholm, Peter Hornbæk & Thomas Rauff Krøyer
2018 Man må kunne tage noget lort! *Tidsskrift for Arbejdsliv* 20(2):25-39. DOI: 10.7146/tfa.v20i2.108185.
- Hastrup, Kirsten
2003 *Ind i verden. En grundbog i antropologisk metode*. København: Hans Reitzels Forlag.
2010 *Feltarbejde. I: S. Brinkmann & L. Tanggaard (red.): Kvalitative metoder. En grundbog*. Pp. 55-81. København: Hans Reitzels Forlag.
- Henderson, Edward, H.
1971 *Homo Symbolicus. Man and World* 4(2):131-50. DOI: 10.1007/BF01248599.
- Jacobsen, Bo, Lene Tanggaard & Svend Brinkmann
2015 *Fænomenologi*. In: S. Brinkmann & L. Tanggaard (red.): *Kvalitative metoder. En grundbog*. Pp. 217-41. København: Hans Reitzels Forlag.
- Lincoln, Bruce
1999 *Theorizing Myth. Narrative, Ideology, and Scholarship*. Chicago: University of Chicago Press.



ENQUETE

NORDATLANTENS AUTOPIA

FIROUZ GAINI

Jeg har i efterhånden mange år forsøgt at bruge den antropologiske optik og opfindsomhed til at identificere en mangefacetteret transformation af det færøske samfund, som jeg betragter som en kontinentaliseringsproces, der rokker ved nogle af de mest „klippefaste“ myter om småøer. Denne enquete er et forsøg på at udlægge denne kontinentalisering, der sagte, men sikkert forvandler samfundet. At „færing er født med åre i hånd“ er et gammelt ordsprog, der har mistet meget af sin kraft. Og ordsproget „bundet er bådløs mand“ er i dag i grunden kun relevant for indbyggerne på de mindste og mest isolerede øer (som dog har helikopterservice i tillæg til den traditionelle færgeforbindelse). Resten af færingerne klarer sig fint uden bådtransport. I en passende opdatering af ordsproget ville båd være udskiftet med bil: „Bundet er billøs mand/kvinde.“ Futuristiske infrastrukturprojekter ændrer landskabet og sammenbinder øerne, der dermed bliver en del af det samme „fastland“. Syv af de 18 øer er i skrivende stund forbundet med tunnel, bro eller dæmning. Flere tunnelprojekter er på skrivebordet. Fremtidsvisionen er Autopia – et samfund, hvor ingen behøver at sætte sin fod i et fartøj for at rejse mellem bygder og byer. Autopia er bilistens paradys, hvor det våde elements barrierer transcenderes. Den eneste af de større øer på Færøerne, der fortsat ikke har vejforbindelse til „fastlandet“, er Suðuroy, men det gigantiske Suðuroy-tunnelprojekt er gået fra at være fremtidsfantasme til at være en konkret politisk plan. Det er ikke længere et spørgsmål, om tunnelen nogensinde vil blive bygget, men en økonomisk-politisk diskussion om, *hvornår* den kommer.

Kontinentaliseringen indebærer ikke kun, at separate øer omdannes til en fælles hovedø, men også, at man underlægger sig uberørt territorium under havbunden. De undersøiske tunneller skaber med andre ord korridorer, der penetrerer underjordisk land. På denne måde vokser landet gennem kontinentaliseringen. Havet mister sin centrale position i øboernes hverdagsliv, og rejsen

med færge bliver i større og større grad nostalgi over en svunden tid. Hvad er en ø? Hvor går grænserne? Og hvordan får man øboere til at udskifte båden med motorkøretøjer? Kontinentaliseringen indebærer en horisontal og vertikal ekspansion af et begrænset rum. Færøerne kan i denne forbindelse siges at fungere som et eksperimentarium, hvor grænserne for, hvad små øsamfund – med infrastrukturel teknologi og innovativ ingeniørkunst – kan udrette, bliver testet.

Den unge færøske forfatter Siri Ranva H. Jacobsen fortæller i romanen *Ø*, at alle landmasser mødes dybt under havet, og at de tektoniske plader dernede konverserer i mumlende dialog (Jacobsen 2021:70, 162). Øerne er, kan man måske sige med inspiration fra romanen, bjergtoppe i samme nedsænkede bjerglandskab. Den bedste del af Færøerne, siger Sigurð Joensen (1987) i et digt tilegnet fiskerne, der kender havet omkring øerne, er det, der aldrig løftes til (hav)overfladen. I poesien er Færøerne et meget større land end det, som den tørre del af øerne ellers tilsiger. Den geografiske kompleksitet med 1.300 kilometers kystlinje og utallige fjorde og vige, elve og indsøer gør også, at Færøerne „kommer til at føles som et kontinent“ (Wylie & Margolin 1981:13). Kontinentaliseringen har derfor flere nuancer og kan spores i kulturelle narrativer om horisont: det store i det lille og omvendt. Forfatteren William Heinesen, der ofte bliver citeret for at have sagt, at Færøernes gamle hovedstad Tórshavn er „verdens navle“, starter sin roman *De fortabte spillemænd* (Heinesen 1950) med ordene:

Langt ude i det kviksølvlysende verdenshav ligger et ensomt lille blyfarvet land.
Det lillebitte klippeland forholder sig til det store hav omtrent som et sandkorn
til gulvet i en balsal. Men set under forstørrelsesglas er dette sandkorn alligevel
en hel verden med bjerge og dale, sunde og fjorde og huse med smaa mennesker.

I denne romantiske og kosmiske beskrivelse af et sted i universet spiller forfatteren også på kontrasten og samspelet mellem det mikroskopiske og det uendelige i øerne. Skalaen er så at sige både en velsignelse og en forbandelse for de små øer. Det lille sandkorn i Heinesens trope har haft vokseværk og minder om en kondenseret udgave af en kompleks globaliseret verden i dag. Kontinentaliseringen har både gjort øerne større og mindre. Større i form af ny infrastruktur og nye forbindelser mellem øer og regioner, mindre i form af forkortet transporttid og urbanisering. Antropologer har altid haft interesse for „små steder“ og især små øer som laboratorier for studier af kultur, og det er også i mere end metaforisk forstand, at kulturer blev illustreret som „øer i havet“ i starten af det 20. århundrede. Spørgsmålet om skala og bevægelse har dog i voksende grad fået etnografer til at revurdere deres repræsentationer af små isolerede steder i forhold til omverdenen. Irland er større end sin (relativt begrænsede) geografiske størrelse på grund af verdenslitteraturen fra den grønne ø, siger Helene

Wulff (2017:301), mens Færøerne forstørrelser sit mikroskopiske omfang gennem sensationelle infrastrukturelle projekter, der skubber det store hav – „Den Store Anden“, som man siger i Maldiverne (Knoll 2017) – ud af øboernes sind og hverdag. Det er gennem bilruden, at Autopia skal opleves, og bilen fungerer ofte som et museumsvindue, der giver passagerne en særlig oplevelse af steder og ikke-steder (Gaini 2015). Vi vender tilbage til ikke-steder om lidt, men først skal vi diskutere kontinentaliseringen set fra den „bedste del“ af øerne.

Det perfekte sted at undersøge materialiseringen af Nordatlantens Autopia er i undergrunden. Under havbunden mellem øerne Streymoy og Eysturoy mødes tre tunneller i en stor og spektakulær rundkørsel, der åbnede for almen trafik i december 2020. Den vandmandformede rundkørsel er en turistattraktion, dekoreret med et 80 meter langt kunstværk i stål af den prominente færøske skulptør Tróndur Patursson. Kunstværket, der dækker klippen på rundkørselens midte, forestiller skygger af mennesker i naturlig størrelse, der danser færøsk kædedans. På afstand minder de dansende om huldrefolk, underjordiske væsener fra færøsk folketro. Kunstværket bliver oplyst af varierende farver, der reguleres af en lysinstallation under loftet, og tunnelen har sin egen radiofrekvens (FM 97.00) med et lyd billede til de rejsende, som Jens L. Thomsen har komponeret, baseret på lydoptagelser under tunnelkonstruktionen. „Jeg håber, at jeg har lykket mig med at gøre værket så enkelt og let at forstå,“ fortæller Patursson om sit kunstværk, „at det er tidløst og kan blive forstået af alle mennesker nu og altid“ (Poulsen 2021). Han reflekterer også over klippens sjæl i en dokumentarfilm om Eysturoy-tunnellens kunst: Klippen symboliserer det endeløse, der skaber en linje fra tidernes morgen til den yderste fremtid (Hansen & Niclasen 2021). Rundkørslen fik international medieopmærksomhed, da den åbnede, og en af tunnelentusiastene skrev i begejstring, at med de undersøiske tunneller var „færingerne vendt tilbage til havet“ (Bennett 2018). Jeg ville snarere sige, at de trænger længere ned og undgår havet. Rundkørslen giver også en følelse af forøgelse af afstand, da man i princippet kan køre i cirkel, så længe man ønsker. I Jacques Tatis film *Playtime* (1967) er der en komisk scene fra en stor parisisk rundkørsel. Rundkørslen, der symboliserer den ny moderne og effektive tid, privatbilismens periurbane lethed, minder i *Playtime* om en karrusel i tivoli. En familie ender i den stærk trafikerede rundkørsels inderste bane og bliver hængende der i en motoriseret kakofoni af køretøjer, der kæmper med at bryde karrusellens centripetalkraft. Den submarine rundkørsel mellem Streymoy og Eysturoy har kun én bane og intet trafikalt kaos, men den repræsenterer også et sted, hvor man kan få en følelse af Autopias festlige lethed. Når man kører fra en (under- eller overjordisk) rundkørsel til en anden, er det lidt som at være en kugle i et flipperspil. Man kan cirkulere i forskellige formationer og får følelsen

af at køre meget længere, end man i virkeligheden gør. Dette er også en af kontinentalprocessens facetter.

Den franske antropolog Marc Augé (2008) har i sin teori om ikke-steder („non-lieux“) defineret begrebet som en modsætning til (antropologiske) steder, som mennesker mødes i og identificerer sig med, det vil sige steder, som man har en relation til. Ikke-steder er typisk anonyme og „neutrale“ steder, som man bevæger sig igennem, for eksempel lufthavne, indkøbscentre, motorveje og hotelværelser. Det er ikke et hjem, men det kan godt være et sted, som giver en „hjemlig“ følelse. Augé er blevet kritiseret af flere for at overdrive forskellen mellem steder og ikke-steder, men denne debat vil jeg ikke diskutere nærmere her. Jeg vil blot påpege, at ikke-steder kan være et nyttigt analytisk værktøj i bestræbelserne på at forstå Autopias logik og præmisser. Kontinentaliseringen af samfundet er tæt forbundet med den kendsgerning, at der skabes flere og flere ikke-steder i landskabet: tunneller, hovedveje, tankstationer, busterminaler, hoteller osv. Ikke-steder, som minder en del om Bruno Latours liminale rum, er steder, hvor man så vidt muligt kun er „fysisk tilstedeværende“, det vil sige ikke identitetsmæssigt knyttet til (Bauman 2000:102). Kontinentaliseringen på Færøerne afspejler en ny balance mellem steder og ikke-steder. Infrastrukturudviklingen på øerne med introduktion af nye futuristiske ikke-steder symboliserer en modernisering af samfundet, der cementerer bilens position som „mobilitetens Avatar“ (Thrift 1996:272). Ikke-steder som for eksempel de ultramoderne undersøiske tunneller står i stærk kontrast til et pittoresk landskab af historiske steder, som i turistens perspektiv repræsenterer en eksotisk og autentisk oplevelse. For øboerne er det omvendt ikke-stederne, der er eksotiske og associeres med den hypermoderne kontinentale verden hinsides havet. Ikke-stederne bliver dermed en hjemlig udgave af det, der forbindes med store urbaniserede samfund. I den undersøiske rundkørsel har man som sagt forsøgt at skabe et sted ud af et ikke-sted: Med kunst, lys og musik bliver stedet positioneret, vertikalt og horisontalt. Det færøske og det overjordiske i køreoplevelsen skal minde bilisten om, hvor han bevæger sig. Det bliver dermed en form for museal oplevelse, en udstilling på hjul, hvor bilisten kan nyde den varierende udsigt fra bilens trykke og anonyme indre rum (Gaini 2015). I tunnellerne bliver du ikke konfronteret med vildfarne får, irriterende fodgængere, regnvejr, snestorm eller tæt tåge. Der er i princippet ingen friktion her. Du kan nemt glemme, at du befinder dig midt i Nordatlanten. De undersøiske tunneller udvider „fastlandsdannelsen“ – kontinentaliseringen – af øsamfundet: urbanisering, centralisering og voksende hverdagsmobilitet (Hokwerda 2017:44). Autopia er med andre ord et utopisk projekt, som hele tiden videreudvikles. Utopia måles i tunnelkilometer, siger en udenlandsk journalist om Færøerne (Bennett 2018).

Verden er for fuld, sagde Claude Lévi-Strauss pessimistisk ved sin 100-års fødselsdag i Paris (Eriksen 2016). Den franske strukturalist mente, at der var for meget af alt på jordkloden. Den tunge og tykke tæthed er en trussel imod – for at bruge et norsk udtryk – jordens bærekraft. For mange mennesker, storbyer, lufthavne og bevægelser mellem steder. Der er omtrent 54.000 mennesker, 75.000 får og 38.000 motorkøretøjer på Færøerne i dag (Sosialurin 2022). Den årlige fangst af fisk er på mere end 700.000 tons, det vil sige omtrent 14 tons pr. indbygger (Bogadóttir 2020). Der findes i skrivende stund 23 tunneller, 12 heliports og en lufthavn på øerne. Færøerne har Europas hurtigste internet, som også indikerer den digitale infrastrukturens betydning for kontinentaliseringen af øerne (Ecott 2020). Myldretidstrafikken i Torshavn, en by med knap 18.000 indbyggere, skaber lange køer af motorkøretøjer, der snegler sig gennem byens færdselsårer. Især ved byens indfaldsvej mærkes pendlernes entré om morgenen og tilbagerejse om eftermiddagen. Den gamle by ved den yderste kyst, som William Heinesen kaldte „verdens navle“, pumper sig således op til en lilleputstorby med mennesker, der alle vil ud at køre på samme sted til samme tid. Paradokset er, at man i bestræbelserne på at øge hastigheden og spare tid ender med stilstand. Paul Virilio taler om en susende stilstand i højhastighedssamfundet (citeret i Beckmann 2004:84). Den „dromologiske“ regel, siger han, konkluderer, at øget hastighed forøger risikoen for trafikprop. Det er også ironisk, at automobiliteten bliver en hindring for den rumlige mobilitet, som den giver sine brugere forventninger om (Beckmann 2001:602). Autopia med perfektioneret tilrettelæggelse af bilens bevægelsesfrihed påvirker menneskers opfattelser af sted, afstand og hastighed i lokalsamfundet. Det interessante i denne diskussion er, at den kan give os en bedre forståelse af det, der foregår i såkaldte rurale eller perifere samfund i dag. Normalt er det den moderne storby, der er i fokus, men kontinentaliseringsprocessen i den færøske kontekst viser, at man er villig til at gå langt for at demonstrere sine infrastrukturelle ambitioner og teknologiske visioner. Det, der bliver fortolket som et problem mange andre (store) steder (fx i forhold til bilismens negative indflydelse på miljøet og fysisk sundhed), bliver dermed ofte præsenteret som en nødvendig omstilling i den lokale kontekst. Kontinentaliseringen er et fælles samfundsprojekt, der skal flytte landet ind i fremtiden. Og for at forklare dette bliver vi nødt til at vende tilbage til diskussionen om små øer i et stort hav.

Antropologer og andre forskere, der interesserer sig for øsamfund, hvoraf mange indflydelsesrige teoretikere identificerer sig med den tværfaglige Island Studies-tradition, har gennem deres projekter forsøgt at komme frem til øsamfunds mest grundlæggende kendetegn. Der er meget at hente fra Island Studies, der kan styrke min udlægning af Færøerne som et øsamfund, der flytter sig væk

fra nogle af sine oprindelige karaktertræk. „En sømand går i land“ er overskriften på en af mine artikler om de unges bilkultur på Færøerne (Gaini 2012). Og denne titel, der er lånt fra Aksel Sandemoses roman, men ellers ikke har referencer til Sandemoses værk, indikerer, at man er gået fra at udforske havet til at genopdage landet. Færøerne er i grunden et enormt land, hvis man ikke begrænser sig til den tørre del af territoriet. Territorialfarvandet tæller mere end 274.000 km². Et af den internationale øforsknings formål har lidt forenklet sagt været at foreslå alternativer til kontinentcentrerede og ofte kolonialistiske definitioner af øer som ubetydelige, underudviklede og isolerede steder, der egner sig bedst til et enkelt liv i pagt med naturen (Gaini & Nielsen 2020). En strategi har været at vende det geografiske billede om og tale om et stort „hav af øer“ (Hau’ofa 1994) i stedet for at tale om små øer i et stort hav. Andre har valgt at definere deres små øer som et „stort havland“ (Jumeau 2013). Her observerer vi kulturel modstand, der promoverer en (geo)politisk ekspansion eller opskalering af små øer. På denne måde bidrager øforskere også til en revurdering af dominerende narrativer om små øer i forhold til store kontinentale samfund. Kontinentaliseringen på Færøerne er også knyttet til dette felt. Med den ekstraordinære rundkørsel under havbunden får man ikke bare forstørret Autopia geografisk – projektet sender også et budskab ud til omverdenen om, at „små øer“ kan udføre store projekter, der normalt associeres med avancerede kontinentale stater. Den geografiske ekspansion, der signalerer en rumlig magtdemonstration (fx bliver Færøerne større end Danmark på verdenskortet), hvor den næsten usynlige prik på kortet nu bliver til en stor cirkel, provokerer og er interessant i sig selv. Men øforskningen har også foreslået nye teoretiske perspektiver angående grænsedragning mellem land og vand, det vil sige mellem ø og hav, i forhold til menneskernes kulturelle værdier og verdensbilleder. Med begrebet „aquapelago“ (som en variation af „archipelago“) har Philip Hayward for eksempel udvidet øbegrebet til at omfatte „et integreret land-og-vand-rum“ (Hayward 2012:2). På denne måde får han analyseret øer gennem alt det, der samlet komponerer øsamfundets univers: land, vand, luft, undergrund osv. Fra denne synsvinkel symboliserer de infrastrukturelle projekter på Færøerne – ikke mindst de undersøiske tunneller, der forbinder øer med hinanden – en kontinentalisering inden for et *akvapelagisk* univers. Haywards begreb repræsenterer med andre ord et teoretisk bidrag til øers ontologiske horisont.

Jeg har i denne enquete forsøgt at komme lidt nærmere en forklaring på den færøske kontinentaliseringsproces, som er en naturlig forudsætning for Autopia. Når Suðuroy-tunnelen om nogle år sandsynligvis med pomp og pragt bliver indviet, vil mere end 95 procent af befolkningen høre til samme færøske „kontinent“. Dette betyder dog ikke, at havet har mistet sin betydning for økonomien

eller kulturen. Havet forsvinder ikke, og øerne fortsætter med at være små i forhold til det store Atlanterhav, men med ny teknologi, infrastruktur og gode flyforbindelser til andre lande kan man holde havet på en vis afstand i sin hverdag. Havet genopdages også i forhold til moderne fritidsliv. En ny tunnel er altid en stor begivenhed på Færøerne, en mikroutopisk milepæl på den lange vej ind i fremtiden. Og selv om kontinentaliseringen i denne enquete fremstår mere som realiserede idealer end som myter, har myter været med til at retfærdiggøre projektet. Myter er „historiske redskaber“, der får os til at komme „overens med en omskiftelig verden“ (Willerslev & Nielsen 2015:307), men myter kan også repræsentere ekko fra fremtiden. Det er her, drivkraften bag det store og tunge arbejde med at sprænge undergrunden under havet ligger. Kontinentaliseringen indebærer, at man kontinuerligt finder ny måder at udvide rummet på – horisontalt og vertikalt – og dermed også måder at skubbe grænserne for, hvad der er muligt at gøre i et øsamfund. Nostalgi var engang antropologiens varemærke, siger Jonathan Schwartz (2018:60), men antropologien har flyttet sig meget, og mange af de små „eksotiske“ øsamfund bringer ekko fra fremtiden og ikke efterdønninger fra en fortabt fortid. Det håber jeg, at jeg har fået frem i lyset i denne enquete.

Litteratur

- Augé, Marc
2008 Non-Places. An Introduction to Supermodernity. London: Verso.
- Bauman, Zygmunt
2000 Liquid Modernity. Cambridge: Polity.
- Beckmann, Jörg
2004 Mobility and Safety. *Theory, Culture & Society* 21(4-5):81-100. <https://doi.org/10.1177/0263276404046062>.
- 2001 Automobility. A Social Problem and Theoretical Concept. *Environment & Planning D: Society and Space* 19(5):593-607. <https://doi.org/10.1068/d222t>.
- Bennett, Mia
2018 Underwater Tunnels Revolutionize the Faroes. *Maritime Executive*. <https://maritime-executive.com/features/underwater-tunnels-revolutionize-the-faroes>.
- Bogadóttir, R.
2020 The Social Metabolism of Quiet Sustainability in the Faroe Islands. *Sustainability* 12(735):1-18. <https://doi.org/10.3390/su12020735>.
- Ecott, Tim
2020 The Land of Maybe. A Faroe Islands Year. London: Short Books.
- Eriksen, Thomas Hylland
2016 Overheating. An Anthropology of Accelerated Change. London: Pluto Press.

- Gaini, Firouz
 2012 En sømand går i land. *Jordens Folk* 1:20-25.
 2015 Udstilling på hjul. Museale eksperimenter i Autopia. I: U.J. Dahre & T. Fibiger (red.): *Etnografi på museum. Visioner og udfordringer for etnografiske museer i Norden*. Side 219-36. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Gaini, Firouz & Helene Pristed Nielsen
 2020 *Gender, Change and Continuity in Island Communities*. In: F. Gaini & H.P. Nielsen (eds): *Gender and Island Communities*. Pp. 1-20. Oxon: Routledge.
- Hansen, Hans Petur & Ivan Niclasen
 2021 Ringurin í Atlantis. Dokumentarfilm. Kringvarp Føroya. <https://kvf.fo/dokumentarurin?sid=122364>.
- Hau'ofa, Epeli
 1994 Our Sea of Islands. *The Contemporary Pacific* 6(1):148-61.
- Hayward, Philip
 2012 The Constitution of Assemblages and the Aquapelagity of Haida Gwaii. *Shima – The International Journal of Research into Island Cultures* 6(2):1-14.
- Heinesen, William
 1950 De fortabte spillemænd. København: Gyldendal.
- Hokwerda, Renno
 2017 Tunnel Visions. The Social Effects and Impacts of Sub-Sea Tunnels on the Faroe Islands. Masteropgave. Groningen: University of Groningen. <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.20666.21445>.
- Jacobsen, Siri Ranva Hjelm
 2021 Island. London: Pushkin Press.
- Joensen, Sigurð
 1987 Miðamaðurin. Digt. Eg stoyti heitt (bind 1). København: Mentunargrunnur. Studentafelagsins.
- Jumeau, Ronny
 2013 Small Island Developing States, Large Ocean States. Expert Group Meeting on Oceans, Seas and Sustainable Development. Implementation and Follow-Up to Rio+20. United Nations Headquarters 18-19. april. https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/1772Ambassador%20Jumeau_EGM%20Oceans%20FINAL.pdf.
- Knoll, Eva-Maria
 2017 Blood and Other Precious Resources. Vulnerability and Social Cohesion on the Maldives. In: U. Hannerz & A. Gingrich (eds): *Small Countries. Structures and Sensibilities*. Pp. 213-35. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. <https://doi.org/10.9783/9780812293791-011>.
- Poulsen, Kinna
 2021 Tíðarleys tunnillist. Avisartikel. *Dimmalætting* 4. februar.
- Schwartz, Jonathan
 2018 Coming of Age in Dystopia. *Tidsskriftet Antropologi* 78:57-66. <https://doi.org/10.7146/ta.v0i78.118617>.
- Sosialurin
 2022 Avisartikel. 10. oktober.

- Tati, Jacques
1967 Playtime. Film. Specta Films/Jolly Film.
- Thrift, Nigel
1996 Spatial Formations. London: Sage.
- Willerslev, Rane & Morten Nielsen
2015 Fremtidens paradoks. Når sproget kolliderer. Norsk Antropologisk Tidsskrift 26(3-4):304-9. <https://doi.org/10.18261>.
- Wulff, Helena
2017 Greater Than Its Size. Ireland in Literature and Life. In: U. Hannerz & A. Gingrich (eds): Small Countries. Structures and Sensibilities. Pp. 301-16. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. <https://doi.org/10.9783/9780812293791-016>.
- Wylie, Jonathan & David Margolin
1981 The Ring of Dancers. Images of Faroese Culture. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.



MYTEN MATERIALISERET

Kong Salomons Tempel og de brasilianske evangelister

INGER SJØRSLEV

Myter kan formes, og de kan forføre. De holdes i live gennem forhandlinger, og når de sættes ind i nye sociale og historiske sammenhænge. Somme tider er sådanne sammenhænge understøttet af spektakulære materielle omgivelser. Myter kan desuden komme til udtryk i ritualer, gerne ritualer som er i stand til at inkorporere modsætninger. Disse forhold er tesaerne bag denne analyse af en evangelisk kirkes brug af Bibelens myter i sin praksis.¹

Evangeliske kirker er uhyre populære i det brasilianske samfund i disse år, ligesom de er det mange andre steder i verden. Ofte omtales de som pinsekirker (Hutchinson & Wolffe 2012; Robbins 2009). Omdrejningspunktet i det følgende er en af disse kirker, som kalder sig Den Universelle Kirke for Guds Rige, *Igreja Universal Reino de Deus* (IURD, herefter Den Universelle Kirke eller bare Kirken).² Den er en af de hurtigst voksende nyere pinsekirker i verden, og den findes ifølge Kirkens egne oplysninger i Sydafrika, USA, Argentina, Portugal og de portugisisktalende lande i Afrika. Men den er opstået i Brasilien (Almeida 2009). Her har Den Universelle Kirke flere tusinde templer og et par millioner tilhængere i et land, der ellers traditionelt har været katolsk (Birman & Leite 2000), men også et land med et betragteligt islæt af de afrobrasilianske religioner, der går under navne som umbanda og candomblé.

Den Universelle Kirke er kun en af de mange evangeliske kirker, der i disse år vinder terræn, både fra katolicismen og fra de afrobrasilianske religioner. De afrobrasilianske religioner er anerkendte som en betydningsfuld del af den brasilianske kulturarv, men i de senere år har de evangeliske kirker forsøgt at mistænkeliggøre dem, og i Brasilien har evangelisterne desuden fået en ikke ubetydelig politisk indflydelse (Aires et al. 2017). Det anslås at mere end 20 procent af den brasilianske befolkning på godt 200 millioner hører til en evangelisk kirke. Man må imidlertid være forsigtig med at læne sig for meget op ad statistikker, for når man går nærmere ind i en udforskning af det religiøse landskab på mikroplan og

taler med kirkegængere eller tilhængere af de afrobrasilianske religioner, viser det sig, at der er mange bevægelser frem og tilbage mellem de afrobrasilianske religioner og de evangeliske kirker (Selka 2010). Den brasilianske religionssociolog Reginaldo Prandi har analyseret dynamikken mellem de forskellige religioner i Brasilien og argumenteret for, at såvel den katolske som de afrobrasilianske religioner er blevet en integreret del af brasiliansk kultur, mens det samme ikke kan siges om de evangeliske kirker (Prandi 2008). På den anden side er det vigtigt at understrege, som også Prandi og andre forskere har gjort, at Brasilien udmærker sig ved en synkretistisk folkereligiøsitet, hvor kulturel inklusion er kendetegnet (Sjørsvlev 2004), og at dette også gælder Den Universelle Kirke. De komplekse kulturelle dynamikker, der herved opstår, viser sig også ved, at der ikke findes skarpe etniske skel. Den afrikanske religiøse kulturarv praktiseres ikke kun af slavegjortenes efterkommere, den er også populær blandt dele af den overvejende hvide middelklasse. De evangeliske kirker har til gengæld mange tilhængere blandt den socialt marginaliserede og overvejende sorte befolkning. De paradoksale forhold, der vil fremgå af det følgende, skal også ses i dette lys. En særlig variant i det komplekse religiøse billede er den gruppe, der i 1990'erne kaldte sig traditionalister, men som i dag vedkender sig den afrobrasilianske religion *candomblé* i en udgave, der søger tilbage mod den ikke-synkretistiske vestafrikanske religion. Den er især udbredt i São Paulo, og flertallet af tilhængerne er hvide og altså ikke efterkommere efter de slavegjorte, der oprindeligt bragte den afrikanske religion med sig til Brasilien (Jensen 2002 og personlig kommunikation 2023).

I det følgende skal det først og fremmest handle om den rolle, myter spiller i en særlig relation mellem en evangelisk kirke og de afrobrasilianske religioner. Formålet er at bidrage til en mere generel forståelse af myteforskningens rolle i forståelsen af kulturelle og sociale dynamikker gennem et eksempel på en gammel mytes inkorporering i en aktuel virkelighed.

Kong Salomons Tempel og mytens forførende kraft

Den bibelske myte om kong Salomon og mytens materialisering i et nyt bemærkelsesværdigt tempel i São Paulo, Salomons Tempel (*Templo Salomão*), er blevet en aktiv agent i de evangeliske kirkers bestræbelser på at nedgøre og udelukke de afrobrasilianske religioner med disses mytologiske skikkelser i form af guder, *orixas*, helgener, *santos*, og forskellige ånder spændende fra de såkaldt indianske, *caboclos*, over de gamle slaver, *pretos velhos*, til orientalske og andre, som ofte samles under betegnelsen åndelige vejledere, *guias*. En vigtig skikkelse i det afrobrasilianske åndeunivers er tricksterguden Exu, for hvem

der i umbandareligionen er flere „linjer“, *linhas*, forstået som særlige manifestationskategorier af exuånder med forskellige egenskaber. I den evangeliske kirke omtales disse alle som dæmoner (Macedo 2014). Udelukkelsen sker bogstaveligt, ved at de afrikanske myters exuånder uddrives i visse af de ritualer, der udføres i Salomons Tempel.

Det vil være for simpelt at sige, at den afrikanske trickstergud Exu, som i nogle sammenhænge associeres med Djævelen, uddrives ved hjælp af en helt fra Det Gamle Testamente, nemlig kong Salomon. Men der er en tydelig sammenhæng. Og netop fordi der er tale om myter, hvis kendetegn er, at de har en vis fleksibilitet hen over bestandige strukturer, kan sammenhængen afdækkes. Argumentet i denne analyse vil derfor i mere generel forstand være, at det er mytens formbarhed og inddragelse i forskellige fortolkningssammenhænge, der gør den til en aktiv kraft og giver den historisk kontinuitet. Desuden spiller mytens materialisering og ritualernes håndgribelige udførelse en rolle. Sammen med det, man i korthed kunne kalde for mytens tredje element, som Lévi-Strauss kalder for mediatoren i dualistiske strukturer, og som jeg vender tilbage til, udgør disse elementer mytens formende og forførende potentiale.

Den Universelle Kirke dyrker myter fra Det Gamle Testamente, og den inddrager i æstetisk form israelitiske landskaber og jødiske symboler i sine ritualer. Kirkens ikoniske centrum er prestigebygningen Salomons Tempel. Det blev indviet i 2014 og ligger i metropolen São Paulo, midt i en travl forretningsbydel med en tæt bebyggelse, beboet af middel- og lavere middelklasse.

Den Universelle Kirke blev grundlagt i 1977 af en tidligere offentligt ansat tjenestemand, Edir Macedo. Han kalder sig biskop og er i dag Kirkens overhoved, og han præsenterer sig i sine mange skrifter og taler med doktorgrader i teologi og kristen filosofi, ligesom han præsenterer sig som doktor i guddommelighed. Macedo er forfatter til adskillige bøger, herunder bøger om de afrikanske guder, som han tidligere har hyldet, men som han nu kalder for dæmoner. Kirkens tese er, at det er disse dæmoner, der forhindrer folk i at opnå den lykke og succes i livet, de søger (Macedo 2014). Derfor må de uddrives, og det sker i nogle af Kirkens mest bemærkelsesværdige ritualer.

Den Universelle Kirke er yderst professionelt drevet. Den har et museum, et kulturcenter, velholdte internetsider og sin egen avis, ligesom den står for konferencevirksomhed og ejer butikcentre og landets næststørste tv-kanal. Dens logo er et rødt hjerte med en hvid due, som repræsenterer Helligånden. Det er netop ved hjælp af Helligånden, man uddriver det, der opfattes som falske, forstyrrede og forstyrrende ånder.

En spektakulær mytemanifestation

Bibelen fortæller, at det første Salomons Tempel blev bygget af Davids søn Salomon i det 10. århundrede før Kristus. Det blev ødelagt af babylonierne i det 6. århundrede, og ødelæggelsen markerer indledningen til jødernes lange diaspora. Det andet Salomons Tempel blev bygget samme sted og siden destrueret af romerne. Det skal have stået på det sted i Jerusalem, hvor Klippemoskéen nu ligger på den klippe, der var både Adams Paradis og Abrahams alter, og hvorfra Muhammed senere steg til himmels på sin rejse (Montefiore 2011:182).³ I dag regnes jødernes helligdom Grædemuren for det eneste, der er tilbage af templet. Historien om kong Salomon siger, at han var den konge, der forenede israelitterne, gjorde Jerusalem til Guds by og byggede templet på Moriabjerget. Myten siger, at han ville bygge Gud Herren et vidunderligt tempel, og store rigdomme i form af ædle byggematerialer blev handlet ind i landet. Det tog syv år, og da templet var færdigt, blev det inde i dets allerhelligste hjemsted for helligdommen Pagtens Ark og Moses' seksarmede lysestage.⁴ Pagtens Ark, som rummede stentavlerne med de ti bud, Moses havde bragt ned fra bjerget Sinai, havde før været opbevaret i Tabernaklet, den transportable telthelligdom, israelitterne havde rejst med under ørkenvandringen. Nu fik Pagtens Ark sit eget tempel, som stod, indtil det blev ødelagt af babylonierne i 587 f.Kr (Reich 2002:190; Montefiore 2011:25).

Arkæologer har vist, at dette tempel har eksisteret, men det er også omgivet af myter, som ikke alle kan bekræftes. Og mytologiseringen fortsætter. Blandt andet spiller Salomons Tempel en rolle for Frimurerordenen, som har søgt at påvise, at det var indrettet efter en dyb astronomisk og kosmologisk viden med arkitektoniske planer, der relaterer sig til makrokosmos og geometriske mønstre. Nogle af disse er gengivet i visse af frimurerens bygningsværker (Gest 2013).

De nutidige evangelisters gengivelse af Salomons Tempel er opført i bydelen Brás i Sao Paulo.⁵ Grundstenen blev lagt i 2010, og dette tempel har kostet en formue at opføre. En stor del af byggematerialerne er indført fra Det hellige land. Bygningen ligger på et areal på størrelse med 16 fodboldbaner, og højden er næsten det dobbelte af den berømte kristusstatue, der skuer ud over Rio de Janeiro. Parkeringsforhold og trafik omkring Salomons Tempel har været et større puslespil, for der skulle blandt andet være plads til 50 busser med karavaner af besøgende fra nær og fjern. Stedet har et rent åndeligt formål, siger biskop Macedo i sine mange taler, og med dette tempel har han villet ære Gud og troen gennem opførelsen af – som han har sagt – et lille stykke Israel i Brasilien. Når man ser det nye Salomons Tempel fra gaden Celso Garcia, som er en forlængelse af den store travle Avenida Rangel Pestana, ser det ud til at ligge i tæt kontinuitet med den øvrige bebyggelse, og som om det indgår naturligt i byland-

skabet, men når man kommer nærmere, befinder man sig på en stor imponant plads foran indgangen, som er midt på templets høje facade. Der er trapper op fra pladsen foran indgangen og trapper med gyldent gelænder, og alt på pladsen er rent med lige linjer, som brydes af en stribe velbelyste palmer. Lyssætningen er, så man drages mod indgangen. Man fornemmer, at meningen er, man skal føle sig mægtiggjort; man kunne være på vej ind i et fornemt teater eller et slot. Arkitekturen og rummet synes at hæve menneskene op i en højere sfære eller i en anden social klasse. Samtidig er der lidt af katedralens arkitektoniske formidling af menneskets ydmyge lidenhed. Designet forekommer gennemtænkt, og det virker. Der er ikke megen tvivl om, at det var bygherrens intention at gøre virkningen monumental og forførende.⁶

Før man bliver lukket ind i Salomons Tempel – hvilket foregår med en graciøs håndbevægelse fra en af de hvidklædte kvinder – har man været gennem et sikkerhedstjek og afleveret tasker og mobiltelefoner i kælderen under pladsen, som også er parkeringskælder, og som på mange måder minder om et rum, der kunne høre til i en lufthavn. Templet selv er i klassicistisk stil. Indenfor er farverne lyse. Udenfor til højre for indgangen er der en afdeling med alverdens flag. Som i en spektakulær olympiade fejres den globale verden og den universalisme, som også allerede ligger i Den Universelle Kirkes navn. Tre flag er fremhævede. Det er Kirkens eget med logoet, det røde hjerte med en due i midten, derefter det brasilianske og derefter det israelske. Der er vagter hele vejen rundt.⁷

Man bliver ledt ind i templets hovedsal med plads til næsten 10.000 mennesker af hjælpepræster, kaldet levitter og klædt, som man forestiller sig Det Gamle Testaments bibelske skikkelser, måske inspireret af Gustave Dorées berømte illustrationer til Bibelen.⁸ Salen er et stort, næsten kvadratisk rum. Ved hver side er der seks enorme lysestager, hver af dem belyst bagfra, så de bliver omgivet af et rødt skær, og der opstår en illusion af flammer. Salen er fyldt med stole i lange lige rækker; de ligner biografstole med sæder, der kan klappes op. Ved siden af scenen er der på begge sider et stort lærred. Her vises der billeder fra det bibelske landskab. Det døde hav, Galilæa, Kanaans land. Smukke billeder med blomster, bjerge og himmel, ledsaget af blød meditationsagtig dæmpet musik, som afbrydes med mellemrum af en kvindestemme, der blidt minder om, at man skal være stille og koncentrere sig om at tænke på Gud. Der hviskes lidt alligevel, men mest er folk virkelig stille. Foran midt for scenen er der en talerstol, og foran den står der to stentavler med hebræisk skrift. Til den ene side er der et bord med nogle forgyldte bægre. Lydene er dæmpede. Stilheden og roen er en mærkbar kontrast til bylivet lige udenfor. Og, kan man tilføje, til den animerede og lettere kaotiske stemning, der oftest kendetegner de afrobrasilianske religio-

ners ritualer. Opmærksomheden suges op mod et halvt gennemsigtigt tæppe af et tylsagtigt stof. Det er belyst med rødt og omgivet af et teateragtigt gardin, som er skåret, så det ser ud, som om det er halvt trukket op. Bag tæppet aner man en figur, et stort gyldent skrin med vandrette håndtag og på låget to englefigurer, keruber, der sidder bøjet mod hinanden og vinger, der rækker symmetrisk ind mod midten. Selve figurerne har et krigeragtigt udseende, et nutidigt udseende; de kunne være fra en tegneserie eller en hollywoodfilm. Skrinet med krigerenglene er Pagtens Ark som i stedet for at være gemt væk i det allerhelligste her står midt på scenen og er centrum i rummet, om end den er sløret bag gardinet.

Der hører et museum til templet; det kaldes Den bibelske Have, *Jardim Biblico*. Her fortælles Det Gamle Testaments myter om Moses, Abraham og Isak. Historien er repræsenteret med gamle oliventræer, importerede – ikke fra Israel, men fra Uruguay – og med kopier af jødiske hellige genstande og et enormt lærred, hvorpå man ser Jerusalems skyline set fra Oliebjerget med Tempelmuren og den gyldne kuppel på Klippemoskéen. Det hele vises i store billboardagtige farvebilleder. Alt sammen uhyre professionelt fremstillet og æstetisk attraktivt.

I souvenirbutikker kan man købe kopier af Pagtens Ark, lysestager i forskellige størrelser og jødiske souvenirs, hvoraf en del er hjemført fra Det hellige land af Kirkens biskopper og præster. Der er nemlig en travl trafik mellem Israel og São Paulo med stærke forbindelse mellem Kirkens ledere og visse rabbinere. Olielamper, olie, billeder og åndelige objekter fra Israel bringes hjem til templet.



Indgangspartiet til kong Salomons Tempel.

Kong Salomon i myten. Trickster og det tredje element

Myten kan forhandles og forføre, og den kan forme og bekræfte en status. Spørgsmålet er, hvad der formes og forhandles, og hvordan der forføres i Salomons Tempel. For at nå frem til mytens formbarhed skal vi først et lille stykke ind i den klassiske antropologis mytelitteratur.

Den britiske antropolog Edmund Leach udgav i 1969 en lille bog med en detaljeret analyse af indholdet af Bibelens Første Mosebog. I fortsættelse af Lévi-Strauss' strukturelle myteanalyser diskuterede han mytens interne paradokser og dens eksterne historiske placering.

I alle mytologiske systemer forekommer den samme myte i forskellige versioner. Det gælder også i Bibelens Nye Testamente, hvor de fire evangelister fremstiller forskellige variationer over samme tema: historierne om Jesu' gerninger, fødsel, død og opstandelse. Leach tager udgangspunkt i idéen om, at en myte kan ses som en del af et større kompleks, og at et mønster, der fremkommer i én myte, vil gå igen i en variant i en anden. Den grundlæggende mytestruktur, som Lévi-Strauss viste udgøres af relationspar i binære oppositioner (Lévi-Strauss 1972), viser sig, når den ene variant lægges ned over den anden, og man ser relationsparrene sat op vertikalt som i søjler. Myten anskues strukturelt som et system af relationspar frem for at blive læst horisontalt som en lineær fortælling. Leach følger denne metode, og i en kompleks og detaljeret analyse ser han på historierne i Det Gamle Testamente, fra Abraham og Isak til kong David og dennes mange koner og frem til, hvordan Salomon blev den, der efterfulgte kong David på israeliternes trone.

I myten om kong Salomon blander mytestoffet sig med, hvad man mener at vide historisk om det jødiske folk, men Leachs pointe er, at myten medierer nogle grundlæggende modsætninger. På den ene side kræves der endogami blandt det jødiske folk, som, fordi det opfatter sig som stammende direkte fra Gud, bør bevares i sin renhed. På den anden side er der historisk set sket en blanding med andre folkeslag, for man har i stor udstrækning giftet sig med naboerne. Historien om Salomon som den rette arving til Israels trone er en historie, der medierer disse modsætninger (Leach 1969:31). Det fulde argument kræver, siger Leach selv, en alenlang redegørelse, og det kræver ikke mindst et indgående kendskab til de forskellige personer i Bibelens historier og deres indbyrdes slægtskabsforhold. Der bliver redegjort for dem i detaljer i Leachs tekst, men det bliver for meget på dette sted at gå nærmere ind i hvordan. Lad os i stedet spole hurtigere frem til pointen om kong Salomon.

Når det gælder religiøse myter, er det centrale problem at genetablere den bro mellem Gud og mennesket, der er gået tabt ved skabelsen. Et mønster omkring dette er bygget ind i strukturen i ethvert mytologisk system (op.cit.10). I

Leachs perspektiv er den bibelske myte struktureret på samme måde som andre myter, og han ser universelle træk i myten, blandt andet at den først skiller menneskene fra andre væsener – dyr og guder – og derefter forbinder dem igen ved hjælp af mellemskikkelser og begivenheder. Begivenhederne er dem, der her fortælles om. Leach mener – i lighed med Lévi-Strauss – at man i alle myter finder sekvenser af binære par: mennesker/guder, dødelig/udødelig, mand/kvinde, godt/ondt osv. Men hertil kommer den afgørende tredje størrelse, mediatoren, som ofte er noget anormalt i forhold til de gængse kategorier. Det kan være en paradoksal figur som en jomfrumor eller en menneskegud for at blive i Bibelens univers (op.cit.11).

I mange af de myter, der udgør antropologiens klassiske korpus, sådan som man for eksempel kan læse dem hos den nordamerikanske myteforsker Paul Radin, er det tricksterfiguren, der er den medierende (Radin 1969). Trickster findes i mange forskellige skikkelser, men det er altid en figur, der på en eller anden måde bryder kategorier. Samtidig er dette også paradoksalt, for trickster er samtidig den, der fastslår kategorierne ved sit brud (Hyde 2005).

De strukturelle myteanalyser, som Lévi-Strauss brugte en stor del af sit tankelev på, har dannet grundlag for megen senere antropologi. I betragtning af det omfattende apparat, en strukturel myteanalyse kræver, kan man imidlertid spørge, hvad det egentlig er, der er den komparative strukturelle analyses fordele. Det gør Leach da også, og han svarer selv, at det måske er selve den æstetiske glæde ved analysen. På samme måde som en matematiker kan føle glæde ved en elegant formel, kan analytikereren finde tilfredsstillelse i at demonstrere elegancen i det ubevidstes operationer i den menneskelige hjerne, også selv om man ikke kan se, hvem der er agenten i den almengjorte „menneskelige bevidsthed“ (Leach 1969:41; originale anførselstegn).

I nærværende sammenhæng har det været givende at tage afsæt i de klassiske forståelser af myters struktur og betydning i bestræbelserne på at forstå den mytedannelse, der finder sted blandt evangelister i det nutidige Brasilien. Den historie, jeg har at fortælle, bekræfter nemlig myternes elasticitet og smidighed, samtidig med at en tematisk og til en vis grad strukturel kerne fastholdes og i dette tilfælde udnyttes til at legitimere en nutidig praksis. Det sker ved at lade fortolkningen hvile på Bibelens historiske tyngde og autoritet.

Det har været interessant at gå tilbage til de strukturelle myteanalyser, men det var især den kendsgerning, at Leach har kong Salomon med i overskriften på sin analyse, der fik mig til at genlæse hans artikel „The Legitimacy of Solomon. Some Structural Aspects of Old Testament History“ (Leach 1969). Salomon den Vise, som var den, der byggede det sagnomspundne tempel, var søn af David, som var en synder, fordi han elskede mange forskellige kvinder, heraf mange,

der ikke hørte til den slægt, han med kravet om endogami forventedes at gifte sig ind i. Leach afslører dette og andre paradokser i teksterne, og han opsummer ved at fastslå, at Det Gamle Testaments tekster er fulde af modsigelser. Resultatet er en historie af tilfældige begivenheder med mytens struktur. Det myten så „siger“, er ikke, hvad fortællerne af myten bevidst havde tænkt at sige; det er snarere noget, der ligger dybt begravet i – i dette tilfælde – jødisk traditionel kultur som helhed (op.cit.53, originale anførselstegn).

I dette konkrete tilfælde arbejder Leach sig altså frem imod, hvordan Salomon blev den legitime arving til hele det israelitiske kongerige. Historien går via sagnet om kong David og hans fire forskellige koner, hvoraf Bath-Sheba eller Batseba er den, der blev mor til Salomon. Det myldrer med modsætninger, men Leach viser, at der er et mønster, som er det, der gør, at det ender med at være Salomon, søn af David og Batseba, der udnævnes som den retmæssige arving til tronen.

Det Gamle Testamente er en enhed af myte-og-historie, fremhæver Leach, og hans pointe er, at denne enhed virkede som retfærdiggørelse af det jødiske samfunds tilstand på en tid, hvor denne del af den bibelske tekst fik en nærmest kanonisk stabilitet (op.cit.81). Det vigtige er altså mere, hvornår i historien teksterne blev kanoniseret, mens deres historiske autenticitet eller mangel på samme er mindre relevant. I myter, hvor rationalitet er suspenderet til fordel for tro (op.cit.7), handler det nemlig ikke om, hvad der faktisk skete, men om hvad man vælger at tro på, at der skete. Dette er en vigtig pointe i sig selv, men Leachs analyse af kong Salomons betydning viser også noget andet, nemlig betydningen af det medierende element i myterne, som Leach kalder det, og som man mere generelt kunne kalde for tricksterelementet.

Sådan kalder Leach det ikke selv, men jeg tillader mig at gøre det på baggrund af de mange eksempler, der findes på tricksterfigurer i litteraturen og fortolkningerne af den rolle, de spiller. Djævelen er en trickster. Ikke så meget i sin utvetydigt onde udgave, men mere som Mefisto, den tvetydige skikkelse i litteraturen om Faust-myten. Trickster er en mytologisk skikkelse, der hører hjemme på vejene, ved korsvejene ikke mindst. Han bevæger sig igennem rummene, han er døråbningernes ånd, grænsernes vogter og den, der krydser dem; han er indgangen til markederne, til gårdene, til byerne. Han er budbringer og forbindelsen mellem himmel og jord. I familie med Prometheus, der stjæler ilden, og med Loke, der i den nordiske mytologi skifter form og lokker guderne i fordærv, men også hjælper dem ved sin list. Han findes som de nordamerikanske indfødte folks ravn, der stjæler vand og dagslys, og som aben eller edderkoppen i vestafrikanske myter (Gates 1988; Pelton 1980). Trickster er den, der forvirrer og forfører, den umættelige, der bryder grænser, den kreative idiot, modsætningernes og ambivalensens mester. Amoralisk, men livgivende. „Trickster er den

mytiske kropsliggørelse af tvetydighed og ambivalens, dobbelthed og fordobling, modsigelse og paradoks“ (Hyde 2005:7). Trickster er den store formskifter, men det snedige er, at han/hun/den/det ikke bare selv skifter form i sin egen krop, men også er den, der, når denne verdens stof er givet, viser, i hvilken grad den måde vi har formet verden på kan ændres. Trickster er den, der leger med verdens stof (op.cit.91).

Som man heraf vil forstå, er det helt galt at kalde trickster for „han“, for også kønsmæssigt er denne skikkelse tvetydig. For nemhed skyld – og fordi figuren oftest er benævnt han i litteraturen – har jeg beholdt „ham“ her, men det skal klart forstås som en samlebetegnelse for alle menneskehedens og mytologiens forskellige køn.

Tilbage til Leach ser vi, at der ikke behøver være en konkret tricksterfigur i myten. Det er tilstrækkeligt, at der er en faktor, der forstyrrer den strukturelle renhed og dermed bliver det dynamiske element i historien; det element, der ophæver eller overkommer modsætninger, det, der fører historien videre. I den bibelske mytes tilfælde er det kong Salomon selv, der i en vis forstand er tricksteren, fordi han udlever modsætningerne, og samtidig er det ham, der bliver agenten i kontinuiteten og dynamikken i mytens fortsatte liv.

I de brasilianske evangelisters tilfælde er det de afrikanske myters tricksterfigur, som går under flere forskellige navne som Exu og Pomba Gira, der for evangelisterne er lig med djævelske og forstyrrende dæmoner. Det paradoksale ligger her ikke kun hos tricksterfiguren selv, men også i den kendsgerning, at det er ved at inddrage Exu/Djævelen i sine ritualer – for at uddrive dem, at der for de troende skabes en kontinuitet med nogle (myte)forestillinger, de allerede kender. Disse forestillinger udleveres i ritualer.

Ritualer i mytens tempel

Ritualerne i Salomons Tempel er daglige, gentagne og veltilrettelagte. De foregår efter en ganske bestemt skabelon, og de annonceres på Den Universelle Kirkes hjemmeside. Der er rituelle seancer hver dag på bestemte klokkeslæt, og i modsætning til hvad der som regel er tilfældet i de afrobrasilianske religioners ritualer, hvor tidspunktet for ritualets begyndelse plejer at være mere bestemt af handlingens tid, end hvad uret viser (Sjorslev 2017), hersker der her streng disciplin. Man begynder på de nøjagtigt annoncerede tidspunkter, og der afsluttes efter en time eller højst to. Hver af ugens dage har sit tema. Temaerne kan være familie, økonomi, sygdom eller frigørelse, *libertação*.

Tirsdagen var i den periode, hvor jeg besøgte Salomons Tempel, dagen, der var viet til frigørelse, hvilket bliver forstået som frigørelse fra dæmoniske kræf-

ter. Ritualerne de forskellige dage følger nogenlunde samme skabelon, men det er tirsdagens tilbagevendende ritual, vi her skal koncentrere os om.⁹

Klokken otte præcis træder en præst (altid en mand) ind på scenen. Han sætter sig foroverbøjet med ryggen til; han hviler på sine hæle, man ser hans nypressede bukser og nypudsede sko og siden, da han har vendt sig, hans skjorte og slips med slipsenål. Over skjorten har han et bedesjal, lyst med striber og frynser, ikke til at skelne fra de jødiske bedesjaler, man finder i en synagoge. Han rejser sig med en stærk, energisk bevægelse og går hen bag talerstolen og begynder at tale. Foran sig har han en ipad, og han begynder med et bibelcitat fra Johannes' Åbenbaring, som kommer op på storskærmene. Han taler kraftigt og stærkt, mikrofonerne virker upåklageligt. Først holdes der en prædiken over bibelcitatet. Derefter synges en sang, den kunne være fra en musical, men det er en af Kirkens egne sange. Publikum har rejst sig, nogle kender sangen og synger med. Der er halvmørkt i rummet. Så tændes lyset for fuldt blus, og vi får at vide, at vi kan sætte os. Herefter følger den del, der kan samles under overskriften vidnesbyrd. Mange rejser sig fra deres pladser, og i en disciplineret række går folk ned foran scenen og tilbage igen i en lang kø. Nogle bliver dog stående ved scenen. De, der skal aflægge vidnesbyrd, bliver stillet op i en lang række, og de træder derefter frem en for en for at blive interviewet af præsten, som holder en mikrofon i hånden. De første er et par, en mand og en kvinde. De fortæller forsigtigt deres historie. Præsten stiller spørgsmål til manden: Du drak? Var der utroskab? Du var langt ude? Manden svarer bekræftende. De havde store problemer i deres ægteskab. Men nu er det fint. Han kom til besindelse, og nu kommer de i Kirken. Efter nogle minutter giver præsten dem hånden med et sidste spørgsmål, om det nu går godt. De bekræfter. Derefter kommer der en stribe kvinder, som en efter en fortæller om deres problemer, og hvordan de nu har fået det bedre.

Dette er en minimalistisk, men gennemritualiseret udgave af konfession, som den kendes fra den katolske kirke. Dog ikke en direkte bekendelse af synd, snarere en selvgestaltning i en historie om et før og efter.

Da man er kommet igennem cirka halvdelen af dem, der har stillet sig op for at aflægge vidnesbyrd, stopper det. Resten bliver sendt tilbage til deres pladser. Så dæmpes lyset igen, og præsten holder en karismatisk prædiken, hvor han taler om at være belastet, om at der er noget, der låser, tvinger eller forhindrer. Nu taler han direkte om dæmoner, og flere bibelcitater kommer op. I denne del af prædikenen indgår navne som Pomba Gira, Sete Saia og andre navne fra umbandareligionen: Exu Farrapo, Exu de Lama, Maria Mulambo – alle skikkelser, der regnes for at høre under linjen for Exu, tricksteren, i såvel kvindelige som mandlige udgaver. Der holdes en tale for hvert køn, kvinderne først, så mændene. Kvinderne kaldes ned til scenen.

En enormt stor hånd kommer frem på lærredet foran keruberne på Pagtens Ark. En stor hvid hånd, som ligesom griber om noget usynligt, hånden fylder hele lærredet. Effekten er stærk, hånden bliver ved at være der under hele den følgende del af seancen. Med præstens tale som ledsager fornemmer man, at der med et enkelt visuelt greb knyttes en forbindelse mellem ritualets uddrivelse af onde ånder og Det Gamle Testaments myter med Pagtens Ark i centrum.

Ved slutningen er der musicalagtig musik, og vi står op med hænderne på vores hoved; vi skal beskytte vores hoved mod djævlene, siges det, og denne del slutter med, at vi fører hænderne op i luften, som om vi kaster noget bort, og råber *Sai! Sai!* Væk, væk med det! Så følger endelig den del, hvor nogle kvinder fra menigheden, som nu står foran scenen, taler ind i den mikrofon, præsten holder op foran dem. Man opdager hurtigt, at det ikke er kvinderne selv, der taler, men den ånd, de er besat af. Først en ung pige, hun har hænderne på ryggen, hun svajer, hagen er trukket ind, ansigtet er forvrænget, og stemmen er hæs, som man kan høre det i umbanda, når en exuånd har besat et medium. Hvem er du? spørger præsten og holder mikrofonen tæt hen til den hæse stemme. Hvad er det, du vil? Man hører navnet Lucifer. Pigens ånd siger noget, der er svært at dechiffrere. Så bliver hun ført til side, hun er endnu besat, og en anden kvinde kommer til. Hendes stemme er endnu hæsere, hendes ånd mere vild. Hun er iført joggingbukser og en rød jakke. Hendes ansigt er ophovnet og forvrænget. Her er det en exuånd, som med hæs stemme siger noget, der lyder, som om den forstyrrer hendes liv. I sidste del af seancen går præsten hen til medierne og får ånderne drevet ud. Det sker i korte øjeblikke under en påfaldende opførsel med præstens hårde og alvorligt talende, myndige mandsstemme. Han bøjer sig magtfuldt ned over den forvredne kvindekrop, vredet ud af form af den onde exuånd, som præsten taler til som til et uvornt barn eller et ukontrolleret dyr. Man får mindelser om en domptørs beherskelse af ustyrlige kræfter.

Ånderne, dæmonerne, forsvinder, og kvinderne, medierne, ryster forvirret på hovedet, men ser trætte og nu forholdsvis afslappede ud. Hvordan har du det nu? spørger præsten kvinden i den røde jakke, og hun siger, at hun føler sig bedre tilpas, at hun nu er rolig. Hos en af de andre kvinder bliver det lidt akavet, men hun bliver igen normal, og præsten spørger, om alt er i orden, og hun svarer ja, og der bliver sagt amen. Denne del afsluttes med, at der vises en lille film på lærredet bag englenerne. En ukrudtsplante rives op, det tager tid, man slider med den, endelig kommer den op med roden og holdes triumferende frem. Dette billede ledsages af præstens ord om at uddrive det, der tynger, snerrer, låser og gør ufri. Igen knyttes der med et visuelt greb en ordløs forbindelse mellem Det Gamle Testaments helligste genstand – Pagtens Ark, som stadig står fysisk manifesteret foran billedet – og ritualets uddrivelse af det onde.¹⁰

Uanset hvilket tema der er for ritualer, indeholder det altid en sekvens, hvor publikum opfordres til at gå ned mod scenen og lægge penge i en pose, som ofte bæres af en af de kvindelige hjælpepræster. Ved alle stole ligger der konvolutter, man kan lægge penge i. Man kan også på en seddel, man får udleveret, skrive sit navn og et ønske, man håber at få opfyldt, eller en lidelse, man ønsker at blive kureret for. Under nogle ritualer er der en sekvens, som helt eksplicit handler om penge. Her figurerer en grøn handske, en luffe til højre hånd, med tommelfinger og resten i et, en handske, man kan få udleveret, hvis man ønsker at betale tiende, *dicimo*. Præsten forklarer, hvad *dicimo* indebærer: Man betaler en tiendedel af sin indtægt til Kirken. Det kan være alt fra en *real* til en million. Dette er, hvad Gud kræver, og man får det rigeligt igen, siger han og spørger så menigheden, hvor mange der er tiendebetalere. Enkelte rækker hånden op med den grønne handske, nogle få med en pose i en anden farve. Mange er det ikke, men hjælpepræstinden står parat med en lille stak foldede grønne luffer; man kan få udleveret en, og flere henter. Efter dette er der et indslag med endnu en bekendelse. En pæn mand i hvid skjorte, gråhåret, det kunne være en forretningsmand, fortæller, at han har haft mange *preconceitos*, mange fordomme, om Kirken, og at han anså præsterne for at være pengesøvere. Men nu er han blevet klogere. Hans liv var et helvede, et rod. Han arbejdede hele tiden, han startede den ene forretning efter den anden, gik ned med dem, begyndte forfra, tjente penge, tabte dem igen, drak, havde rod i familielivet. Engang var han på restaurant, måtte løbe fra regningen, kunne ikke betale. Men nu kommer han i Kirken, nu bor han i et hus til en million *reais*, dengang boede han til leje.

Under alle ritualer uanset tema får man også udleveret en lille gave af hjælperne, som kaldes *operarios*. Det kan være en hvid rose, eller det kan være et par tennissokker. Man opfordres til at ønske noget til næste seance, og der formidles stiltiende en forventning om, at man giver noget igen i form af de pengegaver, man gentagne gange opfordres til at give, og det gentages igen og igen, at det at give styrker chancen for, at ens ønsker går i opfyldelse.

En af dem, der har sluttet sig til Kirken, er en ung kvinde, som hjælper til i en forretning, der sælger souvenirs. Lad os kalde hende Anna. Hendes historie ligner mange andres. Det er næsten, som om der er en bestemt skabelon for den historie, folk fortæller om, hvordan de kom ind i Kirken.

Anna arbejder i en stor forretning med fine ting fra Jerusalem; der er davidsstjerner, den jødiske hat, kipaen, bedesjalere, mezuzas, det lille rør med en bøn indeni, der er menoras, lysestager, og der er kopier af Salomons Tempel. Der er T-shirts, hvorpå der står „Jeg vælger Gud“, og der er bøger, hvoraf mange handler om det gode ægteskab. En datter af Kirkens overhoved har skrevet en bog med titlen *Casamento Blindado*, på stedet oversat til „Bulletproof Marriage“.

Anna, som ekspederer her, fortæller sin historie. Hun var meget forvirret og skejdede ud, hun drak, hun tog stoffer, hun prostituerede sig. Det var rigtig skidt. Hendes mor var fortvivlet. Moren kom i Kirken. Engang kom Anna med, og hun *manifestou*, det vil sige, hun blev besat af en dæmon. Med hjælpernes assistance blev hun befriet, det dæmoniske blev trukket ud af hende. Derefter forestod der lang tids hårdt arbejde. Assistenterne, *as obreiras*, hjalp hende, og nu er hun selv obreira og glad for at kunne hjælpe andre.

Et vigtigt element i ritualerne er den yderliggørelse, der finder sted gennem det spektakulære i både rum, omgivelser og de performative sider af præsternes og hjælpernes arbejde, herunder udvekslingen af små gaver fra Kirkens side og pengegaver den anden vej fra menigheden.¹¹

Overbevisende sandheder om dæmoners uddrivelse og Helligåndens frelse kommunikerer spektakulært som hånden på det store lærred, der kan fortolkes som beskyttende eller truende alt efter temperament. Troen bliver på forskellige måder gjort synlig, så den kan kommunikeres og blive operativ. Eksorcismen rummer som helhed en logik, der gør skjulte kræfters potentiale til synlig kraft (Kramer 2005:103). Troens performative sider ledsages tillige af præsternes præsentationer, som bliver en modellering af de sociale værdier, der hyldes af Kirken (op.cit.105). Disse værdier er udpræget klassiske middelklasseværdier med patriarkatet, det heteroseksuelle ægteskab og familieloyalitet som fremherskende sammen med succes i forretningslivet. På samme måde repræsenterer præsternes autoritative optræden, påklædning, tale og nærvær værdier som magt, individuel autonomi, rigdom og sundhed. Alt dette er det gode, som dæmonerne hævdes at spærre vejen for.

Ud med Afrika. Myten som ekskluderende og inkluderende

Brasiliens afrobrasilianske religioner hviler på en række myter om de afrikanske guder, *orixas*, myter, som ikke nødvendigvis huskes eksplicit af tilhængerne af disse religioner, men som lever videre i praksis, idet de udleveres i de gentagne ritualer. Også i Den Universelle Kirke udleveres de paradoksalt nok. Det foregår i stiliserede udgaver, som når tricksterguden Exu i sine forskellige former manifesterer sig og af præsterne omskrives til en ond dæmon, der kan uddrives ved hjælp af Helligånden.

I umbandareligionen dyrkes Exu i forskellige varianter inden for exuernes særlige linje, og i en feminin udgave fejres hun som Pomba Gira. Det er særligt disse skikkelser, man i Den Universelle Kirke har inkorporeret i sine ritualer, men kun for at uddrive dem. Den brasilianske antropolog Ronaldo de Almeida kalder det en omvendt syntese, når Kirken sætter den kristne religions negative

pol, Djævelen, lig med de mytologiske figurer i de afrobrasilianske religioner (Almeida 2009:123). Mange tilhængere af de evangeliske kirker har tidligere været umbandister eller dyrket den mere traditionelle candomblé. Nu kommer de til Den Universelle Kirkes ritualer med deres lidelser og søger befrielse og succes i livet med Helligåndens hjælp. I sin bog *Orixás, caboclos e guias. Deuses ou demônios?* siger Kirkens overhoved, biskop Macedo:

Dæmonerne agerer i de mest primitive sekter, kommende fra Afrika til saloner i det moderne samfund. De virker også i de orientalske såvel som de occidentaltale religioner, hvor de er forbundet med hemmeligholdelse. De søger løbende at trænge ind i selv de kristne religioner, hvor de har opnået et vist resultat. De forstyrrer, ødelægger eller tager mennesker i besiddelse og forårsager de størst mulige ulykker, for de er dæmoner, Satans budbringere (Macedo 2000:37-38; min oversættelse).

Det skjulte motto for Den Universelle Kirke kunne være: Ud med Afrika, trommer og sort kultur, ind med Israel, Abraham og Det Gamle Testamente. Sådan siger man naturligvis ikke, og det er da også en forsimplet måde at tolke det, der foregår, på. Men der er ingen tvivl om, at Den Universelle Kirke lægger stor vægt på at uddrive de dæmoner, man samtidig afviser troen på. Kirkens biskop, Edir Macedo, har viet en hel bog til at identificere de afrikanske og folkloristiske myters ånder som Satans dæmoner. Dette paradoks fremmer populariteten, for når der appelleres til folk med løfte om befrielse, bliver det forstået som uddrivelse og udfrielse fra de forstyrende dæmoner, som folk allerede kender fra deres myter og ritualer. Man overtager idéen om, at det er dem, der bremser ens vej og forhindrer en i at få et arbejde, blive rigere og raskere og finde den rette ægtefælle, eller som gør folk til ofre for jalousi og misundelse.

Den Universelle Kirke har for en stor del slået sig op på at tage afstand fra de afrikanske religioner, men paradokset opstår ved, at de alligevel må inddrages – for at kunne uddrives. På den måde føres deres myter videre, om end i negativ form. I de afrobrasilianske religioners ritualer inviteres myternes guder og ånder ind gennem trommerytmer og mytologiske sange. I Den Universelle Kirke er de uvelkomne gæster fra en anden kosmologisk verden. Men de styrker denne kirkes tiltrækningskraft ved at gestalte de forhindringer, der skal overvindes for at finde lykken.

De evangeliske kirkers popularitet er fra begyndelsen blevet forbundet med middelklasseværdier, en opadgående social mobilitet og en materialistisk forbrugende livsstil. I de senere år er den politiske indflydelse fra disse kirker blevet mærkbar, og ved det seneste valg blev visse af de evangeliske kirker direkte inddraget til støtte for den nu tidligere præsident Bolsonaro. Brasilianske forskere har vist, at det at stemme er mere end en borgerpligt for medlem-

merne af Den Universelle Kirke, for også i politik taler man om eksorcisme. I de evangeliske kirkers tv- og radioprogrammer udstilles kendte politikere som korrupte, seksuelt udskejende eller på anden måde amoralske, ofte på et spinkelt eller ikkeeksisterende bevisgrundlag. Det at stemme får en symbolsk betydning, nemlig at stemme det rene og det gode ind og det onde ud.

Myter fra Det Gamle Testamente og referencer til Det hellige land bliver for den opstigende brasilianske middelklasse den måde, hvorpå de frasiger sig den afrikanske arv i en slags kulturel „hvidgørelse“. Hvidgørelse, *branqueamento*, er et racistisk begreb fra slutningen af 1800-tallet, som dækker en forestilling om, at man kunne „udtynde“ blodet ved at lade de sorte efterkommere efter slavegjorte gifte sig med hvide og således opnå en lysere og lysere hud i en slags national transformation af befolkningen frem mod hvidhed (Skidmore 1993). Det kunne se ud, som om denne racistiske ideologi har fået sin parallel i visse af de evangeliske kirkers „udtynding“ af den afrikanske mytologiske kulturarv. Men ved at inkludere den rituellet videreføres denne kulturarv stadig, selv om det er for at ekskludere den. Dét er mytens store paradoks.

Man kan meget vel diskutere, om „udtynding“ er den rette betegnelse, men den eksplicite brug af myterne viser i hvert fald, at ét mytekompleks, nemlig Bibelens, inkluderes på bekostning af et andet, nemlig det afrikanske. Historien viser på den måde også, at der ikke noget enkelt svar på, hvordan inklusions- og eksklusionsmekanismer virker, når det gælder mytestof. Og at paradokser ikke bare findes i myternes indhold, men også i den måde, hvorpå de inddrages i forskellige sammenhænge.

Konklusion og perspektiv. Myters formning og formbarhed

Myten kan forme og forføre. Den materialiserede myte i form af Salomons Tempel i São Paulo kan i al sin designede pragt ses som et godt eksempel på mytens formbarhed. For når nyfortolkningen af en myte passes ind i tiden og bliver understøttet af ritualer og fysiske manifestationer – her i form af en spektakulær bygning suppleret af et museum – bliver det til en solid legitimering af tidens forståelse af den nyfortolkede myte, og samtidig med at myten formes efter tidens tegn og behov, sikres dens kontinuitet.

I antropologien om kristendommen har man løbende diskuteret, hvorvidt omvendelse til pinsebevægelsens og de evangeliske kirkers kristendom betyder en radikal diskontinuitet i de konverterede tilhængeres liv, idet man ofte kræver, at folk fornægter deres tidligere liv (Robbins 2014:167). Den Universelle Kirkes praksis viser, at diskontinuitet og en paradoksal form for kontinuitet kan gå hånd i hånd. De mennesker, der kommer til Kirken, fornægter deres tidligere liv,

således som vi hørte det hos den unge kvinde Anna og dem, der bekendte under ritualerne. Men samtidig er der i Kirkens praksis en kontinuitet, i og med at de afrikanske myters ånder stadig er til stede.

I disse refleksioner over mytens væsen og skiftende roller har det handlet om en på mange måder klassisk myte, nemlig en af Bibelens kendte historier fra Det Gamle Testamente. Vi har set, at den kan indgå i en højst nutidig praksis. Hvis man imidlertid tænker mere bredt på, hvordan myter har betydning i moderne menneskers liv i dag, er der et godt stykke fra antropologiens klassiske korpus af myter og den måde, de er blevet analyseret på, til et nutidigt mere hverdagsagtigt syn på, hvilken rolle myter spiller. I hverdagens forståelse er der ofte en glidende overgang mellem myter og røverhistorier, og vi finder mytologiseringer af virkelige historiske personer a la Karen Blixen (Bek-Pedersen 2022:56). For en stor del af klodens beboere er billedmedier i den ene eller den anden form det, der trækker os ind i myternes forførende rum, snarere end det er socialitetsformen i de mytologiske fortællingers mere traditionelle fremførelse omkring et lejrball eller fra hængekøjen efter en dag på jagt. Vi er omgivet af myter, og vi lever måske mere med forførelsen ind i andre tider og rum, end vores selvforståelse siger os. For samtidig er vores verden funderet på rationalitet og fakticitet, på videnskabelig efterprøvning, dokumentation og erkendelse af fantasiens grænser. Vi tvinges til at være bevidste om forskellen på en sand, veldokumenteret historie og den mimetiske gestaltning i en opdigtet fortælling, som kan fremkalde stærke følelser, men inden for fortællingens indrammede rum af fantasi snarere end sandhed (Sjørsløv 2016:13-14). Og så er det alligevel ikke spor enkelt. For fantasiens myter kan gøres til sandhedsvidner, og når de manifesteres materielt og praktiseres rituelt, kan de have mindst lige så stærk virkning som en hvilken som helst veldokumenteret sandhed.

Tanken har været gennem dette eksempel på en særdeles nutidig evangelisk kirkes brug af en meget gammel myte at give stof til overvejelser over, hvordan myter kan inddrages til legitimering eller de-legitimering, i dette tilfælde af en religiøs praksis. I den forstand, vi har set det med templet i São Paulo og uddrivelsen af de afrikanske myters ånder, bliver myten også et moralsk forhandlingsrum.

Når myten fortælles i et socialt rum, er dens gyldighed betinget af, hvordan den modtages. Den tilhørende forsamlings accept, bifald eller afvisning etablerer dens værdi og bestemmer dens fortsatte liv (Reumert 2007:46). På den måde er myten på sin vis altid til forhandling, men hvordan dens virkning ender med at være, beror på den forførelseskraft, der ikke bare ligger i myten selv, men nok så meget i den kontekst, den bliver sat ind i. Når det sociale rum konstitueres rituelt, forstærker det virkningen af modtagelsen og dermed mytens gyldig-

hedskarakter. På tilsvarende måde kan den materielle ramme omkring ritualen betragtes som en slags materialitetens teknologi, en teknologi, der gennem sine fysiske rammer styrker oplevelsen af mytens sandhedskarakter.

Dette eksempels bidrag til myteforskningen bliver således, at myter formes og forhandles, så de kan forføre ind i sociale og kulturelle rum, og at de rituelle og materielle omgivelser, myten indgår i, er medspillere for forførelsen. En vigtig pointe bliver imidlertid tilbage.

I Salomons Tempel sidder man nemlig ikke og taler om myter. Heller ikke om den myte, der angår templet i Jerusalem, kong Salomons tempel, som for længst er forsvundet, men som der findes en historisk sandhed om, samtidig med at det er omgivet af myter. Den materielle og rituelle ramme omkring de bibelske myter kommunikerer imidlertid tavst sandhedskaracteren. Den virkelige historiske eksistens af Pagtens Ark er ikke til forhandling. Den adresseres slet ikke, for Pagtens Ark står midt på scenen som centrum for alt, hvad der foregår i rummet, og bliver derved mytens fysiske inkarnation.

Noter

1. Tak for vigtig kritik og nyttige, præcise bemærkninger til de to fagfællebedømmere.
2. Den Universelle Kirke har velholdte og udførlige hjemmesider med oplysninger om Kirkens historie og dens aktuelle aktiviteter. Se <https://www.universal.org/> (tilgået marts 2023). Og specifikt om Salomons Tempel: <https://www.universal.org/endereco/sao-paulo-templo-de-salomo-19491> (tilgået marts 2023).
3. En podcast, der udførligt beskriver og diskuterer kong Salomons tempel ud fra beskrivelserne i Det Gamle Testamente, finder man i programmet „Bibelen Leth fortalt“ i DR’s P1: <https://www.dr.dk/lyd/p1/bibelen-leth-fortalt/bibelen-leth-fortalt-66> (tilgået august 2023).
4. Om Bibelens krav til indretning af helligdommen, se https://www.bibelselskabet.dk/brugbibelen/bibelenonline/2_mos/25 (tilgået august 2023).
5. Beskrivelsen stammer fra Den Universelle Kirkes egen hjemmeside og fra deltagerobservation under adskillige ritualer igennem nogle uger i 2016 samt fra samtaler med Kirkens tilhængere. Jeg takker Carlsbergfondet for støtte til forskningsrejser til São Paulo og Rio de Janeiro i 2015 og 2016.
6. <https://www.archdaily.com.br/br/879361/seducao-em-escala-monumental-o-templo-de-salomo-em-sao-paulo> (tilgået september 2023).
7. Templets omgivelser og omstændighederne omkring ankomst og adgang har givet mig anledning til at se templets ritualer i et mere sekulært perspektiv. Jeg har andetsteds argumenteret for, at man kan anskue dem som ritualer, der ikke bare fejrer Helligånden, men som nok så meget er verdslige ritualer. I en vis forstand fejres deltagerne som borgere, og derved virker ritualen integrerende i civilsamfundet for en del af den befolkning, der aspirerer til middelklasse og social opstigen, men som stadigvæk somme tider hegemonisk betragtes som marginale (Sjørlev forthcoming).
8. *Bibelen i billeder*. Over 200 tegninger af Gustave Doré med tilføjede bibelske tekster.
9. Her beskrevet efter hukommelsen på grundlag af noter taget lige efter seancen. Det var ikke muligt at tage noter under selve ritualen, og det var forbudt at fotografere.

10. Beskrivelsen bygger på flere afteners deltagelse. Jeg har bestræbt mig på at få både de tilbagevendende handlinger og nogle sigende detaljer fra enkelte aftener med.
11. Begrebet yderliggørelse (på engelsk *externalization*) bruges her med inspiration fra antropologen Eric W. Kramer, som har udført et længerevarende feltarbejde i Den Universelle Kirke, og som om den trafik af genstande, billeder og trosrepræsentationer, der foregår mellem Israel og São Paulo, forklarer, at den beskriver „en spirituel økonomi, som har sin grund i yderliggørelseshandlinger (*acts of externalization*) ligesom i ofret“ (Kramer 2005:108).

Litteratur

- Aires, Janaine S.F. et al.
2017 Quando religião, política e mídia se confundem: as estratégias political e midiáticas do PRB, da Record e da Igreja Universal do Reino de Deus. *Revista Eptic* 19(2):88-108.
- Almeida, Ronaldo de
2009 A igreja universal e sue demonios. Um estudo etnográfico. Sao Paulo: Editora Terceiro Nome.
- Bek-Pedersen, Karen
2022 Myter. Tænkepause 103. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag
- Bibelen i billeder
2014 Over 200 tegninger af Gustave Doré med tilføjede bibelske tekster. København: V. Pios Boghandel.
- Birman, Patricia & Márcia Pereira Leite
2000 Whatever Happened to What Used to be the Largest Catholic Country in the World? *Daedalus* 129(2):271-90.
- Gates, Henry Louis
1988 *The Signifying Monkey. A Theory of African-American Literary Criticism*. New York: Oxford University Press.
- Gest, Kevin L.
2013 *Salomons Tempel. Hemmeligheden bag*. Aarhus: Lemuel Books.
- Hutchinson, Mark & John Wolffe
2012 *A Short History of Global Evangelicalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hyde, Lewis
2005 *Trickster Makes This World. Mischief, Myth, and Art*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Jensen, Tina Gudrun
2002 *In Between Contradictions. A White Invention of an African Tradition in Southeast Brazil. Ph.d.-afhandling*. København: Institut for Antropologi, Københavns Universitet.
- Kramer, Eric W.
2005 *Spectacle and the Staging of Power in Brazilian Neo-Pentecostalism*. *Latin American Perspectives* 32(1):95-120. DOI: 10.1177/0094582X04271875.
- Leach, Edmund
1969 *Genesis as Myth and Other Essays*. London: Jonathan Cape Ltd.

- Levi-Strauss, Claude
1972 Structural Anthropology. Harmondsworth: Penguin.
- Macedo, Edir
2000 Orixás, Caboclos e Guias. Deuses ou demonios? Rio de Janeiro: Unipro.
2014 Nada a perder. Do coreto ao templo de Salomão. A fé que transforma. Sao Paulo: Planeta.
- Montefiore, Simon Sebag
2011 Jerusalem. The Biography. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Pelton, Robert D.
1980 The Trickster in West Africa. A Study of Mythic Irony and Sacred Delight. Berkeley & London: University of California Press.
- Prandi, Reginaldo
2008 Religions and Cultures. Religious Dynamics in Latin America. Social Compass 55(3):264-74. DOI: 10.1177/0037768608093689.
- Radin, Paul
1969 [1956] The Trickster. A Study in Native American Mythology. London: Routledge & Kegan Paul.
- Reich, Ebbe Køvedal
2002 Fortællinger fra Bibelen. København: Sesam.
- Reumert, Ranveig Larusdóttir
2007 Magi og forførelse. Ånder og socialitet i det islandske fortællerum. I: I. Sjørlev (red.): Scener for samvær. Ritualer, performance og socialitet. Pp. 35-51. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Robbins Joel
2009 Pentecostal Networks and the Spirit of Globalization. On the Social Productivity of Ritual Forms. Social Analysis 53(1):55-66. DOI: 10.3167/sa.2009.530104.
2014 The Anthropology of Christianity. Unity, Diversity, New Directions. Current Anthropology 55 (Suppl. 10):157-71. DOI: 10.1086/678289.
- Selka, Stephen
2010 Morality in the Religious Marketplace. Evangelical Christianity, Candomblé, and the Struggle for Moral Distinction in Brazil. American Ethnologist 37(2):291-307. DOI: 10.1111/j.1548-1425.2010.01256.x.
- Sjørlev, Inger
2004 Alterity as Celebration, Alterity as Threat. A Comparison of Grammars between Brazil and Denmark. In: G. Baumann & A. Gingrich (eds): Grammars of Alterity/Identity: A Structural Approach. Pp. 79-98. Oxford & New York: Berghahn Books.
2016 Forførelse og forankring i fortællingens form. I: S. Hjerl & I. Hvass (red.): Væren, værket, verden. Side 11-15. Holstebro: Holstebro Kunstmuseums Forlag.
2017 Ritual Infrastructure. Roads to Certainty in Two Brazilian Religions. The Cambridge Journal of Anthropology 35(2):65-78. DOI: 10.3167/cja.2017.350206.
2023 Enskilment as Embodied Spirituality. From Possession to Precision in two Brazilian Religions. Forthcoming. Springer Verlag.
- Skidmore, Thomas E.
1993 [1974] Black into White. Race and Nationality in Brazilian Thought. Durham & London: Duke University Press.

ENQUETE

EN TRICKSTERMYTE I KLIMAKRISEN

ADA ZOË SJØRSLEV BOJLÉN

Døde Papa Skælrod vågner fra sin stående lur en tønne land bred og skraber tjæreglinsende drømmegrums med klatter af flydende skidt af sig. Han lægger sig ned for at lytte til jordens hymner (men der er ingen, så han nynner), han skrumper, skærer sig selv en mund med en rusten kapselring og suger en våd hud af syreholdig jorddækning og saftige detritivorer op (side 7).¹

Sådan begynder Max Porters roman *Lanny* med en introduktion af Døde Papa Skælrod, et besynderligt grænseløst væsen, der lever og interagerer med landskabet og jordens materie.

Døde Papa Skælrod er del af jordens forfald og genopståen. På samme tid døende og regenererende er han en ustadig form; det ene øjeblik er han arbejdsmand, det andet et udstødningsrør eller en tissevåd brændenælde. Igennem fortællingen gennemrejser han landskabet omkring en landsby i det sydøstlige England. Skælrod svæver på lugte, bærer sokker af mos og slikker nye pesticidsmage i sig; han er abstrakt, flydende, til tider metafysisk. Verden set igennem ham er intenst håndgribelig og rig, fortryllende vital. Den dirrer af liv, lugter af forrådnelse og er selvfølgelig frygteligt forurenset, besmittet og vanrøgtet.

Romanens midtpunkt er Lanny, en mærkelig dreng, der med sit drømmende væsen, sit intense forhold til naturen og sin omfattende forestillingsverden er foruroligende for sine egne forældre. Lannys mor, Julia, er i modsætning til hans far mere fascineret end skræmt af sin søn. Alligevel er der en uoverstigelig afstand imellem dem, for Lanny synes at leve i en anden verden. For Skælrod, der holder øje med alle landsbyboerne, er drengen en åbenbaring, et sjældent og enestående menneske, som han kan spejle sig i, en skikkelse, der svinger med det evige. Enestående er Lanny også i sin interesse for fabeln Døde Papa Skælrod, der engang var almindeligt kendt i landsbyen. Trods det at Skælrod er så gammel som tiden selv, er han uløseligt forbundet med mennesker, som for længst har glemt ham.

Skælrod er alene. Han er lille og spæd, som en rødkælks hjerteslag, ikke engang det, som den tomme luft, hvori en rødkælk fløj tidligere i dag, atomets erindring om en puls, tyndere end lys (side 58).

Der var engang, da Skælrod i historieform var i alle soveværelser i alle huse, men sådan er det ikke længere. Han afføder hverken frygt eller ærefrygt. Nu kan han blandt andet ses som haveornament, med afstøbningsmærker på kinden og klistrede efterladenskaber efter et gult prisskilt. På sin vis er han derfor blevet en flad, masseproduceret figur eller en form for postmoderne replika af sig selv. Som en figur uden ensartet udtryk gennem tiderne, usynlig og marginal for landsbyboerne forandrer Skælrod sig langsomt fra ånd til spøgelse.

Han har været afbildet på slutsten, på udsmykningsstenciler, tatoveringer, cricketklubbens logo, han har været på hver eneste engelske simili og skrammelgenstand, moral købt kontant, maskot og forbandelse (side 27).

I bogen er han også afbildet på alteret i landsbykirken, og Jack in the Green eller The Green Man, som han kaldes i engelsk folkløse, er at finde overalt i landet, blandt andet på skilte uden for pubber og kroer. Figuren har angiveligt rødder i europæisk hedensk kosmologi (Raglan 1939), men han er også den centrale figur i nutidens fejring af majdagen over hele England, hvor han repræsenteres som en person dækket af blade, nogle gange som en stor busk. Under en Covid-19-lockdown i Hastings klædte 800 deltagere sig ud i blade og malede sig grønne i et virtuelt møde (Hemsley 2020). At forskellige versioner af figuren stadig dukker op, kan meget vel ses på baggrund af klimakrise og naturtab. Vi længes efter naturen og dyrkelsen af den.

Som en moderne udgave af The Green Man er Døde Papa Skælrod dog ikke den rigtige til at opfylde ønsker om fryd og harmoni i en usikker tid for kloden. Han er heller ikke noget dydsmønster, men en trickster med en poets følsomhed, afskyvækkende og med forkærlighed for det beskidte, snaskede og bloddrypende. En omstrejvende stalker. Selvom han kan fremtræde guddommelig, er han ikke billedet på himmelsk ro; dertil er han for ensom og fortørnet over tabet af fordoms storhed og velærværdighed. Der er en uhygge og uklarhed omkring hans væsen, ikke ligefrem ondsindet, men det groteske og onskabsfulde er lige så meget en del af ham som ømheden. En ægte trickster.

Det er vigtigt, at de ord, vi bruger om vores kriser, ikke gør os handlingslammede, siger Donna Haraway (2016:55). Ord såvel som narrativer spiller en rolle, og her er mytologiske narrativer afgørende, fordi de tager den naturligt anarkistiske dynamik i naturen i betragtning (Thornton & Thorton 2015). For eksempel fortæller indfødte folks historier om ravne i Nordamerika, Japan og Sibirien også om stadige naturforandringer, men det handler om overlevelse,

modstandsdygtighed og gensidig afhængighed snarere end om altings endeligt (op.cit.67). Haraway leger med storytelling som en praksis, der ikke er bundet af tid, ved at sidestille trickstermyternes edderkop og en blæksprutte med medusamyten. Måske giver myter os adgang til et sprog, der kan besjæle verden på nye måder. Og når vi besjæler verden, som Robin Wall Kimmerer (2017) opfordrer til, kan vi måske dæmme op for bevidstløs udnyttelse af jorden og i stedet give grundlag for tilhørsforhold og hjemfølelse.

Særligt tricksteren kan sætte en ramme for økologisk og socialt kaos. Tricksteren er ikke prædikant, ikke moralsk, men han bringer gennem uforudsigelige handlinger alle værdier i spil (Radin 1972; Thornton & Malhi 2016).

I romanen Lanny møder vi et spøgelse, der engang var betydningsfuldt, men nu er afvist eller glemt; en jordens styrke, som både spænder ben for og hjælper de mennesker, han er knyttet til og glemt af. Én, der nysgerrigt undersøger efterladenskaber i den verden, menneskene tankeløst tilsviner. Porters udgave af *The Green Man* som uregerlig, uren og moralsk tvetydig portrætterer naturens evne til regeneration. På uordentlige og ambivalente måder er han stadig uadskillelig fra mennesket og alt andet jordisk.

Skælrod gør, hvad ingen andre er i stand til, bortset måske fra Lanny. Han lytter, smager og konsumerer indbyggernes sniksnak, der i bogen står skrevet i kursiv med kurver og bølger hen over siderne. Disse brudstykker af hverdags-snak uden kontekst er en slags symfoni, en engelsk symfoni, der beruser ham, som her på side 13:

*helt udsolgt, løbende betaling, simpelthen uønsket,
taler om toksisk maskulinitet hver evig
eneste bogklubaften, El gaz var fuld som en allike,*

Beboerne er udefinerede, uden individualitet, de taler til sig selv eller til hvem som helst. De er karikaturer, der gylper intetsigende udsagn op. Læseren møder dem hovedsageligt som noget flydende, immaterielt. Man får fornemmelsen af atomiserede liv, selv-refererende og med døde sanser, der forhindrer dem i at opfatte væsenet i deres periferi. Det står i skarp kontrast til Skælrod, der er taktil og i konstant forandring og sammenfiltrering med sine omgivelser. En kompleks form, der bestandigt berører og glider af det ene landskab efter det andet.

Menneskene lever som fremmede for hinanden, fra jorden, de lever på, fra dens historie, dens skabninger og dens vitalitet i en slags opmærksomhedskrise. Deres manglende evne til at opfatte eller sanse deres jord og historie varsler ikke i sig selv dommedag. Tragedien ligger derimod i, at de ikke sanser eller er bekendt med en mere underfuld verden. Når Skælrod har talent for at lytte, er det netop, fordi han er i udveksling med sine omgivelser.

I sin grænseløse formløshed, legemliggør han bogstaveligt sammenhængen mellem forfald og skabelse:

Han går et par skridt som tekniker i refleksvest. Han tager et skridt i jakkesæt, i et beskyttelsesrum, i joggingsæt, i en rusten jeep-motorhjelme, i en lædernederdel, men intet fungerer. Han stopper op som et udstødningsrør, krymper sig og tager form af en kaninsnare, en tilpisset brændenælde, et rosa offerlam. Han plukker en solsort fra himlen og tvinger det gule næb op. Han kigger ned i det flænsede ansigt, som var det en klar dam (side 8).

Hvad enten det er menneskers affald eller animalske efterladenskaber, bliver det gennem Skælrods forandrende krop levende og sitrende. Der skelnes ikke mellem menneskeligt og ikke-menneskeligt, mellem plastisk eller organisk materiale. Han omsætter en død grævling og menneskestemmer, som om det var det samme. Det hele foregår ustandseligt, nedbrydes og får ny form. Skælrod omgives af og er i sig selv et økologisk system.

Den fysiske forbundethed med jorden og alt, hvad den huser, gør, at intet ved ham er afgrænset eller rent. Som svampe gror frem efter atomkraftulykker eller som det liv, der skaber hjem af nye øer af skrald i havene, eksisterer Skælrod i en forurenede verden, der stadig huser liv. Som med alt liv er det evnen til tilpasning, der afgør overlevelsen.

Skælrods sære skikkelse udfordrer det forbrugerblik, vi har på jordens ressourcer, men ikke i et ærinde, der vil gøre landskabet til et rent, tidløst rum:

Døde Papa Skælrod har set munke blive henrettet på dette stykke land, set hekse blive druknet, set dyr blive slagtet i industriel målestok, set mænd tæve hinanden bevidstløse, set kroppe blive misbrugt og skændet, set mennesker gøre deres nærmeste ondt, gøre sig selv ondt, konspirere og bekymre sig eller panikke og rasere, og det samme kan siges om jorden. Han har set jorden selv blive skåret i stykker, det øverste lag sprættet op og plyndret igen, stykket ud i små stykker tråd, indhegning og lovgivning. Han har set den blive forurenede af kemikalier (side 69-70).

For Skælrod frembyder landskabet en cyklisk rytme af liv og død. I hans forståelse er menneskelig brutalitet ikke en undtagelse. Forgiftede mus, druknede hvepse, fortidens dyreafflvninger, det er alt sammen helt sædvanligt og en del af livet i landsbyen og i en bredere forstand en del af død som det mest naturlige i verden. For ham er sådanne begivenheder, „når mand og får og lam alle er op-hængt, konfronteret med kødets komedie og de gummiagtige overgange mellem liv og død“ (side 69) endda anledning til en hvis morbide underholdning.

Skælrod fordømmer ikke ved sin fulde accept af død og sin åbenlyse modvilje mod at sætte mennesket over alt andet. Glansbilledet af den landidyl, som

så mange pendlere søger, opløses efterhånden i det mere-end-menneskelige og drager dem ind i besværlige, til tider groteske forhold. Hvor meget man end ønsker en vis distance til den naturlige verden, drages man nemt ind i forhold, der kræver medvirken. Da Lannys mor finder et døende pindsvin i sit afløb, som hverken kan reddes eller fjernes, tyr hun til at knivstikke det til ukendelighed med en køkkenkniv. Døde Papa Skælrod sidder sammenkrøben i septiktanken og observerer fornøjet, og han ser sin del i det, „he saw in it an aspect of himself, his part of things“. Ved at dræbe dyret forstår moren dets smerte og sig selv som et væsen med ansvar for et andet. Hun har ikke andet valg end at påtage sig opgaven som aktør i en etisk kompleks verden, og der er tilfredsstillelse i at handle.

Nå, hvordan står det til? Spurgte jeg mig selv.

Det står godt til.

Det står livsdueligt, kompetent og rationelt tænkende til. Jeg hældte klorin i vasken, rensede kniven og lagde den tilbage i skuffen (side 67).

Fremmedgørelse kan maskere sig som frihed; hvis anerkendelsen af gensidigt ansvar er sløret, er der heller ingen forpligtende bånd. Men for Skælrod og også for Lannys mor er der noget tilfredsstillende ved, at de gummiagtige forbindelser mellem liv og død bliver åbenlyse. Hvis Haraway har ret i, at ansvar er en relation hvorigennem subjektet bliver til (Haraway 2016:71), er fremmedgørelse en trussel mod selvet.

Det antropocene – et ord, der er forlovet med klimakrise – er for nogle næsten synonymt med dommedagsfrygt og paralyserende skam. Thornton og Malhi (2016) nævner fire gennemgående narrativer for det antropocenes store miljøforandringer. Det første appellerer til det moralsk påtrængende, det andet håndhæver menneskets uundgåelige dominans. Så er der technofixoptimisten og endelig en historie, der placerer mennesket som etisk aktør – mennesket, der er i stand til at forbinde sig med og tilpasse sig jordens systemer. Det er dog stadig spørgsmålet, om nogen af disse historier frembyder en mesterfortælling, som er overbevisende nok til at have betydning for en kursændring (Thornton & Thornton 2015:67).

Når vi påkalder os det antropocene, bliver det et ekko af det glubske fremskridt, man har forestillet sig for menneskeheden siden kapitalismens fødsel, siger Anna Tsing, og det var den historie, hvorigennem man udviklede fremmedgørelsesteknologier og så verden med dens levende væsener som ressource, mens man „tilslørede den kollektive overlevelse“ (Tsing 2015:19).

Hvilke historier kan i virkeligheden knække dette billede nok til at overgå det menneskelige regime? Donna Haraway peger på *chthulucene*, et begreb i

traditionen inden for „den feministisk fabulative spekulation“, som hun kalder det (Haraway 2016:12), og et begreb, der kan inkludere „tusinder af navne på noget andet, så det bryder ud af det antropocene og ind i en anden historie, der er stor nok“ (op.cit.53).²

Isabelle Stengers tager et gammelt ord op. Hun teoretiserer gennem Gaia, som hverken er en ressource, der kan udnyttes, noget, der skal beskyttes, eller en mild moder. Derimod er Gaia en frygtelig kraft, en skaber og ødelægger. Li-gegyldigt hvilke koncepter vi bruger til at tænke med, vil Gaia trænge sig ind på os igen og igen, „i en radikalt materialistisk begivenhed, der opsamler multiple skarer“ (Stengers 2014; Haraway 2017:43).

Døde Papa Skælrod lader også materialiteten tale i stedet for teori. Det, at han er glemt, ændrer ikke nedbrydningsprocesserne. De fortsætter.

Måske advarer romanens myte om, at udsigten til verdens undergang ikke fjerner os fra brændpunktet. Hvis det spejl, vi holder op for vores ødelæggelse, kun reflekterer skam og anger, kommer vi ikke ud af stedet. Og mere end noget andet forsømmer vi muligheden for at føle os som en del af historien, at være hjemmehørende.

En af tricksterens største kvaliteter er at udstille præntioner om menneskelig alvidenhed (Thornton & Malhi 2016). Som en del af historien er vi ikke alvidende, men finder vores plads.

Porters udgave af *The Green Man* er ikke en frelser, et dommedagsorakel eller en metafor for en tilskadekommen klode. Han er i denne sammenhæng en jordbunden og evigt omsættende skikkelse, der belyser narrativet om mennesket som noget exceptionelt. Den verden, vi ser gennem Skælrod, er en verden, der hylder forfaldet, en verden, hvor Round-Up og solsort flyder sammen, og hvor grænser opløses. Der er mange bud på, hvordan vi kan tage handsken op i den antropocene tid. Gennem at lære sprog, hvor myter lever (Kimmerer 2017), gennem at opdatere myter (Haraway 2016) eller ved at blive aktører (som Lannys mor). Romanen minder os om et fundamentalt aspekt ved alt liv – vores porø-sitet og forbundethed, og dermed er den både sprogligt og teoretisk berigende.

Noter

1. Artiklen er oversat fra engelsk af Ditte Bojlén. Citaterne fra Max Porters roman *Lanny* er fra den danske oversættelse ved Ask Hansen.
2. Chthulucene er Donna Haraways begreb for en verden, der er skabt af løbende tilblivespraksisser og flerartslige historier i en tid, hvor meget er på spil, hvor alle arter er på spil for hinanden. Menneskene er ikke de eneste aktører i chthulucene, menneskene er *med* jorden og *af* jorden, og jordens biokræfter spiller hovedrollen. <https://www.e-flux.com/journal/75/67125/tentacular-thinking-anthropocene-capitalocene-chthulucene/>.

Litteratur

- Haraway, Donna
2016 Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene. London: Duke University Press.
- Hemsley, Andy
2020 Virtual Hasting Jack in the Green is Huge Success and Viewed Throughout the World. Sussex Express 4. maj. <https://www.sussexexpress.co.uk/news/people/virtual-hastings-jack-in-the-green-is-huge-success-and-viewed-throughout-the-world-2841513>.
- Kimmerer, Robin Wall
2017 Learning the Grammar of Animacy. *Anthropology of Consciousness* 28(2):128-34. DOI: 10.1111/anoc.12081.
- Porter, Max
2020 Lanny. København: Gyldendal.
- Raglan, Lady
1939 The Green Man in Church Architecture. *Folklore* 50(1):45-57. DOI: 10.1080/0015587X.1939.9718148.
- Thornton, Thomas F. & Yadvinder Malhi
2016 The Trickster in the Anthropocene. *The Anthropocene Review* 3:201-4. DOI: 10.1177/2053019616634359.
- Thornton, Thomas F. & Patricia Thornton
2015 The Mutable, the Mythical, and the Managerial. *Raven Narratives and the Anthropocene. Environment and Society* 6:68-86. DOI: 10.3167/ares.2015.060105.
- Tsing, Anna Lowenhaupt
2015 The Mushroom at the End of the World. Princeton University Press: Oxford.



TILTRÆDELSESFORELÆSNING

ARRIVAL OF THE FITTEST

KVOTEFLYGTNING, SÅRBARHED OG STRATEGISKE ALLIANCER I EN HJEMSØGT FELT

MIKKEL RYTTER

Afdeling for Antropologi, Aarhus Universitet.
Lettere redigeret tiltrædelsesforelæsning, 9. juni 2023

Titlen på min forelæsning i dag er „arrival of the fittest“. Det er naturligvis en slet skjult henvisning til Charles Darwins idé om „survival of the fittest“. Her er der imidlertid tale om en præsentation om „arrivals“ eller mere mundret: ankomster. Når jeg taler om „the fittest“, er det med henvisning til de kvoteflygtninge, der er blevet udvalgt til at komme til Danmark i UNHCR's genbosættelsesprogram. De er „fittest“, fordi de passer (altså „they fit“) som fod i hose på den profil, der er udstukket af udlændinge- og integrationsminister Kaare Dybvad Bek (S). De passer ind i en større politisk agenda omkring det såkaldte „paradigmeskifte“ i dansk flygtningepolitik fra 2019, ligesom de passer ind i aktuelle utopiske/dystopiske planer om at etablere et nyt internationalt flygtningesystem. Alt det vil jeg vende tilbage til senere.

Min forelæsning i dag er baseret på det igangværende forskningsprojekt „Re-orienting Integration“,¹ som startede 1. februar 2022. Projektet er finansieret af Velux Fonden og er et samarbejde mellem forskere på Afdeling for Antropologi, Aarhus Universitet, og VIVE – Det Nationale Forskningscenter for Analyse og Velfærd, praktikere fra DRC Dansk Flygtningehjælp og diverse kommuner landet over.

I 2020 blev det besluttet, at Danmark igen skulle begynde at modtage kvoteflygtninge efter at have „haft pause“ siden 2016. Den første nye kohorte af flygtninge bestod af 198 congolesere, der har levet i UNHCR-lejre i Rwanda i en årrække. De, som blev udvalgt til genbosætning, bestod af børn og kvinder, herunder enlige mødre, og i nogle tilfælde udvidede familier i tre generationer. De fleste talte kun bantusproget kinyarwanda. På baggrund af integrationslovens spredningsprincip blev denne første kohorte fordelt ud i 33 forskellige kommuner over hele landet.

I denne præsentation vil jeg reflektere over, hvad det vil sige at „ankomme“, og skitsere nogle af de udfordringer, som flygtninge møder, når de genbosættes i Danmark. Jeg vil også diskutere nogle af de udfordringer, som antropologer konfronteres med, når de arbejder inden for det politiserede felt, som migrations- og flygtningeforskningen er blevet. Endelig vil jeg diskutere, hvordan den felt, som vi i projektgruppen arbejder inden for, hjem søges af den mulige ankomst og tilblivelse af et nyt internationalt flygtningesystem i en ikke så fjern fremtid.

En god etnografi starter traditionelt med en ankomsthistorie. Så lad mig starte med at introducere familien Rukundo i tre generationer: midaldrende Agneta og hende ældre søster Roberta. Agnetas to døtre Lucy og Bell, begge i 20'erne, og Bells toårige søn Adam.

Familien Rukundo landede i Kastrup Lufthavn få dage før jul i 2021. Maja og Ida, henholdsvis den kommunale mentor og sagsbehandleren, havde kørt i to timer for at komme til lufthavnen for at tage godt imod de nye borgere. De var dog ikke alene. Den dag var der repræsentanter fra syv forskellige kommuner i ankomsthallen i Kastrup. Endvidere var der to embedsmænd fra Udlændingestyrelsen, som havde til opgave at sikre, at kvoteflygtningene blev fordelt korrekt mellem de forskellige kommuner.

Alle fremmødte var klar til at modtage de nye familier, men flyet var forsinket, så Maja og Ida fandt sig en bænk og fik en kop kaffe. Da flyet endelig landede to timer senere end ventet, var deres aftale med den kinyarwandatalende telefontolk udløbet, så Ida og Maja var nødsaget til at bede en fremmødetolk, der skulle assistere en af de andre kommuner, om hjælp til at oversætte deres velkomst og en række basale beskeder til de forskellige medlemmer af familien Rukundo. Det var ikke ideelt, men gik o.k.

Familien var naturligvis trætte og udmattede efter deres lange rejse (første gang nogensinde med fly), men de var også begejstrede og spændte over endelig at være kommet frem til deres nye land. Det overraskede dog Maja og Ida at se Agneta sidde i en kørestol og blive skubbet afsted af en lufthavnsansat. Hun havde smerter i sit venstre ben og havde åbenlyst udfordringer med at gå uden støtte. I den sagsmappe, som kommunen havde modtaget fra Udlændingestyrelsen, der igen havde modtaget den fra UNHCR, var der informationer om kvindernes respektive livshistorier og de grusomme hændelser, vold og overgreb, der år tilbage havde sendt dem på flugt fra deres hjem i Congos uroplagede Kivu-provins og ledt dem til flygtningelejren i Rwanda. Der var imidlertid intet nævnt om Agnetas dårlige ben. Heldigvis havde den vognmand, der skulle transportere dem, en kørestol i bagagerummet. Så trods forsinkelsen og den kaotiske ankomsts scene i lufthavnen var Rukundo-familien, Maja og Ida klar til den to timer lange køretur til deres hjemkommune.

Familiens ankomst i december 2021 faldt imidlertid sammen med en tiltagende panik i danske medier over udbredelsen af den så kaldte „omikronvariant“ af COVID-19 i det sydlige Afrika. Så før gruppen forlod Kastrup, måtte de alle en tur i lufthavnens testcenter. Ydermere havde kommunens sundhedsforvaltning anbefalet, at familien for en sikkerheds skyld skulle i karantæne. Så de første ti dage var familien sat i isolation i deres nye lejlighed. Når Maja, Ida eller andre kommunale medarbejdere besøgte familien hen over juledagene for at bringe dem madvarer og sikre, at alt stod godt til i det nye hjem, var de iført fuldt sikkerhedsudstyr med handsker, værn og masker. Jeg var der ikke selv, men kan ikke lade være med at tænke på scenen i Steven Spielbergs *E.T.*, hvor det afkræftede rumvæsen bliver opdaget og placeret i isolation af de amerikanske myndigheder, der tropper op med plastiktelte, iltmasker og beskyttende heldragter.

Når vi som antropologer taler om ankomster, kommer vi ikke uden om Bronislaw Malinowski, der ofte fremhæves som grundlæggeren af det moderne etnografiske feltarbejde og fagets definerende metode, deltagerobservation. Malinowski var født og opvokset i Krakow i Polen, men havde et østrigsk statsborgerskab og var uddannet i økonomi ved London School of Economics. I 1915 endte han op på Trobiand-øerne i Melanesien, og i en berømt passage fra *Argonauts of the Western Pacific* (2022 [1922]) inviterer Malinowski sine læsere med til at leve sig ind i hans ankomst til øen med følgende opfordring:

Forestil dig pludseligt at blive sat i land, med alt dit udstyr, alene på en tropisk strand tæt på de indfødtes landsby, mens båden eller jollen, som bragte dig dertil, sejler ud af syne (op.cit.4; min oversættelse).

Siden har generationer af antropologer forestillet sig at være Malinowski på netop den strand. Ifølge Mary Louise Pratt (1986) er ankomsthistorien blevet en decideret trope i antropologiske fremstillinger, der dels sætter scenen for en større monografisk fremstilling, dels placerer etnografen selv i fortællingen. Den dag i dag er såvel ankomstscenen som det længerevarende feltarbejde et væsentligt aspekt af antropologers professionelle identitet og med til at give autoritet og legitimitet til en given analyse.

I den henseende har jeg imidlertid altid været en lidt anderledes antropolog. I dag fejrer vi fem professorer (Seeberg, Dalsgård, Suhr, Swanson og Rytter). Mine dygtige kollegaer har lavet længerevarende feltstudier i Nepal, Indien, Brasilien, Ægypten og Japan. Jeg har derimod altid primært arbejdet i Danmark og har således *ikke* fulgt den klassiske antropologiske karrierevej med at studere menneskeliv, samfundsinstitutioner eller kosmologier under eksotiske himmelstrøg. I mere end 20 år har jeg været optaget af spørgsmål relateret til migranter og flygtninge, som ankommer til Danmark, bosætter sig og opbygger en ny til-

værelse – drevet af en nysgerrighed om det eksotiske, fremmede og anderledes, som trænger sig på, selv når vi laver studier „hjemme“.

I en nyere artikel diskuterer Nicholas de Genova (2016) konsekvenserne af en sådan „migrationsantropologi“, hvor forskeren arbejder i eget samfund: Det vender op og ned på det traditionelle forhold mellem selv og anden. I modsætning til Malinowski, der blev sat i land på en øde strandbred tæt på de indfødtes landsby, er det her i Danmark mig, der er indfødt. Det er mig, der kender sproget og alle de udtalte og udtalte sociale og kulturelle koder, mens de mennesker, som min forskning fokuserer på, er de tilrejsende. På en måde udfordrer mit researchdesign det epistemologiske fundament og den asymmetri, som kendetegner det klassiske etnografiske feltarbejde og den antropologiske analyse.

Min forskning har dog aldrig alene handlet om migranter og flygtninge. Jeg har været inspireret af Marianne Gullestad (2002), som understregede, at antropologer ikke alene bør studere minoriteter, men også altid inkludere majoriteter i deres analyser. Jeg har således måske nok fokuseret på indvandrere og flygtninge, men mine tekster kan nok så vigtigt også læses som analyser af velfærdsstaten, institutioner, civilsamfund, lokalområder, familie og slægtskab, racisme og andetgørelse.

Hvilket giver anledning til at vende tilbage til ankomsterne fra Rwanda. Ofte henvises der til Martin Heideggers berømte præmis om menneskets grundvilkår, at „vi er kastet ind i verden“. Når det gælder kvoteflygtninge, må vi imidlertid have med i ligningen, at de med deres genbosætning er kastet ind i verden på ny.

Familien Rukundo har – som de andre familier, der kom til Danmark i 2021-2022 – boet en årrække i FN-flygtningelejre. Mange af børnene er født og opvokset i lejrene. Her har de levet i barakker eller simple huse uden rindende vand. De har fået de fleste af deres daglige fornødenheder fra lejrens uddelings-systemer, og de har tilberedt mad over åben ild. Der var ikke noget egentligt lønarbejde at få i lejrene – de bedste muligheder lå i at få en funktion i en af de mange internationale hjælpeorganisationer, tage hyre som daglejer uden for lejren eller måske opdyrke et lille stykke jord, så familien kunne have lidt friske grøntsager at spise eller sælge. Lucy og Bell har begge gået i skole organiseret af en international NGO, men mange af de ældre, herunder Agneta og Roberta, kan hverken læse eller skrive. I det hele taget udgjorde livet i lejrene lokalsamfund og nabolag, men indebar også en hverdag med fokus på at opfylde basale behov og en vedvarende risiko for at blive udsat for udnyttelse, vold eller seksuelle overgreb.

Nu ankommer familien Rukundo imidlertid til deres nye hjemkommune og får overdraget nøglerne til deres nye lejlighed. Forventningen til dem er, at de

skal starte et nyt liv, lære et nyt sprog, børnene skal i daginstitutioner og skole, og de voksne skal i gang med deres respektive integrationsprogrammer. Det er dog også en transition, der indebærer at leve i en moderne lejlighed, at have sin egen bankkonto, foretage indkøb i supermarkedet, benytte offentlige transportmidler og e-Boks til at læse og svare på digital kommunikation fra diverse myndigheder – der altid skriver på dansk. Vi „indfødte“ tænker måske ikke videre over det, men for kvoteflygtninge rummer en hverdag i Danmark et utal af elementer, som er fundamentalt nye, anderledes og eksotiske.

Det er ikke underligt, at genbosatte flygtninge ofte har svært ved at forstå og navigere i deres nye omgivelser efter ankomsten. Nogle kvinder var i begyndelsen bekymrede over, at der ikke var blade på træerne, der hvor de flyttede ind. I lejrene var et træ uden blade en indikation på et dødt, tørt og potentielt brandfarligt træ. Men her handlede det om, at de ankom i midt i december måned. Familierne var heller ikke vant til de korte dage med få lyse timer i vinterhalvåret, så nogle måtte have forklaret, at de ikke behøvede at gå i seng kl. 17. Og da nogle af kvinderne blev spurgt ind til, hvorfor de ikke tog deres børn med over på legepladsen i den nærliggende park, forklarede de, at det turde de ikke af frygt for vilde dyr eller krokodiller i gadekæret.

Alle disse eksempler får os måske til at trække på smilebåndet, men det er nu ikke meningen. Meningen er at illustrere den fundamentale forvirring og desorientering (jf. Ahmed 2006), der præger de første dage og uger efter ankomsten for genbosatte flygtninge.

I sit tidlige arbejde fra Algier diskuterer Pierre Bourdieu, hvordan den ældre generation finder det svært at omstille og tilpasse sig de dramatiske sociale, økonomiske og kulturelle forandringer, som den kabylliske landsby undergår. Bourdieu foreslår at kalde dette „Don Quixote-effekten“, som kendetegnes ved, at den ældre generations kropslige dispositioner er ude af trit med de kollektive forventninger, som konstituerer feltet (Bourdieu 2000:160). Dette gælder langt hen ad vejen også for de genbosatte congolesiske kvinder og børn. Deres habitus er ligeledes ude af trit med de omgivelser og det nærmiljø, som de er blevet placeret i. De er nødsaget til – og helst hurtigst muligt – at genopfinde og reorientere sig selv i forhold til nye danske verdner.

Det har fra begyndelsen været en ambition i forskningsprojektet at afbøde den forvirring og desorientering, som uvægerligt følger af ankomst og genbosætning. Projektgruppen har løbende holdt oplæg og præsentationer for frontmedarbejdere fra de forskellige modtagekommuner. Vi har været med til at forberede dem på, hvad de kan forvente, og har givet dem forskellige redskaber til bedst muligt at byde de nye borgere velkommen til deres kommune. Som del af denne indsats har vi udfærdiget et „best practice“-katalog med en række

anbefalinger, der allerede benyttes i kommuner over hele landet (Mortensen et al. 2023), ligesom vi har produceret en række små film på kinyarwada. De første film introducerer helt lavpraktisk kvoteflygtninge til deres nye lejlighed og hverdag, for eksempel hvordan man bruger et komfur eller en vaskemaskine, hvordan man booker tid i en vaskekælder eller sorterer sit affald. I en anden række film introduceres de nye borgere til mere komplekse aspekter af det danske samfund, for eksempel arbejdsmarkedet, uddannelsessystemet, demokrati, forældreroller og børneopdragelse. Det sker på kinyarwanda, præsenteret af værter, der selv har congolesisk baggrund.

Alle kvinder, der bliver udvalgt til genbosætning i Danmark, er klassificeret af UNHCR som „women at risk“, fordi de ikke har mandlige familiemedlemmer, der kan beskytte og forsørge dem. Deres udvælgelse er således betinget af et fravær af mænd. Paradoksalt nok er der imidlertid flere genbosatte kvinder, der har været gravide ved ankomsten. Baseret på sit arbejde med genbosatte flygtninge i Australien diskuterer Georgina Ramsay dette fænomen som „anchor babies“ (Ramsay 2018), en kategori, der udspringer af en slet skjult offentlig mistanke om, at når kvinder udvælges til genbosætning, skynder de sig at blive gravide, så de senere kan ansøge om familiesammenføring til Australien med barnets fader. Dette kan ikke afvises, men graviditeterne kan også hænge sammen med, at der er tale om relativt mange unge kvinder, der er seksuelt aktive i en flygtningelejr, hvor der måske ikke har været adgang til prævention. Det er desværre også et faktum, dokumenteret i flere artikler og rapporter (se fx Bartolomei, Eckert & Pittaway 2014), at seksuelle overgreb og voldtægt er udbredt i de FN-lejre, som kvinderne kommer fra.

Uanset hvad har vi kunnet følge, hvordan kvinderne, når de modtager deres første smartphone fra kommunen eller fra en af de lokale frivillige hjælpere, med det samme opsætter eller genaktiverer kontoer på WhatsApp, Facebook, Messenger, Instagram osv. Sociale medier benyttes til at genoptage kontakt til signifikante andre – det kan være venner eller naboer fra lejre i Rwanda, det kan være familiemedlemmer, som tidligere er blevet genbosat i andre dele af verden, eller det kan være med kærester, forlovede eller fædre til deres børn. På denne måde udfordrer kvinderne den stigmatisering, der potentielt knytter sig til kategorien „women at risk“. De er måske nok på mange måder sårbare, men de er også stærke eksempler på menneskets evne til at tilpasse sig nye omgivelser og genoptage eller etablere nye forbindelser efter en ankomst.

Familierne er imidlertid heller ikke alene. Ud over de gennemgribende kommunale integrationsprogrammer omfavnes de af en regulær „ankomstinfrastruktur“ (*arrival infrastructure*) (Meeus, Arnaut & van Heur 2018) fra civilsamfundet. For det første har den eksisterende congolesiske diaspora i Danmark,

der tæller ca. 2.500 individer, vist sig særdeles aktiv i at række ud og inkludere de nye familier i eksisterende netværk, aktiviteter og foreninger. For det andet bidrager en række kristne menigheder over hele landet med at tage imod de nye trosfæller og give dem mulighed for at deltage i religiøse fællesskaber, hvilket sikrer dem en kontinuitet og ontologisk sikkerhed i en ellers forvirret tid. Endelig har DRC Dansk Flygtningehjælp og Røde Kors siden 2016 samarbejdet om initiativet „Venner viser vej“, hvor det er ambitionen, at alle flygtninge, der kommer til Danmark, ideelt set skal matches med en frivillig dansk ven.

Ligesom alle andre flygtninge i Danmark er familien Rukundo underlagt det såkaldte „paradigmeskifte“ (se Rytter, Mortensen, Bregnbæk & Whyte 2023). Siden 2019 har det været en officiel målsætning for skiftende regeringer at sende flygtninge retur til deres første hjemland, så snart sikkerhedssituationen tillader det. I den henseende har dansk flygtningepolitik ændret sig markant de seneste 40 år. I 1983 fik Danmark en lovgivning, der både nationalt og internationalt blev anset for meget liberal. Nu er pendulet svinget. De senere år har vi været berømte og berygtede for det modsatte.

Det ændrede politiske klima har også betydet, at når man arbejder som antropolog med spørgsmål relateret til flygtninge og indvandrere, må man navigere inden for et politiseret felt med stor bevågenhed fra journalister, politikere, NGO'er og kommentatorer. Mange kan sikkert huske den polemik, der fulgte i kølvandet på den såkaldte „RUC-rapport“ (Galal & Liebmann 2020) i sommeren 2020. For at gøre en lang historie kort var resultatet en opslidende debat om anvendeligheden og lødigheden af akademisk forskning i spørgsmål relateret til indvandrere og flygtninge. Det blev nærmest en etableret sandhed i den brede offentlighed, at forskere hverken kan eller vil forstå udfordringer, som de ser ud i „den virkelige verden“.

En lignende kritik tog form i januar 2021, da *Weekendavisen* publicerede en artikel, der med afsæt i indlæg fra Den Nordiske Migrationskonference latterliggjorde flere konferencedeltagere og satte spørgsmålstejn ved migrationsforskningens gyldighed mere generelt. Artiklen affødte en ophedet debat om, hvorvidt migrationsforskning (samt kønsforskning, racismeforskning og forskning i postkolonialisme) reelt var „politisk aktivisme“, tenderende regulær „pseudoforskning“. Det hele kulminerede måneder senere i en høring i Folketinget, søsat af Henrik Dahl (LA) og Morten Messerschmidt (DF), der endte ud i en flertalserklæring mod „overdreven aktivisme i visse forskningsmiljøer“ og en opfordring til universitetsledelserne om, at de fremover skal sikre, at politik ikke forklædes som videnskab.

Det var voldsomt. Beskyldningerne blev diskuteret på Afdeling for Antropologi i regi af „MIAU – Centre for Migration and Integration Research, AU“,

inden for ph.d.-skolen og på fakultetsniveau. Der var en generel bekymring om, hvordan vores forskning blev modtaget i den brede offentlighed. Særligt yngre forskere, der endnu ikke havde en fast stilling, var direkte bange for, at både de selv og deres arbejde skulle blive epicentre for den næste shitstorm.

I sådanne situationer tænker jeg altid på Kirsten Hastrup, der (som jeg husker det) ved flere lejligheder har fremhævet, at „antropologien er forpligtet på virkeligheden“. Det betyder, at når vi for eksempel arbejder med syriske flygtninge, der ryster eller græder under et interview og fortæller, at de er rædselsslagne for ikke at få deres opholdstilladelse forlænget, som fortæller, at de ikke længere kan sove om natten, eller at deres læge vurderer, at de er blevet retraumatiseret af de mange bekymringer for fremtiden, er det den virkelighed, vi konfronteres med i vores etnografiske studier. Vi kan ikke bare finde nogle andre syriske flygtninge, der bifalder, at de får opholdstilladelsen inddraget og nu skal retur til Assads' Syrien. Det er et vilkår, at vi forsker inden for et politiseret felt, men det betyder ikke nødvendigvis, at vi politiserer vores forskning.

Der er også nogle grundlæggende forhold vedrørende arbejdsdelingen mellem antropologiske forskere, politikere og journalister, som må tages med i betragtning.

Det er politikeres opgave at udforme og vedtage ny lovgivning, der strukturerer og former samfundet på særlige måder. Omvendt kommer antropologerne ofte bagefter og studerer, hvilke konsekvenser og effekter den givne lovgivning har for de mennesker, som den berører.

Det er journalisters job at producere historier og nyheder på jævnlig, måske daglig basis. Antropologer må på den anden side bruge måneder – nogle gange år – på at opbygge tillid og lære folk, familier eller boligområder at kende, foretage interviews, bedrive deltagerobservation, læse dokumenter og grave i arkiver. Derefter skal vi situere, analysere og diskutere vores data i forhold til den relevante faglitteratur. Vores artikler skal gennem fagfællebedømmelser og ofte gennemskrives endnu en gang, inden de (måske) til slut kan publiceres som „forskningsresultater“ i internationale tidsskrifter. Der er således nogle fundamentale forskelle mellem forskeres og journalisters produktion af viden: en forskel mellem det „langsomme, men grundige“ og det „hurtige og flygtige“, en forskel mellem skildpadden og haren.

Det sagt er forskning inden for migrations- og flygtningefeltet vigtig – forskere kan lave andre former for interventioner i den offentlige debat end politikere, journalister, kommentatorer og internetkrigere. Her vil jeg som eksempel i al beskedenhed nævne bogen *Paradigmeskiftets konsekvenser. Flygtninge, stat og civilsamfund* (Rytter, Mortensen, Bregnbæk & Whyte 2023),² hvor en række danske forskere i en „open access“ fagfællebedømt antologi over 14 kapitler

diskuterer de mangeartede konsekvenser af den aktuelle flygtningepolitik. Det er grundigt arbejde, men det har også taget halvandet år at få bogen gjort klar til udgivelse.

Som antydning i begyndelsen af forelæsningsen er det næppe et tilfælde, at udlændinge- og integrationsministeren valgte, at de nye grupper kvoteflygtninge skulle hentes fra lejre i Rwanda. Tværtimod afspejler det specifikke ønske en politisk dagsorden, der på foruroligende vis forbinder fortidens kolonisystem i Centralafrika med aktuelle utopier/dystopier om ikke så fjerne fremtider. For at gøre dette lidt flyvske postulat mere konkret vil jeg foreslå, at vi sammen tænker med Bornholm. Solskinsøen har siden 2022 modtaget otte kvoteflygtningefamilier, der tilsammen udgør 41 nye borgere med congolesisk baggrund.

Bornholm har faktisk en lang forhistorie og forbindelse til Congo. Den belgiske kong Leopold II etablerede tilbage i 1885 den congolesiske fristat, der hurtigt resulterede i en massiv kolonial udbytning og udnyttelse af landets rige ressourcer. Den lokale befolkning blev tvunget til at arbejde med udvinding af rågummi. Lokalsamfund, kulturelle institutioner og slægtskabsnetværk blev ødelagt og befolkningen slavegjort. Det er estimeret, at op mod 10 millioner mennesker kan have mistet livet under kong Leopolds terrorregime.

I den periode, hvor Leopold havde sin fristat (1885-1908), anslås det imidlertid også, at ca. 300 danskere arbejdede for de kompagnier, der stod for udvinding og transport af områdets naturressourcer. En del af dem var uddannet på Bornholms Søfartsskole og fik ansættelse som kaptajner på de dampere, der sejlede op og ned ad Congo-floden og fragtede rågummi ud til kysten, hvor den kunne sejles videre mod Europa. Flere kaptajner (af dem, der ikke bukkede under for diverse sygdomme) vendte retur til Bornholm med alskens indsamlede objekter i form af klædedragter, masker, redskaber, våben, udstoppede dyr og dagbøger fyldt med personlige beretninger. I år 2004 kuraterede Bornholms Museum en udstilling af alle disse objekter krydret med beretninger om de exceptionelle mænd fra øen – den afrikanske befolkning i Congo var primært repræsenteret som statister på sort-hvid fotografier (se Knudsen 2003).

Efter DR Congo blev oprettet som selvstændig nationalstat i 1960, rejste en del danske kristne missionærer til landet og de omkringliggende områder for at lave humanitært arbejde i de mange flygtningelejre, der opstod som følge af krige og etniske konflikter i regionen. Den dag i dag er det ofte frivillige fra de mange kristne menigheder, der er engageret i at hjælpe de congolesiske kvoteflygtninge med at finde sig til rette i deres nye liv på Bornholm.

Der er således mange temporale dimensioner og historiske lag og indlejringer i spil. På foruroligende vis hjemsøger kong Leopolds rædselsregime den aktuelle ankomst og genbosættelse af kvoteflygtninge på øen.

Men kvoteflygtningenes ankomst peger også mod en særlig fremtid. De nye beboere på Bornholm (og i Danmark generelt) kropsliggør en politisk agenda og vision om Danmark som foregangsland og frontløber i bestræbelserne på at skabe et alternativ til det eksisterende internationale flygtningesystem.

I februar 2021 præsenterede den socialdemokratiske mindretalsregering et forslag om, at asylbehandling fremover skulle flyttes til et tredjeland uden for Den Europæiske Union. Idéen var at sende asylansøgere til en destination i Afrika, hvor de kunne få deres sager behandlet. Senere kom det frem, at den danske regering forsøgte at lave en bilateral aftale med Rwanda om netop sådan et setup.

For at Danmark kan leve op til sine internationale forpligtelser, vil en sådan lejr nok skulle være under statens ledelse og jurisdiktion – en juridisk, praktisk og moralsk udfordring, der forekommer større end som så. Ydermere er Danmark blevet kritiseret af UNHCR, Den Afrikanske Union og en række lande i Europa, som vi normalt sammenligner os med, for planerne om at ville udlicite-re asylbehandlingen til et tredjeland (Lemberg-Pedersen 2023).

Ikke desto mindre er det diplomatiske samarbejde mellem Danmark og Rwanda blevet intensiveret. Rwanda bliver ofte promoveret i den danske offentlighed som et af de mest progressive lande i Afrika, og i august 2022 rejste udviklingsminister Flemming Møller Mortensen (S) og udlændinge- og integrationsminister Kaare Dybvad Bek (S) til Rwanda for at diskutere dansk udviklingsbistand og kommende projekter i landet samt for at åbne et nyt projektkontor i Kigali, der har til formål at styrke de diplomatiske forbindelser og samarbejde mellem de to lande.

Meget tyder således på, at de congolesiske flygtninge, der er genbosat på Bornholm og i resten af landet, uforvarende er blevet instrumenter i en mere omfattende politisk agenda, der sigter mod at omkalfatre hele det internationale flygtningesystem. Deres tilstedeværelse og nye hverdagsliv i danske kommuner er hjemsogt af en utopisk/dystopisk fremtid, hvor asylansøgere kan deporteres til Rwanda, så snart de ankommer til Danmarks grænse.

Jeg vil slutte denne forelæsning, hvor jeg startede: ved ankomsterne. Ankomster er aldrig endelige eller afsluttede, men indebærer en fortløbende række af nye begyndelser og tilblivelser. Vi er nok alle mystificerede over verden, der, som vi rejser gennem stadier på livets vej, til stadighed præsenterer sig selv som notorisk eksotisk, fremmed og underfundig.

Det er ambitionen med „Reorienting Integration“ at følge de genbosatte familier i deres første fire år i Danmark. Uden at foregribe begivenhedernes gang tør jeg dog godt spå, at deres nye liv i Danmark ikke bliver uden bump og forhindringer. De kvinder og børn, som vi arbejder med, gør deres absolut bedste, men det vil næppe gå lige godt for alle. Særligt de ældre risikerer at

blive tabt hen ad vejen. Integrationsloven sigter mod, at flygtninge skal have et arbejde og kunne forsørge sig og sine (Rytter 2018), men langt fra alle vil være i stand til dette på grund af PTSD, traumer eller generelle sundhedsproblemer. Da jeg under et besøg hos Roberta i hendes lille nedslidte lejlighed i foråret 2023 spurgte ind til hendes forventninger om et fremtidigt arbejde, kiggede hun resigneret på mig: „Jeg har aldrig haft et arbejde før. Jeg ved ikke, hvad jeg kan lave ...“ Robertas primære aktivitet er, når hun en gang om ugen besøger det lokale aktivitetscenter for ældre medborgere. Her bliver hun introduceret til enkelte sætninger på dansk, mens hun forsøger at lære forskellige former for håndarbejde.

Chancerne for at opbygge en ønskværdig fremtid er naturligvis bedre for de yngre generationer. Bell går på sprogskole tre gange om ugen og har netop afsluttet sit første praktikophold, hvor hun to dage om ugen har arbejdet i en offentlig kantine. I dag forsøger jobcenteret at hjælpe hende med at finde en praktik i en privat virksomhed. Særligt de mange børn, som Adam, vil have muligheder i fremtiden. De lærer hurtigt dansk i skole eller daginstitutioner, hvor de møder lærere og pædagoger og leger med nye danske venner.

Uanset hvad går der nok mange år, før ankomsten af de congolesiske kvoteflygtninge i 2022 vil blive set som en succes i den bredere offentlighed. Faktisk vil familierne i de kommende år risikere at blive udpeget af politikere og meningsdannere som endnu et eksempel på fejlslagne integrationsindsatser. Hvis (når) det sker, vil forskningsprojektet blive en væsentlig ressource i „det politiserede felt“. Vi vil kunne støtte kvinderne i at fortælle den komplekse historie om, hvordan og hvorfor deres familier endte i Danmark, og hvordan forskellige former for sårbarhed har været et grundvilkår og en følgesvend gennem hele deres liv. Således kan solid etnografi samt strategiske alliancer mellem flygtninge, forskere, NGO'er og kommuner vise sig at være et bolværk og modsvar mod fremtidige udbrud af moralsk panik, anfægtelse og andetgørelse.

Forskningsprojektet „Reorienting Integration“ er et eksempel på anvendt antropologi, hvor vi samarbejder med partnere uden for universitetsverdenen. Vores fælles ambition om at skabe kreative, bæredygtige løsninger på samfundsmæssige udfordringer relateret til flygtninge er for mig at se et stærkt modsvar til den kritik, der løbende rettes mod migrationsforskere, antropologer og humaniora generelt fra visse politikere, journalister og kommentatorer. Jeg ender således med et opløftende budskab: Kære kollegaer, vi har meget at byde på. Sæt i gang!

Noter

1. See <https://cas.au.dk/reorienting-integration>.
2. Bogen udkom den 17. august 2023, det vil sige to måneder efter forelæsningen.

Litteratur

- Ahmed, Sara
2006 Queer Phenomenology. Orientations, Objects, Others. Duke University Press.
- Bartolomei, Linda, Rebecca Eckert & Eileen Pittaway
2014 "What Happens there ... Follows Us here". Resettled but Still at Risk. Refugee Women and Girls in Australia. *Canada's Journal on Refugees* 30(2):45-56.
- Bourdieu, Pierre
2000 *Pascalian Meditations*. Cambridge: Polity Press.
- De Genova, Nicholas
2016 The "Native's Point of View" in the Anthropology of Migration. *Anthropological Theory* 16(2-3):227-40.
- Galal, Lise Paulsen & Louise Liebmann
2020 Magt og (m)ulighed. Forhandlinger af konformitet, autoritet og mobilitet blandt etniske minoritetsborgere i Danmark. Rapport. Roskilde Universitet.
- Gullestad, Marianne
2002 *Det norske – sett med nye øyne*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Lemberg-Pedersen, Martin
2023 "They Must be Escorted Back Nicely". Disclaimed Responsibility and Renewed Plans for Externalising Asylum in Denmark and the United Kingdom. *Danish Foreign Policy Review*.
- Knudsen, Ann Vibeke (red.)
2003 *Bornholm, Congo, tur/retur*. Fortællinger om bornholmere, andre danskere og congolesere samt lidt om Congos historie fra 1870'erne til nu. Bornholms Museum.
- Malinowski, Bronislaw
2022 [1922] *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. Legare Street Press.
- Meeus, Bruno, Karel Arnaut & Bas van Heur
2018 *Arrival Infrastructures. Migration and Urban Social Mobilities*. Springer: Palgrave Macmillan.
- Mortensen, Emilie, Rikke Trige Jensen, Clara F. Ebberup, Joanna S. Hansen, Mads Ted Drud-Jensen & Mikkel Rytter
2022 *Fra FN-flygtningelejr til hjemkommune. 10 anbefalinger til kommuners modtagelse af congolesiske kvoteflygtninge*. Reorienting Integration Rapportserie nr. 1.
- Pratt, Mary Louise
1986 *Fieldwork in Common Places*. In: J. Clifford & G.E. Marcus (eds): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Pp. 27-50. Berkeley, CA: University of California Press.

- Ramsay, Georgina
2018 Impossible Refuge. The Control and Constraint of Refugee Futures. London & New York: Routledge.
- Rytter, Mikkel
2018 Made in Denmark. Refugees, Integration and the Self-Dependent Society. Anthropology Today 34(3):12-15.
- Rytter, Mikkel, Sarah-Louise J. Mortensen, Susanne Bregnbæk & Zachary Whyte (red.)
2023 Paradigmeskiftets konsekvenser. Flygtninge, stat og civilsamfund. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.



DOKTORENS BORD

PERSONLIGGJORT ANATOMI

Patienters transformative erfaringer i dansk elektiv ortopædkirurgi og på det medicinske museum

SIMONE GRYTTER

Min ph.d.-afhandling, „Personalizing Anatomy. Patients’ Transformative Experiences in Danish Elective Orthopaedic Surgery and in the Medical Museum“, er en slags opdagelsesrejse ind i kroppen. Ved at kigge ind i den levende krop undersøger jeg, hvordan anatomiske forståelser af krop og sygdom bliver skabt og transformeret.

Afhandlingen bygger på et todelt feltarbejde. Det primære feltarbejde foregik på en ortopædkirurgisk afdeling. Her observerede jeg kikkertoperationer i skulder, fødder og hænder, hvor patienten var vågen under indgrebet. Inden patienterne blev udskrevet, interviewede jeg dem om deres sygdoms- eller skadesforløb samt om deres oplevelser under operationen. Jeg lavede senere et mindre feltarbejde på Medicinsk Museion, hvor jeg brugte museets anatomiske præparater som en katalysator for et opfølgende interview.

I sundhedsvæsenet (og på museet) inviteres der i stigende grad til at se ind i kroppen, og de visuelle teknologier udvikler sig konstant. Visualiseringer har en forførende tendens til at blive opfattet som sandhedsbærende, oplysende og uskyldige. Jeg vil gerne bidrage med viden om, hvordan visualisering af kroppen også kan bidrage med eksistentielle indsigter for patienten, gøre kroppen mere kompleks og være med til at ændre erfaringen af, hvad ens krop er og kan.

En af de største overraskelser har været de beskrivelser, flere patienter har givet af deres oplevelse af, hvordan de så ud indeni – særligt hvor forundret flere var over, at de ikke lignede en anatomisk tegning indeni. Jeg bad deltagerne om at sammenligne det af deres indre, de så, med noget andet. Flere fremhævede naturfænomener – dybhavsbunden, drypstenshuler, søanemoner, det ydre rum; eller mad – blomkål, broccoli eller mørbradhinder. Denne oplevelse blev ofte kontrasteret til anatomiske atlas, som viser en krop, der er meget pænt ordnet og opdelt.

Med inspiration fra „personlig medicin“, hvor diagnose og behandling med mere målrettes den enkelte, og hvor der er fokus på, hvordan individuelle og populationsdata påvirker hinanden, udvikler jeg i afhandlingen en analytisk ramme, jeg kalder „personalizing anatomy“ (personliggjort anatomi). Her diskuteres det, hvordan patienters kropsopfattelse udvikler og former sig (også over tid) mellem generelle anatomiske repræsentationer og den personlige anatomi, patienter kan opleve, når de ser ind i deres egen krop.

Nogle af beskrivelserne var så fascinerende, at jeg valgte at give en illustratør, Emil Friis Ernst, citater, hvor en patient beskriver, hvordan der så ud inde i hans skulder. Ud fra citaterne tegnede Emil den verden, som patienten beskriver, som et bud på, hvordan en personlig anatomisk erfaring kan repræsenteres visuelt (se billede).

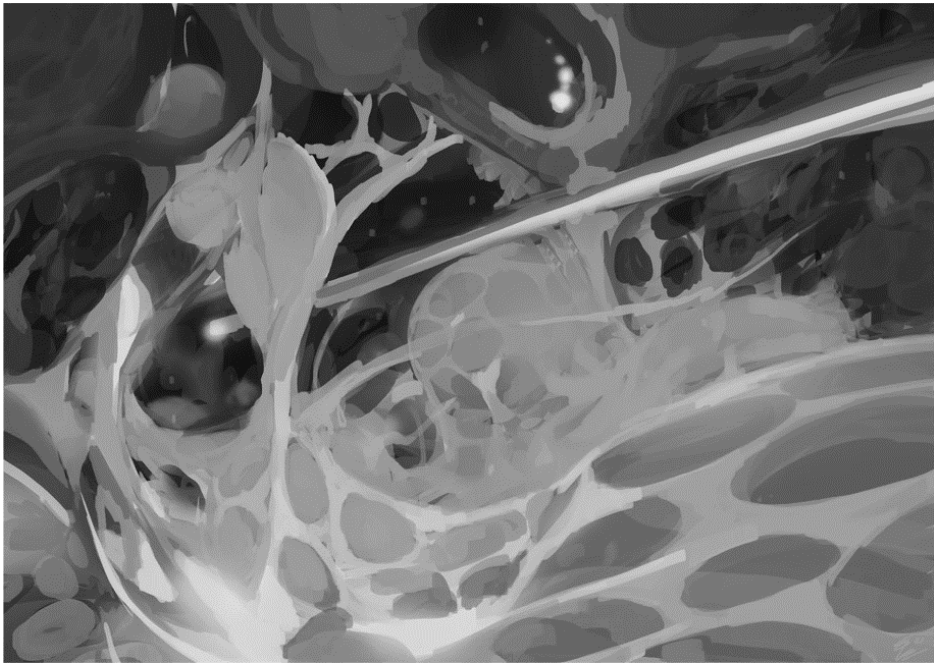


Illustration: Emil Friis Ernst.

I en klinisk kontekst bidrager afhandlingen med viden om, hvordan patientgruppen oplever at være vågen under deres operation, og hvordan de opfatter deres krop efter operationen. Jeg argumenterer for, at nogle patienter oplever at blive inddraget, at få indsigt i deres skade eller sygdom og at føle sig bedre forberedt på at genoptræne kroppen og hindre, at en skade sker igen. Jeg viser desuden, at der også kan opstå mere eksistentielle indsigter om krop som natur og krop-

pens forfald, der kan rykke ved, hvilke forventninger patienten har til krop og funktionalitet.

Derudover bidrager afhandlingen med indsigter i, hvordan anatomiske opfattelser ikke er statiske, men kontinuerligt bliver skabt i bestemte rammer og har implikationer for den enkelte patient. Her viser jeg, at det ikke kun er videnskabelige anatomiske repræsentationer af kroppen, der skaber kropsopfattelser, men at den individuelle oplevelse af anatomi – og at have en krop, der skal fungere i en hverdag – er betydningsfuld. Eftersom vi har bygget et samfund, der er indrettet efter et ideal om en fuldt funktionel krop, er det en vigtig anerkendelse, at vi alle har en krop, der kontinuerligt forfalder, eller som i mere eller mindre grad er „gået i stykker“. Jeg yder desuden et metodisk bidrag om at bruge udvalgte museumsgenstande som en katalysator for at få patienter til at reflektere over deres egen krop og erfaring.

Note

Forsvar 16. marts 2023. Medicinsk Museion, Københavns Universitet.



DOKTORENS BORD

MAVEPROBLEMER

Irritation, eksperimenteren og velfærd i Danmark

CAMILLA BRÆNDSTRUP LAURSEN

„Ondt i maven er ligesom sådan en ting i vores samfund. Om det er, fordi vi lever helt forkert eller lever for stresset, det ved jeg ikke. [...] Det er jo ikke normalt, tænker jeg, at man skal døje sådan med de ting. Jeg tænker bare, at det må være et symptom på noget.“

Refleksionen kommer fra Victoria, som er diagnosticeret med irritabel tyktarm (IBS); en såkaldt „medicinsk uforklaret“ mavelidelse, som anslås at påvirke 11-16 procent af den danske befolkning. I min afhandling, „Gut Trouble. Irritation, Experimentation, and Welfare in Denmark“, analyserer jeg IBS som et kropsligt fænomen, en diagnose og et problem i en dansk velfærds kontekst. Jeg undersøger, hvordan maveproblemer opleves og håndteres af sundhedsprofessionelle og af dem, som lider af dem, ud fra en præmis om, at en antropologisk udforskning af sygdomsfænomener ikke bør underkende vigtigheden af menneskers levede liv og erfaringer.

Min afhandling bygger på 12 måneders feltarbejde, som fandt sted på to ambulante mave-tarm-klinikker og hjemme hos 18 mennesker diagnosticeret med IBS på klinikkerne. Feltarbejdet var til tider udfordret af, at maveproblemerne var tabuiserede, og at mine informanternes uforudsigelige maver og udfordrende livsomstændigheder resulterede i mange aflyste aftaler. Det overraskede mig, hvor forskelligt de sundhedsprofessionelle forstod, diagnosticerede og behandlede IBS. Eksempelvis forstod nogle IBS som en „livsstilstilstand“, som individer selv skulle behandle med motion og fiberrig kost, mens andre behandlede IBS med diætistrådgivning, afføringsmiddel og medicin.

Min afhandling undersøger sygdomskategorien „IBS“: Hvornår er kropslige sensationer „symptomer“? Hvornår er maveproblemer „IBS“? Jeg udfolder, hvordan maveproblemer er sammenvævede med de liv og sociokulturelle omstændigheder, de indgår i. Jeg belyser, hvorfor mennesker går til lægen med maveproblemer, hvordan IBS udfordrer og frustrerer patienter og sundhedspro-

fessionelle, og hvordan de alle eksperimenterer for at begribe, betegne og ikke mindst håndtere denne „gordiske knude“. Som Michael, der har døjet med diarré, forstoppelse og oppustethed i årevis, udtrykker det: „Det er vigtigt for mig, selvfølgelig, både at vide, hvad det er, men også at tingene går fremad. [...] Så før de slynger den der ‘irritabel tyktarm’ ud, så skal vi bare have fundet ud af, hvad der virker.“

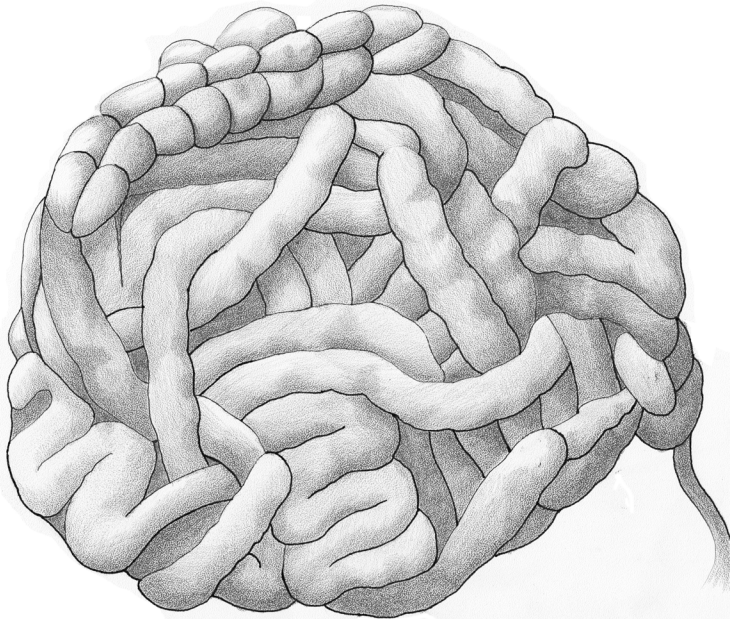


Illustration: Louise Hilmar.

Afhandlingens analytiske bidrag udfoldes gennem tre begreber, som hver især karakteriserer IBS som et mellemrumsfænomen og samfundsmæssigt problem.

Med *irritation* argumenterer jeg for, at mine informanternes maver kalder på opmærksomhed i biosocial forstand: Tarmene er *irriterede*, og de er *irriterende*, fordi de kolliderer med forventninger til „det gode liv“ i et dansk velfærdssamfund. Jeg forstår irritation som en kropsliggjort respons, som på en gang er fysisk, følelsesmæssig og social, men også som et analytisk værktøj til at gentænke selvfølgeligheder og begreber, inspireret af kritisk fænomenologi.

Alieness-within karakteriserer den levede, kropslige oplevelse af IBS. Inspireret af fænomenologiske analyser af forholdet mellem selv og anden, egen og alien (fremmed) argumenterer jeg for, at mine informanternes maver skiftevis fremstår som „mig“, „ikke-mig“ og „ikke-ikke-mig“, og at IBS-diagnosen sjældent gør maveproblemerne mindre ubegribelige eller ukontrollerbare.

Med *fluiditet* karakteriserer jeg IBS som en flydende diagnostisk kategori, der tilskynder patienter og sundhedsprofessionelle til at eksperimentere med idiosynkratiske kombinationer af tre forklarings- og behandlingsstilarter, som jeg kalder „den mikrobielle mave“, „den følsomme hjernemave“ (the mindful gut) og „livsstilsmaven“. Herigennem navigerer patienter og sundhedsprofessionelle i komplekse forståelser af flydende grænser mellem krop, sind og miljø.

Overordnet argumenterer jeg for, at forståelsen af IBS som „et symptom på noget“ hænger sammen med mavelidelsens status som „matter out of place“ og „matter in-between“ i en dansk velfærdskontekst. IBS passer ikke ind i hverdagsliv eller -samtaler, i biomedicinske modeller eller på hospitaler, hvor IBS ofte anses som en ufarlig „tilstand“ blandt „alvorlige“ sygdomme. Som et levet, kropsligt fænomen er IBS dog ikke blot „out of place“; det understreger porøse grænser og gråzoner, eksempelvis mellem „syg“ og „rask“, „social“ og „biologisk“, „krop“, „sind“ og „verden“.

Note

Forsvar: Den 15. maj 2023. Afdeling for Antropologi, Aarhus Universitet.



MINDEORD

OSCAR SALEMINK

20.11. 1958 (Nijmegen) – 23.9. 2023 (København)

Den er der stadig, den vegetariske restaurant i Hanois Trần Hưng Đạo gade, hvor Oscar en aften i midt-1990'erne fortalte mig om sine visioner for antropologien i Vietnam. Nhà Hàng Com Chay Nàng Tấm, miss Táms vegetariske restaurant, var nyåbnet dengang, ligesom Vietnams nye reformpolitikker nylig havde åbnet for udenlandsk indflydelse og inspiration, også i universitetsverdenen. Det er det første billede, jeg har af Oscar – siddende ved bordet med den lidt krølledede hvide dug, i en smuk guldpuddet fransk villa midt i Hanoi. Med stort krøllet hår, store armbevægelser og store visioner.

Billede nummer to er Oscar til en reception på Amsterdams universitet, halvandet årti senere. Han var ansat på Vrije Universiteit Amsterdam, og vi havde deltaget i det samme ph.d.-forsvar den dag. Vi befandt os begge i en livskrise. Vi drak hollandske fadøl og talte om livets veje, vildveje, udveje; om nedture og opture; om barrierer, blindgyder og muligheder. Det ledige asienprofessorat på Institut for Antropologi blev en ny vej for Oscar – han tiltrådte i februar 2011, flyttede til København og blev hurtigt en skarp, markant og afholdt kollega på instituttet; en mentor for de unge, en levende inspirationskilde for os alle, en dynamo.

Billede nummer tre er på Københavns Universitets City Campus, den 15. september i år. Oscar står ved forelæsningspodiet i auditoriet som så mange gange før. Han taler intenst og passioneret om de store spørgsmål, han arbejder med – herunder et nyt projekt i samarbejde med vennen Thomas Hylland Eriksen om udfordringerne for antropologisk tænkning i en tid med massiv global ulighed. Oscars ord udgør afslutningen på en tre timer lang højtidelighed, hvor vi har fejret hans mangeårige bidrag til antropologien og instituttet, med deltagelse og bidrag fra kolleger over hele verden. Livsgnisten er intens, som han står der, den faglige interesse brændende. Det er svært at acceptere det, vi alle ved – at Oscar snart ikke vil være blandt os mere. Otte dage senere drog han videre til „den anden verden“.



Foto: Tariq Mikkil Khan, Danmarks Frie Forskningsfond.

Savnet er stort, naturligvis især for hans nærmeste. Men når man accepterer, at han ikke er her fysisk, mærker man, at han er her på anden vis. Oscar lever videre i Vietnam, hvor antropologien blev et andet fag i kraft af hans indsats som ansat i Ford Foundation fra 1996 til 2001. Igennem kapacitetsopbygning, træningsprogrammer og faglige udvekslinger skiftede faget fra studiet af landets etniske minoriteter til det vidtfavnende, internationalt orienterede og kritiske fag, det er i dag. Som Professor Nguyễn Văn Huy, mangeårig direktør for Vietnams Etnologiske Museum, sagde i mindevideoen produceret af Oscars kollega og tidligere ph.d.-studerende, Nguyễn Thu Hương: „Oscars bidrag til antropologien i Vietnam er også bidrag til Vietnams historie, de er del af vietnamesisk kulturel historie.“

Oscar lever videre blandt os i Danmark, igennem de mange studerende på alle trin af uddannelsen, han har undervist, vejledt, beriget og inspireret; igennem de intense faglige udvekslinger, vi alle på instituttet har haft med Oscar over årene, i møder, seminarer, over fredagsøl på Kalaset, i det daglige liv på gangene – og som stadig lever i og iblandt os. Og Oscar lever videre i antropologien, hvor hans indsigtsfulde og eksemplariske arbejde i krydsfeltet mellem historie og antropologi om religion og ritual, om de/kolonisering og kulturarv, om kunst og museer, om menneskerettigheder og politik fortsat vil inspirere forskere og studerende verden over.

Oscar – vi savner dig på instituttet. Din humor og sarkasme, din skarphed og
direkthed, dine indsigter og ambitioner, din generøsitet, dit venskab, din ved-
holdende og passionerede interesse for menneskeliv, kultur, samfund, historie.
Tak for det hele.

Tine Gammeltoft
19. november 2023



ANMELDELSER

HENRIK HVENEGAARD MIKKELSEN: Børnevælde. Antropologens håndsrækning til maste forældre. København: Grønningen1 2023. 281 sider. ISBN 9788773392171. Pris 299,95 kr.

Myten om Balder, eller Hvorfor Børn Regerer Vores Liv, og Hvad Vi Kan Gøre Ved Det.

Gudinden Frigg tog ifølge myterne alle verdens skabninger (på nær misteltenen) i ed for at beskytte sin søn Balder fra at komme til skade. Til trods for dette omfattende forældrearbejde – eller måske på grund af dette – endte Balder alligevel med at lide en tragisk død. Alt det beskyttende vat, som Frigg pakkede sin søn ind i, var skønne spildte kræfter for hende, og man kan diskutere, om det gavnede Balder. I sin nye bog *Børnevælde* argumenterer antropologen Henrik Hvenegaard Mikkelsen for, at Frigg er „den oprindelige grænseløse *curlingmor*“ (s. 71, forfatterens kursivering). Vestlige forældre ligger under for, hvad han kalder baldereffekten, hvor de „gør [Frigg] kunsten efter“ (s. 271) ved at træffe forholdsregler om alskens kendte og ukendte farer og forhold for deres børn. Hvenegaards lære fra myten om Balder er, at danske forældre bør lade sig inspirere mindre af Frigg og kigge mere på indsigter fra antropologisk forskning i forældreskabets mangfoldighed.

Hvenegaards bog bærer undertitlen „Antropologens håndsrækning til maste forældre“. Bogen er en populærvidenskabelig monografi om forældreskabet, formidlet i et sprog, der er tilgængeligt for den almene læser, og med et overkommeligt antal henvisninger gemt væk i slutnoterne til den mere spørgelystne læser. Hvenegaard veksler i teksten løbende imellem vignetter, der beskriver hans egne erfaringer og genvordigheder som forælder, længere tekstpassager fra „maste forældre“, der har skrevet til ham, uddybende etnografiske vignetter fra hans eget feltarbejde samt enkelte korte opsummeringer af andre antropologers værker og antropologiske debatter.

Bogen er opdelt i tre overordnede dele. I den første og mest omfattende del får vi behandlet „forældreskabets temaer“ og opridset de mange måder, forældreskabet på tværs af tid og rum adskiller sig fra det stereotype danske forældreskab. Det er i denne del af bogen, Hvenegaard præsenterer „baldereffekten“. I anden del giver Hvenegaard en særskilt affejning af kernefamiliens selvfølgelighed. I tredje del forsøger Hvenegaard både at opsummere, at de danske tenden-

ser omkring forældreskabet ikke udmønter sig i børn, der er lige så lykkelige, entreprenante og kreative, som vi kunne tænke os, måske snarere tværtimod. Han afslutter med at skitsere det mulige for „familien“ som enhed. Her affejer han behændigt konservative myter om familiens opløsning via for eksempel skilsmisser og familier med soloforældre, da „familien jo stadig består, men har taget en ny form“ (s. 256). Han afslutter med forsikre læseren om, at når vi åbner op for forældreskabets muligheder, „bevæger [vi] os ind i en verden, som vi *har* beboet igennem million af år“ (s. 267, min kursivering).

Ud over en åbenhed over for forældreskabets mangfoldighed har bogen ikke noget centralt teoretisk apparat, og hvert kapitel behandler som regel tænkere, der er særskilte de givne temaer i forældreskabet. Det nærmeste, Hvenegaard kommer en central teoretisk ramme, er måske en rammesætning om risiko og sikkerhed, hvor han særligt trækker på tænkere som Ulrick Beck (2002) og Har-mut Rosa (2020). Ligesom Frigg er vestlige forældre ganske bekymrede for deres børns fremtid, og de forsøger derfor med vold og magt at reducere alle tænkelige risici. Problemet er så bare, at listen med bekymringer er evigt voksende, og at danske forældre (ligesom Frigg) ikke uden rette kan være bekymrede for alt op til og med verdens undergang, hvad enten det vil være via klimakollaps eller guddommelig krig. Derfor er det ikke så mærkeligt, mener Hvenegaard, at forældrene søger efter autoritative kilder til børneopdragelsen, heraf det store marked for apps og selvhjælpsbøger. Hvenegaard giver velfunderede stik til selvhjælpslitteraturen omkring børneopdragelse, om end han ikke drister sig til at kalde sin bog en antiselvhjælpsbog. Måske fordi den branding allerede er besat af en anden dansk offentlig intellektuel (Brinkmann 2014). Da Hvenegaard tilskriver antropologiens rolle at være at kende forskel på diskurs og virkelighed, er det også tilfredsstillende at se ham punktere begrebet „curlingforælderen“, som han hurtigt affejer som „ganske enkelt ... en myte“ (s. 42).

Som læser sad jeg dog tilbage med to væsentlige spørgsmål til Hvenegaards overordnede pointe. Det første spørgsmål er, hvorvidt alle Hvenegaards etnografiske indsigter helt så entydigt understøtter hans pointe om, at det bedste at gøre er at stille forældrene fri ved ikke at undskylde dem fra at intervenere i alle aspekter af barnets liv. Det andet spørgsmål drejer sig om, hvem der egentlig bliver stillet fri af Hvenegaards anbefaling. Sidstnævnte spørgsmål bliver særligt forstærket af, at forfatteren ikke lader til at følge nogle nærliggende pointer fra både sin mytelæsning og sin indsigt i den danske kontekst helt til dørs.

Hvenegaards håndsrækning består først og fremmest i at forsikre de for-travlede Frigg-forældre om, at jordens folk byder på massevis af familie- og forældreskabsformer. Her trækker Hvenegaard på sit eget feltarbejde hos bugkalotterne i Filippinerne, hvor børn betragtes som tågeånder, der får lov at passe

sig selv. I en af de mest levende etnografiske passager beskriver Hvenegaard, hvorledes han målløst prøver at udføre folketælling i et hjem, hvor to forældre insisterer på, at der altså kun bor *to* mennesker i deres hus, på trods af at de sidder omringet af en nærmest ustyrlig og utællelig børneflokk. Dette er blot et af mange maleriske eksempler, som Hvenegaard bruger til at tegne kontraster til det danske forældreliv.

Ud over sit eget arbejde henviser Hvenegaard til antropologiske klassikere som for eksempel Malinowskis studier af trobrianderne, hvor faderen ingen autoritet har over for sine børn (s. 196). Den overbevisende empiriske pointe, som Hvenegaard bruger disse antropologiske vignetter til at understøtte, er, at der ikke er én rigtig eller naturlig måde at være forældre på. Hvenegaard tager dog også et modstridende etnografisk eksempel op til kærlig behandling. Således får vi en uddybende affejning af antropologen Jean Liedloff (1985), der i Hvenegaards optik drog den forkerte lære af sit ophold hos ye'kuanafolket og grundlagde idéen om „ifavnsk opdragelse“ (*attachment parenting*), som ikke efterlader megen frihed til hverken børn eller forældre.

Hvenegaards operationelle pointe er, at det gennemgående fællestræk i den etnografiske litteratur er, at forældre først og fremmest handler med henblik på at gøre *forældrenes* liv lettere snarere end at give en stimulerende (eller Frigg'sk beskyttende) børneopdragelse (s. 134). Man skal i hvert fald ikke imitere folkeslag, der omfavner deres børn mere end danskerne, som Liedloff gjorde. Dette udmønter sig så i et normativt råd om, at danske forældre godt kan blande sig mere uden om deres børns liv. Dette kalder han for en unaturlig opdragelse med henvisning til, at han ikke finder belæg for nogen „naturlig“ måde at tilgå forældreskabet på (s. 141).

Den mere bekymrede læser vil nok savne en mere grundig forsikring om, at børn på tværs af de etnografiske eksempler, Hvenegaard giver, nok klarer sig alligevel eller i hvert fald ikke har det værre end danske børn. Frigg var jo immervæk motiveret af en spådom om verdens undergang. Her har Hvenegaard kun en mere principiel affejning af idéen om „forældredeterminisme“ – forestillingen om, at børns fremtid er bestemt af deres forældres gøren og laden – at falde tilbage på. Hvenegaard vil her måske også mene, at min higen efter den forsikring blot er endnu en higen efter en autoritativ stemme i en stadig mere forvirrende børneopdragelse. Hans teoretiske brug af Beck og Rosa antyder i hvert fald, at han ikke ser risiko som noget, vi slipper uden om.

Hvenegaards ærinde er ikke, at Balder – det overbeskyttede barn – skal dø. Men Balders behov og hans forældres ambitioner og bekymringer for ham skal ikke have lov til at trumfe alle andres. Når titlen på bogen er *Børnevælde*, er det som en oversættelse af udtrykket neontokrati, som er hentet fra antropologen

David Lancy (2015). I neontokratiet indtager barnet og barndommen en særlig og nærmest hellig plads i samfundet, som alle voksne bare har at indrette sig efter. Hvenegaard vover desuden at påstå, at vi befinder os i et *neoneontokrati* (s. 228), hvor barnet ud over at være særligt også skal opdrages til at være en kompetent og værdifuld voksen i (konkurrence)samfundet (Pedersen 2011). Dette krav bliver dog stillet, uden at samfundet giver nogen modydelse til de maste forældre. Hvenegaard påpeger overbevisende, at dette er en strukturel uretfærdighed.

Den danske kontekst beskriver Hvenegaard først og fremmest med henvisning til sine egne oplevelser af forældreskabet og sine barndomsminder. Desuden forlader han sig på 78 e-mails fra danske forældre, indsamlet på baggrund af et åbent Facebook-opslag. Med tanke på særligt David Graebers værk, *Bullshit Jobs* (2018), der også ramte et bredt ikke-antropologisk publikum, kunne den uindviede læser fristes til at tro, at brevkassen var et populært værktøj til dataindsamling i antropologien. Ud fra brevvekslingerne tegner Hvenegaard et billede af en kernefamilie, der på en gang er mere fri, mere privilegeret og samtidig mere isoleret og ængstelig end nogensinde før. Dette er også i tråd med for eksempel den danske sociolog Maria Aksellvolls (2022) beskrivelser af det „grænseløse forældreskab“, og jeg er sikker på, at mange danske forældre vil kunne spejle sig i beretningerne.

Den forældrefigur, der portrætteres i bogen, er som udgangspunkt ukønnet, hvad jeg formoder er et bevidst valg. Ikke desto mindre savnede jeg som læser en særskilt behandling af arbejdsdelingen internt i forældreskaberne, som jeg vil vove at påstå også er en kilde til det maste forældreskab på linje med eksterne krav. Det er i hvert fald konklusionen fra studiet af forældreskaber i De Forenede Stater og England (Orgad 2019; Beckmann & Mazmanian 2020). Selv under danske himmelstrøg med al den påståede ligestilling er der indikationer på, at særligt det digitaliserede forældreskab kan have en kønslig skævvridning (Andelsman & Meleschko 2023; Lai 2023)

Her er det symptomatisk, at der kun optræder tre særskilte faderfigurer (kun én ikke-mytisk) i hele teksten: Hvenegaard selv, Bibelens Adam og Balders far Odin. Friggs bestræbelser bliver både i myterne og hos Hvenegaard beskrevet til fulde. Efter en konsultation hos Vølven om Balders fremtid konstaterer Hvenegaard dog blot tørt at „[h]vad Odin herefter gjorde, fortæller historien intet om“ (s. 68). Måske har myten om Balder her et sandhedslag omkring forældreskabet, som Hvenegaard ikke får fulgt til dørs. For hvorfor er det, at det ikke er Odin, der tager på verdensomspændende sikkerhedsturné på vegne af sin mest elskede søn? Myterne savner ikke eksempler på, at man letter sig for at skaffe mjød og samlere objekter, så det er nok ikke fødderne, der fejler noget.

I hvert fald er det slående, at ud af de syv mailkorrespondancer, der citeres direkte i bogen, er seks fra mødre (i heteroseksuelle parforhold). Den syvende er fra et heteroseksuelt par, der mest af alt beretter om moderskabets genvordigheder. På denne måde ender køn desværre med at fremstå som et underbeskrevet blad i Hvenegaards udlægning af forældreskabet. Dette er en skam, eftersom han virker fint bekendt med tænkere som for eksempel Arlie Hochschild (2022), der ofte tager højde for dette aspekt på tværs mange forskningsemner. Om ikke andet vurderer jeg, at det næsten kunne have styrket Hvenegaards argument forældreskabets intensivering, om end der måske var en uligevægt i denne intensivering. Det kan godt være, at antropologen kan give en håndsækning til de maste forældre, og at denne håndsækning er at „lade børnene være [og] sende dem ud på egen hånd“, som bagsiden formulerer det. Håndsækningen giver således frihed til Balder. Men jeg kunne godt tænke mig at spørge, hvorvidt den giver samme frihed for Odin såvel som for Frigg.

Som fagbog til et alment publikum er bogen ganske dog ganske vellykket og giver en venlig indføring i en lang række emner. Hvenegaards beskrivelser giver os både et levende øjebliksbillede af det danske forældreskabs genvordigheder og en fin sammenligning med forældreskabet i en lang række andre kulturer. Visse læsere vil måske efterspørge lidt mere faglig tyngde i udlægningen, men for denne ikke-antropologiske læser fremstår bogen både som en fin retfærdiggørelse af antropologiens formål og anvendelighed og som et stykke tankevækkende populærvidenskabelig formidling.

Litteratur

- Akselvoll, Maria Ørskov
2022 Det grænseløse forældreskab. København: Dansk Psykologisk Forlag.
- Alvarez, Victoria Andelsman & Sara Kepinska Meleschko
2023 Going above and beyond? How Parent-Daycare Mobile Communication Reconfigures the Time and Space Dimensions of Parenting. *Mobile Media & Communication* 0(0):1-19. DOI: 10.1177/20501579231203533.
- Beck, Ulrich
2002 Risikosamfundet. København: Hans Reitzels Forlag.
- Beckman, Christine M. & Melissa Mazmanian
2020 Dreams of the Overworked. Living, Working, and Parenting in the Digital Age. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Brinkmann, Svend
2014 Stå fast. Et opgør med tidens udviklingstvang. København: Gyldendal A/S.
- Graeber, David
2018 Bullshit Jobs. A Theory. New York, NY: Simon and Schuster.

- Hochschild, Arlie Russel
2003 Tidsfælden. Når familien bliver arbejde og arbejdet bliver familie. København: Hans Reitzels Forlag.
- Lai, Signe Sophus
2023 She's the Communication Expert. Digital Labor and the Implications of Datafied Relational Communication. *Feminist Media Studies* 23(4):1857-71. DOI: 10.1080/14680777.2021.1998181.
- Lancy, David F
2015 The Anthropology of Childhood. Cherubs, Chattel, Changelings. Cambridge, NY: Cambridge University Press.
- Liedloff, Jean
1985 The Continuum Concept. Allowing Human Nature to Work Successfully. *Classics in Human Development*. Reading, MA: Addison-Wesley.
- Mikkelsen, Henrik Hvenegaard
2023 Børnevælde. Antropologens håndsrækning til maste forældre. København: Grønningen 1.
- Orgad, Shani
2019 Heading Home. Motherhood, Work, and the Failed Promise of Equality. New York: Columbia University Press.
- Pedersen, Ove Kaj
2011 Konkurrencestaten. Samfund i forandring. København: Hans Reitzels Forlag.
- Rosa, Hartmut
2020 Det ukontrollerbare. Eksistensen.

Christoffer Bagger
Institut for Kommunikation. Københavns Universitet

Mikkel Bunkenborg, Morten Nielsen & Morten Axel Pedersen: Collaborative Damage. An Experimental Ethnography of Chinese Globalization. Ithaca: Cornell University Press 2022. ISBN 9781501759833. Pris: ca. €40.

Collaborative Damage er ikke stangvare. De tre forfattere har indgået en pagt om at skrive sammen; ikke for at nå frem til forsonlig enighed, men for at få det maksimale ud af deres uenighed og deres temperamenteres interferens. Mikkel Bunkenborg, Morten Nielsen og Morten Axel Pedersen (MMM) havde uden tvivl undervurderet begge dele ved projektets start, men har ved dets kulmination måttet erkende, at det er her, energien kommer fra. Sammen søger og finder de et særegent originalt svar på, hvordan vi skal forstå globalisering og Kinas rolle i den. Både metoden og fremstillingen er sindrig, og det forklarer måske, hvorfor bogen har været længe undervejs. Allerede i 2007 afviste Forskningsrådet for Samfund og Erhverv en ansøgning om at støtte de tre forfatters forskning.

ningsprojekt. Ansøgningen var sprælsk, men savnede struktur. I 2008 bevilligede forskningsrådet dog penge til projektet på baggrund af en ny ansøgning. Projektet var nu stramt organiseret med ferne hypoteser og en plan. Jeg var som medlem af rådet på det tidspunkt stærkt involveret i begge afgørelser, og her 15 år senere med bogen i hånden funderer jeg over, om ikke begge beslutninger muligvis var forkerte. Forskningsrådets frygtsomhed over for risiko ved den første ansøgning og dets forkærlighed for forudsigelighed ved den anden kan dårligt ses som en opfordring til dristighed blandt forskere, der søger om penge. Heldigvis blev resultatet ganske anderledes end det, MMM havde fremmanet i ansøgningen.

Så tilbage til selve bogen. Bogens hovedide er at se, hvorledes Kinas globalisering, legemliggjort ved projekter og aktiviteter i Mongoliet og Mozambique, repræsenterer et nyt kinesisk imperium. De tre forfattere er hver for sig område-specialister: Mikkel Bunkenborg i Kina, Morten Axel Pedersen i Mongoliet og Morten Nielsen i Mozambique. Fælles feltarbejder i Mongoliet og Mozambique, hvor den ene Morten var på hjemmebane, og den anden Morten og Mikkel var på tur, danner grundlaget for dataindsamlingen og virkelighedsforståelsen i de seks kapitler, der følger den tænksomme indledning.

Hvert af de seks kapitler fokuserer på en bestemt kinesisk intervention: et landbrugsprojekt, en flusspatmine og et vejprojekt i Mongoliet og en cementfabrik, konstruktionen af en „China Town“ og en tømmervirksomhed i Mozambique. Alle disse lokaliteter udgør mødesteder, hvor idéer om fremskridt, udvikling og magt tørner sammen. Men det gør tillige meninger om æstetik, om race og om „den andens“ uforklarlige uvillighed til at ville forstå „den ene“. Det er her, en af bogens mest veludviklede pointer kommer til live. Globalisering er måske nok en gigantisk bevægelse af økonomiske og tekniske ressourcer, der søger derhen, hvorfra et differentiale kan kapitaliseres. Men globalisering er også en proces, hvor misforståelser mødes med fejlslutninger og fordomme. Hvor tilfældige affiniteter og fjendebilleder skaber et samkvem, der kan vise sig at være kejtet og ufrugtbart eller dynamisk og produktivt. Friktionen mellem ambitioner og verdensbilleder har forandringspotentialer. Dissonans er således ikke blot en effekt af globalisering, men en integreret del af konstruktionen af et kinesisk imperium. På alle niveauer søger de forskellige aktører mening i den materielle og symbolske omkalfatring af deres verden. Ved at studere de nære relationer, der opstår mellem en kinesisk mineforvalter og det omgivne samfund af mongolske minearbejdere, der ikke kan forstå, hvorfor kineserne insisterer på at indhegne deres yurts, eller mellem kinesiske og mozambiquiske bygningsarbejdere, der efter kort tid beslutter at leve hver for sig, som var de andre ikke til stede, lykkes det MMM at beskrive en stemning af håbløs misfor-

ståelse, længsel og tab mellem bogens karakterer. Dette udspiller sig ydermere i kulisser af larmende, klodset og halvt mislykket materielt skrammel som veje, der ingen vegne fører hen, et stadion, som ser faldefærdigt ud allerede inden åbningen, og talløse meterhøje portaler af cement, der fører direkte ind i enklaver af halvtomme løfter.

I løbet af kapitlerne oplever de tre forfattere også misforståelser indbyrdes. Morten Axel Pedersen oplever kineserne i Mongoliet som brovtende og uhøflige gæster med ringe forståelse for den kontekst, de færdes i. Og Morten Nielsen finder ligeledes en instinktiv forståelse for mozambiquernes misforståelser af de kinesiske globalister. Mikkel Bunkenborg ser derimod gode hensigter hos kineserne, som konstant og bevidst misforstås af trodsige lokale i både Mongoliet og Mozambique. Dette ekstra lag af introspektiv fortolkning af misforståelser er ikke (kun) krukkeri fra MMM's side. Det er en dristig, elegant og humoristisk måde at demonstrere holdets videnskabsteori på.

Vores begreber bestemmer, hvad vi ser, og tankens dynamik er dialogisk. Forfatterens erfaringer fra tre forskellige samfund sætter rammerne for deres forståelse. Denne forståelse kan udfordres og udvikles i konfrontation med nye erfaringer, og det er MMM's store fortjeneste, at de ikke forcerer en syntese frem, men lader læseren tage del i processen. Hannah Arendt beskriver tænkning som en dialog mellem mig og mig selv. Den gradvise tilnærmelse henimod et synspunkt udgøres af en konstant samtale. Denne samtale mellem M, M og M er hverken implicit eller indforstået som så megen akademisk litteratur. Samtalen er derimod eksplicit og forsætligt misforstået. Den er hverken gnidnings- eller herredømmefri, men rummer skænderi og møgfald, uforsonlighed, forfængelighed og strid. Men det er alligevel i samtalen, at uenigheden bliver konstruktiv, og misforståelsen bliver til oplysning. Ved at invitere læseren ind i de relativt påståelige og iltre forfatteres egne uenigheder og misforståelser bliver udfaldsrummet for, hvad der er sandt, meget større. Måske er vi dermed tættere på en eksperimentel kvantemekanisk virkelighed, hvor flere ting kan være sande på samme tid, til trods for at de i princippet er gensidigt udelukkende.

Som entydig monografi er bogen muligvis fejlslagen, men det er på en måde, der rækker ud efter Becketts sorte optimisme: „Ever tried. Ever failed. No matter. Try again. Fail again. Fail better. You won't believe what you can accomplish by attempting the impossible with the courage to repeatedly fail better.“ Collaborative Damage er ikke stangvare; den er haute couture, og så velskrevet, at man højst bør indtage ét kapitel om dagen.

Litteratur

- Arendt, Hannah
1978 The Life of the Mind. Vol. I-II. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Beckett, Samuel
1983 Worstward Ho. In: S. Beckett: Texts for Nothing and Other Short Prose. London:
Faber & Faber.
- Lund, C.
2014 The Ethics of Fruitful Misunderstanding. Journal of Research Practice 10(2): Article
N4.
- 2022 Book review: Collaborative Damage. An Experimental Ethnography of Chinese
Globalization. Af M. Bunkenborg, M. Nielsen & M. Axel Pedersen. Journal of the
Royal Anthropological Institute.

Christian Lund
Sektion for Global Udvikling, Københavns Universitet

Redaktionen har modtaget

JENSEN, STINE GRØNBÆK: Vi har haft vores tid. Når de ældste afrunder livet. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag 2023. 284 sider. ISBN 978-87-7597-113-8. Pris: 299,95 kr.

RYTTER, MIKKEL, SARAH-LOUISE J. MORTENSEN, SUSANNE BREGNBÆK & ZACHARY WHYTE (red.): Paradigmeskiftets konsekvenser. Flygtninge, stat og civilsamfund. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag 2023. 354 sider. 978-87-7219-825-5. Pris: 199,95 kr.

FORFATTERLISTE

Ada Zoë Sjørsløv Bojlén færdiggjorde sin Ma (Hons) i socialantropologi fra University of Edinburgh i 2020. Hun beskæftiger sig med og skriver om miljø og klima både i faglitteratur og i skønlitterær form. Hun arbejder for tiden i et bæredygtigt kooperativ i Portugal.

Peter Hornbæk Frostholm, cand.pæd. i pædagogisk antropologi, lektor ved VIA Pædagoguddannelsen.

Michael Harbsmeier er professor emeritus i historie ved Roskilde Universitet og adjungeret professor ved Institut for Regionale og Tværkulturelle Studier ved Københavns Universitet. Han har igennem mange år beskæftiget sig med rejseberetningernes globale antropologi og historie fra det 16. til det 19. århundrede.

Astrid Kieffer-Døssing er ansat som postdoc på Nationalmuseet, hvor hun forsker i museets brasilianske samlinger. Astrid har en ph.d. i antropologi fra Aarhus Universitet (2023), og hendes forskning fokuserer blandt andet på oprindelige folks opfattelser af kulturarv, tidslighed, oprindelige folks rettigheder i Brasilien og „heritagization“ (de processer, hvorved noget bliver til kulturarv).

Thomas Rauff Krøyer, cand.pæd. i pædagogisk antropologi, forstander for Aarhus Børnehøjskole.

Jiesper Strandsbjerg Tristan Pedersen er uddannet elektriker, kandidat i antropologi fra Københavns Universitet, ph.d. i klimaforandringer og fremtids-scenarier fra Utrecht University og tilknyttet University of Lisbon som klimaforsker med fokus på fremtidige skovscenarier samt ekstern underviser på Copenhagen Business School og Mondlane University (Mozambique) i klimaforandringer og global ulighed. Han skrev speciale om Christiania og alternativ social kontrol.

Inger Sjørsløv er lektor emeritus ved Institut for Antropologi, Københavns Universitet. Hun har forsket i de afrobrasilianske religioner igennem en årrække, og hun udførte kortere feltarbejder om de evangeliske kirker i Brasilien i 2015 og 2016.



DANSKE RESUMEER

Michael Harbsmeier: Kohuden, Kana'ans børn og skriften på sommerfuglevingerne. Om europæerens komparative mytologi

Fra det 16. til det 20. århundrede er der blevet fortalt et utal af myter og legender om den hvide mand og europæeren af koloniserede folkeslag i både Asien, Afrika og den nye verden. Dette essay er et forsøg på at sammenligne nogle af disse myter og legender på tværs af deres afrikanske eller asiatiske, nord- eller sydamerikanske, bibelske eller klassisk antikke europæiske oprindelse. Med afsæt i fortællingen om Dido, der efter at have fået lov til at indtage et stykke jord på størrelse med huden af en ko skar huden i hårtynde strimler for at gøre krav på det areal, der afgrænsedes af disse strimler, skal det derefter dreje sig om de afrikanske myter, som Fritz Kramer har beskæftiget sig med, for at gå videre til de amerikanske myter om europæerne, som vi finder hos Claude Lévi-Strauss, og runde af med en mere generel diskussion af angiveligt skriftløse kulturers tolkning og forståelse af skriftens magi.

Søgeord: myter, koloniale situationer, komparativ mytologi

Peter Hornbæk Frostholt & Thomas Rauff Krøyer: „Så hang den bare ned!“ Mytiske fortællinger fra et værksted

Denne artikel tager sit udspring i et tre måneder langt etnografisk feltarbejde på et togværksted. Her arbejder over 400 medarbejdere, herunder dieselmekanikere, smede og elektrikere – næsten alle er mænd. Det, de fleste af dem har til fælles, er, at de har været på værkstedet i lang tid – flere i 25-30 år og mere. Værkstedet bærer en historicitet og arv, der viser sig central for kulturen og de sociale forståelser blandt mændene, da de sammen opbygger og dyrker den. Gennem udvalgte empiriske fund fra projektets datamateriale viser denne artikel, hvordan flere mænd på værkstedet producerer mytelignende beretninger om tidligere og nuværende medarbejdere gennem særlige fortællinger og gennem brugen af øgenavne, drillerier og præstationer og skaber mytologiske repræsentationer af stedet og dets mænd.

Søgeord: myter, maskulinitet, øgenavn, værksted, humor, narrativ

Inger Sjørsløv: Myten materialiseret. Kong Salomons Tempel og de brasilianske evangelister

På grundlag af etnografiske beskrivelser af et tempel, kaldet kong Salomons Tempel, som en evangelisk kirke har opført i metropolen São Paulo i Brasilien, analyserer artiklen, hvordan Bibelens fremstillinger af historien om kong Salomon og de myter, der knytter sig til den, er bragt i spil i en nutidig sammenhæng. Artiklens tese er, at myter er dynamiske størrelser, som holdes i live ved at blive understøttet af spektakulære materielle omgivelser, og når de kommer til udtryk i ritualer. Blandt ritualerne i Den Universelle Kirke for Guds Rige, Igreja Universal Reino de Deus, er der nogle, som ofte gentages, og hvorunder man med Helligåndens hjælp uddriver nogle af de ånder, der dyrkes i de afrobrasilianske religioner. Myten om kong Salomon fra Det Gamle Testamente har den britiske antropolog Edmund Leach behandlet i en artikel, hvori han bygger videre på Lévi-Strauss' strukturalistiske idéer. Han koncentrerer sig især om det, der kaldes det tredje element, mediatoren i mytestrukturer. Her er der paradokser at finde, og historien om ritualerne i kong Salomons tempel er også fuld af paradokser. Visse elementer i myterne om de afrikanske guder føres nemlig videre, samtidig med at de forsøges uddrevet og erstattet af den mytiske historie fra Det Gamle Testamente. En pointe i artiklen er derfor også, at der foregår en kulturel hvidgørelse, „braqueamento“, der som en parallel til tidligere tiders racistiske idéer søger at utynde den afrikanske kulturarv til fordel for dyrkelsen af myter som den om kong Salomon, ledsaget af stærke forbindelser til jødiske symboler og landet Israel. Eksemplet illustrerer, hvordan myter kan forme og forføre. I det store imponerende tempels materialiserede form bidrager en fysisk inkarnation i form af en kopi af Pagtens Ark til at legitimere myten og videreføre dens kraft.

Søgeord: myte, ritual, materialitet, evangelisk kirke, afrobrasiliansk religion, paradoks, hvidgørelse

ENGLISH SUMMARIES

Michael Harbsmeier: Cowhides, the Curse of Ham and Writings on the Wings of Butterflies. Europeans in Comparative Mythology

From the 16th to the 20th century, innumerable myths and stories have been told about Europeans and the white man in Asia, Africa and the New World. This essay tries to compare some of these myths and legends across their Asiatic, American, biblical or classical European origins. Starting from the the story of Dido, who after having requested as much land as an oxhide could cover, cut the hide into hairthin strips, laid them out on the ground and claiming the encircled area as his own, I'll move on with the African legends and myths studied by Fritz Kamer to the American myths about the Europeans analyzed by Claude Lévi-Strauss to conclude with a short more general discussion of allegedly illiterate cultures' interpretation and understanding of the magic of writing.

Keywords: myths, colonial situations, comparative mythology

Peter Hornbæk Frostholt & Thomas Rauff Krøyer: "Then it just hung down!" Mythical Accounts from a Workshop

This article revolves around an ethnographic fieldwork at a train maintenance workshop carried out over 3 months. Over 400 employees work here, including diesel mechanics, blacksmiths, and electricians – all but a few of them are men. What most of them have in common is that they have been at the workshop for a long time – several for 25-30 years and more. The workshop carries a historicity and heritage that is important for the culture and social understandings among the men as they construct and cultivate it together. Through selected empirical findings from the project's data material, this article shows how a large group of men at the workshop produce myth-like accounts of former and current employees through particular narratives and through the use of nicknames, teasing, certain character traits and achievements, and how they through mythological representations confirm the legitimacy of the working male community on the site.

Keywords: myths, masculinity, nicknames, workshop, humor, narrative

Inger Sjørsløv: The Myth Materialized. King Salomon's Temple and the Brazilian evangelicals

Based on ethnographic descriptions of a temple, called King Solomon's Temple, which an Evangelical Church has erected in the Metropolis São Paulo in Brazil, the article analyzes how the Bible's representations of the story of King Solomon and the myths associated with it are brought into play in a contemporary context. The article's thesis is that myths are dynamic, and that they are kept alive by being supported by spectacular material surroundings and when they are performed in rituals. Among the rituals of the Universal Church of the Kingdom of God, Igreja Universal Reino de Deus, some of which are often repeated, the spirits that are worshipped in the Afro-Brazilian religions are exorcised with the help of the Holy Spirit. The myth of King Solomon has been addressed by the British anthropologist Edmund Leach in an article in which he builds on Lévi-Strauss's structuralist ideas. He concentrates in particular on what is called the third element, the mediator in myth structures. Here there are paradoxes to be found. The story of the rituals of King Solomon's temple is also full of paradoxes. Certain elements of the myths about the African gods are passed on while the gods are being expelled and replaced by the mythical history of the Old Testament. Therefore, a point in the article is that there is a cultural whitening, "branqueamento", which parallelling the racist ideas of the past, seeks to "thin out" the African cultural heritage in favor of the cultivation of myths such as the one about King Solomon, accompanied by strong connections to Jewish symbols and the country of Israel. The example illustrates how myths can shape and seduce. Inside the materialized form of the large imposing temple, a physical incarnation contributes in the form of a copy of the Ark of the Covenant to legitimize the myth and continue its power.

Keywords: myth, ritual, materiality, Evangelical church, Afro-Brazilian religion, paradox, whitening

GAMLE OG KOMMENDE NUMRE

34. AIDS-forskningen i antropologien har udviklet sig fra en hjælpedisciplin for epidemiologien til kritiske analyser af videnskabelige og politiske „sandheder“ om hiv/aids og konstruktive undersøgelser af lokale forudsætninger for forebyggelse og omsorg.

35-36. FELTER er et festskrift med artikler om en række antropologiske emner lige fra sjæleanliggender og etnografer til totemisme og rationalitet.

37. MELLEMØSTEN Udsolgt.

38. BØRN belyses i dette nummer i antropologisk perspektiv: Hvordan opfattes børn, hvad indebærer socialisering, og hvilke perspektiver og erfaringer har børn i forhold til deres omgivelser forskellige steder i verden.

39. MAD OG DRIKKE viser nye vinkler på de symbolske betydninger og sociale normer, som regulerer, hvad der indtages, hvornår, hvordan, sammen med hvem og i hvilke mængder.

40. OVERGANG ser på den antropologiske videnskab og den videnskabelige antropologi anno 2000.

41. ILLUSION belyses her som et empirisk forhold med kreative elementer i sociale og kulturelle sammenhænge og forskellige virkemidler og konsekvenser.

42. DANSKHED undersøger, hvordan og hvorvidt danskheden faktisk er: danske dufte, toner, omgangsformer, filmskatten og højskolesangbogen med mere. Er der tale om særligt danske forhold eller blot om forhold i Danmark?

43-44. SAMLING undersøger samlinger og samlere og overvejer begrebernes betydning for antropologien.

45. KRITIK sætter fokus på den engagerede videnskab og forsker. Kritisk antropologi er ikke ny, men øget forskning og deltagelse i løsning af samfundsproblemer synes at skærpe den kritiske bevidsthed og kravet om stillingtagen.

46. VOLD undersøger, hvorledes vold indgår i menneskers forestillinger og dagligliv.

47-48. BYER I og II undersøger med bidrag fra antropologer, litterater, arkitekter og kunstnere en række konkrete byer og overvejer fænomenets betydning for antropologien.

49. PENGE påvirker relationer og samfund og er derfor anledning til moralske og politiske problemstillinger om fællesskab og individualitet, magt og afmagt, ulighed og hierarki, følelse og marked.

50. SLÆGTSKAB er som antropologisk forskningsfelt i de sidste årtier blevet kraftigt udfordret. Dette nummer handler om, hvilke forhold der påvirker slægtskab i dag, og hvilke nye, kreative tankegange og slægtskabspraksisser der udfolder sig i dag.

51. ARBEJDE som begreb giver anledning til overvejelser om og perspektiver på, hvordan arbejde skal begribes, samt hvordan begrebet tillægges mening i forskellige sociale og kulturelle sammenhænge.

52. HUKOMMELSE er et socialt fænomen med et vigtigt politisk aspekt. Udtrykt i repræsentationer af fortiden danner hukommelse, social og kollektiv, udgangspunktet for et samfunds selvforståelse og legitimering.

53. KOGNITION tager bestik af den „kognitive revolutions“ betydning for aktuel antropologisk forskning.

54. LYD Udsolgt.

55. PERSON undersøger spørgsmål som hvad en person egentlig er? Hvordan skal vi forstå forholdet mellem individet og det sociale? Eksisterer der et „vi“ før et „jeg“ – eller forholder det sig omvendt? Hvorledes håndterer antropologien møder mellem forskellige personopfattelser?

56. KULTURMØDE er som begreb blevet fundet analytisk ufrugtbar og derfor opgivet i antropologien i 1960'erne. I de senere år har ikke-antropologiske kulturstudiefag været med til at sætte nye dagsordener for, hvilke temaer og angrebsvinkler der kan være relevante for at forstå det mudrede felt, som man – i mangel af bedre? – på ny betegner kulturmøder.

57. LOV OG RET Krav og ønsker fra individer og hele befolkningsgrupper formuleres i stigende grad inden for rammerne af et rettighedssprog, og en retlig forståelseshorisont spiller en stadig større rolle. Hvordan påvirker denne udvikling antropologiske studier af lov og ret?

58. SYGDOM belyser sammenhænge mellem forskellige fællesskabers/kulturers sygdomsopfattelser og håndteringer af sygdomme.

59-60. HUS OG HJEM Hjemmet udtrykker et forhold mellem mennesker og mellem mennesker og materialitet. Dette nummer undersøger hjemmet som et socialt og kulturelt fænomen, som udfoldes i form af forskellige praktikker – det er noget, man gør.

61. MAGI spillede en vigtig rolle i den klassiske antropologi som en indfaldsvinkel til forståelsen af de indfødtes særlige symbolske og rituelle handlinger for at nå ønskede mål. Siden er det blevet almindeligt at betragte magi mere bredt som et af mange forsøg på at håndtere usikkerhed i det moderne samfund.

62. SKOLE Skolen vil altid være et udtryk for et bestemt samfund med dets særlige værdier og strukturer. Den vil have til hensigt at bidrage til formationen af samfundet ved at søge at skabe gode borgere. Derfor udgør skolen en arena, hvor der dagligt kæmpes om, hvilke kulturelle værdier, hvilken fortolkning af historien og hvilke samfundsmæssige normer der skal være gældende.

63. FREMTID Orienteringen mod fremtiden er en orientering mod verden med konkrete udtryk. Forholdet til fremtiden kan ses som et udgangspunkt for handling. Samtidig er uvished og mangel på kontrol over fremtiden en realitet for store dele af verdens befolkning.

64. KLIMA Klimaforandringerne tvinger endnu en gang antropologer til at udforske forholdet mellem mennesker og deres omgivelser, når ekstreme vejrbegivenheder, ændringer i årstidsmønstre, udsving i forekomster af naturressourcer og andet er blevet hverdag for mennesker kloden rundt.

65-66. TAVSHED kan undertiden være svært at identificere i en aktuel, dominerende tradition, fordi vi typisk er en del af den. Men man kan uforvarende komme til at tale om det usigelige, og andres reaktioner vil snart gøre en opmærksom på, at man er ude i noget farligt. Tavsheder er ofte foruroligende og sigende. Men hvad siger de? Hvad dækker de over?

67. VERDEN(ER) Udsolgt.

68. OVERSKRIDELSER sætter fokus på et af antropologiens klassiske begreber (transgression) og udforsker forholdet mellem grænse og overskridelse og de bevægelser i kategoriseringssystemer og mulighedsrum, det medfører at krydse en grænse eller trodse et forbud.

69. FÆNOMENOLOGI belyser krops- og hverdagsfænomenologiens rolle i antropologisk teorihistorie og diskuterer og illustrerer traditionens metodiske og analytiske potentiale og begrænsninger.

70. OPTIMERING Temanummeret går i dybden med eksempler på optimeringspraksisser og de sociale og kulturelle sammenhænge, de eksisterer i, og undersøger, hvordan de forskellige teknikker og praksisser påvirker hverdagsliv og forståelsen af, hvad det vil sige at være menneske.

71. BEHANDLING Temanummeret stiller skarpt på begrebet behandling, som synes at være det umiddelbare og selvfølgerlige svar på mange og meget forskelligartede sociale problemer i dagens Danmark.

72-73. VELFÆRDSSTATEN præsenterer antropologiske bud på, hvordan velfærdsstaten, dens udvikling og forandringer kan forstås. Med udgangspunkt i Ove Kaj Pedersens bog *Konkurrencestaten* (2011) diskuterer temanummeret konkrete empiriske cases fra de forskellige sektorer af velfærdsstaten og samfundslivet.

74-75. INNOVATION præsenterer antropologiske perspektiver på innovation og belyser innovative praksisser og forståelser på tværs af etnografiske kontekster.

76. GENRE udspringer af MEGA-seminaret i 2015, hvor arrangørerne slog et slag for en debat om antropologiske genreeksperimenter under rubrikken „alvorlig leg“. Temanummeret ønsker at fortsætte den „alvorlige leg“ med praksis og fremstilling. Det er derfor en platform for forsøg med og refleksioner over nye etnografiske metoder og eksperimenterende fremstillingspraksis.

77. ANTROPOLOGISK ETIK diskuterer vores rolle som forskere og stiller spørgsmålet: Hvem producerer vi egentlig viden for, og hvad er de etiske, sociale og politiske konsekvenser af vores forskningspraksis?

78. DYSTOPIER Vi lever i en tid, hvor dystopier er blevet en fremherskende politisk teknologi. Temanummeret sætter fokus på dystopierne og særligt brugen af skræmmende skildringer af samfundsformer og scenarier i forskellige sociale og politiske sammenhænge.

79. DATA beskæftiger sig med nye tilgange til og forståelser af videnskabelige data i antropologien og samfundsvidenskaberne i bredere forstand.

80. UNDSKYLD Undskyldninger har fået stadig mere plads i nationale selvfortællinger. Flere stater er gået ind i arbejdet med at adressere de mere tvivlsomme kapitler i deres historie. Temanummeret omhandler hele og halve undskyldninger, for eksempel i forbindelse med postkoloniale familiehistorier og repatriering af kulturarv.

81-82. TEKNOLOGI undersøger samspejlet mellem mennesker og teknologi. Teknologi har altid været en del af det antropologiske projekt, men i nyere tid har det også givet anledning til faglig specialisering, der optræder under navnet teknoantropologi.

83. ARTER Fokus på (andre) arter inviterer til at kulegrave, hvad vi ved eller påstår at vide om mennesket, dets klassifikationer og relationer – og dets forhold til alt det, som i forskellige perioder har ligget uden for det menneskelige. Temanummeret kaster derfor lys over nogle af de måder, hvorpå arter indgår i nye sociale relationer.

84. BØN Hvad vil det sige at bede? Hvilke ideer om virkning og virkelighed er indlejret i forskellige former for bønsspraksis? Og hvordan kan bøn fungere som en komparativ ramme for en antropologisk beskæftigelse med sociale dynamikker? Temanummeret stille skarpt på disse temaer gennem en udforskning af konkrete typer af engagement med bøn.

85. VIRUS COVID-19 ramte os i foråret 2020, og de fleste fik vendt op og ned på deres liv nærmest fra den ene dag til den anden. Temanummeret undersøger nogle af de tematikker, som virussen aktualiserede, såsom forholdene mellem individ og samfund, stat og nationalitet, tvang og frivillighed.

86. ALDRING er et voksende antropologisk forskningsfelt. Dels er aldring ikke en tilstand, men en proces, som erfares hele livet, dels er aldring et uafværgeligt biologisk fænomen, hvis tolkning afhænger af den kulturelle og sociale kontekst.

87. AKTUELT Hvor står den antropologiske forskning lige nu? Hvad er aktuelt og hvorfor? Temanummeret samler en række artikler og en serie samtaler med forskere, som belyser nye felter, tanker og tendenser inden for den aktuelle antropologiske forskning, og som adresserer antropologiens betydning for aktuelle samfundsmæssige udfordringer.

88. MYTER Hvad kendetegner myten og mytologisering i dag? Temanummeret bidrager med bud på, hvilke antropologiske begreber vi kan bruge til at undersøge forskelle og fællestræk i det mytologiske, og hvordan vi kan forstå mytens position og agens i verden i dag.

89. YTRINGER Spørgsmål om, hvem der kan og må ytre sig – hvor, hvordan, hvornår og hvorfor – har i de senere år fyldt stadigt mere i både offentlige og akademiske debatter. Det diskuteres, hvilke grænser – juridiske, sociale, kulturelle, teknologiske – der er og bør være for aktørers ytringer, hvilke hensyn og forpligtelser i forhold til et større fællesskab der – implicit eller eksplicit – former eller bør forme den enkeltes mulighed for at ytre sig, samt i hvilket omfang der på tværs af nationer, samfund og kulturer kan etableres fælles normer eller praksisser for ytringers form og indhold. Temanummeret åbner for nuancerede og praksisnære antropologiske analyser af, hvordan ytringer formes, forstås, forhandles og/eller begrænses i forskellige etnografiske kontekster.

90. SOME-tidsalderen er over os. Vi orienterer os politisk efter tweets og tager del i verdensomspændende aktioner gennem „hashtags“. Vi booster selvtililliden med „likes“, „retweets“, „subscribers“ og „views“, mens „life hacks“ og „tutorials“ på TikTok hjælper os til en lettere hverdag. Medier som LinkedIn, Facebook og Instagram gør det muligt at „connecte“ i interessefællesskaber, netværke i vores arbejdsliv og holde os opdateret socialt. Men det er også her,

forskellige verdenssyn kommer til udtryk i form af fake news-fora eller „trols“, som har til formål at vildlede, manipulere og i værste fald chikanere modtageren. Uanset hvilket felt man bevæger sig ind i som antropolog, bliver det vanskeligt at komme uden om sociale medier. Temanummeret gør status over, hvordan SoMe som felt har udviklet sig inden for antropologien, og hvordan antropologien har udviklet sig ved at engagere sig i dette felt.

91-92. KRISER er blevet allestedsnærværende som både multiple og massive størrelser, der definerer det eksistentielle, sundhedsmæssige, økonomiske og politiske. Temanummeret stiller skarpt på forskellige kriser og deres sammenfald ved at undersøge måden, hvorpå antropologien har arbejdet med kriser, og ved at stille spørgsmål om, hvordan de kritiske aspekter af magt, politik, lokalisering og globalisering af kriser påvirker vores samtidige verden.