

# TIDSSKRIFTET ANTROPOLOGI NR. 63

## FREMTID

### INDHOLD

Martin Demant Frederiksen, Marie Højlund Bræmer og Susanne Højlund INTRODUKTION Levende fremtider	3
Martin Demant Frederiksen MARGINALISERET TID Materialitet, fremtid og håb i Georgien	7
Sita Ramchandra Kotnis ORMEHULLER Strejftog i militære fremtidsforestillinger	25
ENQUETE: Morten Nielsen: Fremtidens eftervirkninger	47
Stine Krøjer FREMTIDEN I SKRALDESPANDEN Temporær perspektivisme blandt danske venstreradikale aktivister	49
Rikke Frederiksen KØNNET BEVÆGELSE I TID OG RUM Tradition, uddannelse og fremtid blandt albanske unge	69
ENQUETE: Lotte Meinert: Frem-timing	87
Peter Bjerregaard FREMTIDEN PÅ MUSEET	89
Anne Line Dalsgaard KUN ET SKELET TILBAGE Objektivering, tid og sex et sted i Nordøstbrasilien	105

TILTRÆDELSESFØRELÆSNINGER: Tre professorer	122
Nils Bubandt	
DEMOKRATI SOM SELVFØLGE	123
Hvad kan antropologi sige om globaliseringen af folkestyret?	
Andreas Roepstorff	
EKSPERIMENTEL ANTROPOLOGI	137
Rane Willerslev	
DET GUDDOMMELIGE BLIK	153
En analyse af „Den Dansende Troldmand“	
E-MAIL-TRIALOG: „De tre professorer“ om fremtidens antropologi	
HVORDAN VIL (OG BØR) ANTROPOLOGIEN SE UD I FREMTIDEN?	167
ANMELDELSER	
Saturino M. Borrás Jr., Marc Edelman & Cristobal Kay (eds.): <i>Transnational Agrarian Movements Confronting Globalization</i>	179
Anmeldes af Kenneth Bo Nielsen	
Clifford Geertz (Fred Inglis, ed.): <i>Life among the Anthros – and other essays</i>	182
Anmeldes af Firouz Gaini	
Ole Højris: <i>Antropologiens idéhistorie. 2500 års konstruktion af os selv og de fremmede</i>	185
Anmeldes af John Liep	
Richard Jenkins: <i>Being Danish. Paradoxes of Identity in Everyday Life</i>	190
Anmeldes af Jonathan Matthew Schwartz	
Jørgen Leths dokumentarfilm: <i>Det erotiske menneske</i>	194
Anmeldes af Christian Groes-Green	
REDAKTIONEN HAR MODTAGET	199
FORFATTERLISTE	201
DANSKE RESUMEER	203
ENGLISH SUMMARIES	207
GAMLE OG KOMMENDE NUMRE	211

# INTRODUKTION

## LEVENDE FREMTIDER

MARTIN DEMANT FREDERIKSEN, MARIE HØJLUND BRÆMER OG  
SUSANNE HØJLUND

Vi lever i en tid, der nærmest er besat af fremtiden. Medierne sætter dagligt fokus på fremtiden med beskrivelser af alt fra historier om tidsrejser, klimaforandringer, fødevaresikkerhed, terrortrusler, og kunstig intelligens til fortællinger om fremskridt, utopier, dystopier, profetier og manifester. Fremtidsoptimister og fremtidspessimister kæmper om at sætte dagsordenen. Måske som følge af dette er der også inden for antropologien opstået en stigende interesse for studiet af „fremtiden“. Dette nummer af *Tidsskriftet Antropologi* er et bidrag til denne voksende litteratur.

### Fremtidens historie i antropologien

Pierre Bourdieu er ofte blevet fremhævet som en teoretiker, der lagde vægt på fortiden, særlig i relation til sit habitusbegreb. Imidlertid påpegede han i sit studie fra Algeriet (1977), at gavegivning indeholder et tidsligt aspekt, i den forstand at gavens betydninger strækker sig ud i fremtiden. Dette blev et vigtigt aspekt i Bourdieus formulering af en praksisteori, der trods fortidsorienteringen også favnede de strategiske og fremadrettede aspekter af menneskers handlinger (Bourdieu 2000). Fremtidens rolle blev på en lignende måde belyst af Michel de Certeau (1984) i hans opdeling mellem strategier og taktikker, hvor magten til at definere fremtiden sås som udslagsgivende for individets mulighed for at handle.

Ikke desto mindre var antropologien, som Nancy Munn påpegede i en review-artikel fra 1992, i en lang årrække primært optaget af fortiden med sit fokus på traditioner, vaner og riter (Munn 1992; se også Appadurai 2004; Emirbayer & Mische 1998; Johnson-Hanks 2005). I det omfang fremtiden blev set som motive-rende faktor, var det ud fra en forståelse af individet som rationelt tænkende og

økonomisk maksimerende. En sådan individforståelse har trods socialvidenskabens årelange understregning af social reproduktion og habitus også ligget til grund for samfundsmæssige satsninger på uddannelse, familieplanlægning og økonomisk opsparing (Rowlingson 2000). Med de senere årtiers diskussion af risikosamfundets behov for kontrol over fremtiden (f.eks. Beck 2004) og den globale teknologis reduktion af afstande i tid og rum (Adams 1990:140) er den kulturelle konstruktion af fremtiden imidlertid kommet i fokus, ikke bare i antropologien. Hvor videnskabelige studier af fremtiden tidligere ofte var et spørgsmål om at kigge ind i fremtiden (Mead 2005), er det nu i højere grad blevet et spørgsmål om at se på fremtiden som et fænomen i sig selv (Brown et al. 2000; Adam & Groves 2007; Rosenberg & Harding 2005) og på, hvordan den er en del af og praktiseres i nutiden (Mische 2009; Lertzman 2003; Grove 2008).

Menneskers orientering mod fremtiden er en orientering mod verden, som har konkrete udtryk her og nu. At investere i en mobiltelefon, et par særligt fine nylonstrømper eller en billet til et fremmed land kan være skridt i retning af en ønsket fremtid. At knytte venskaber, bryde med sin familie eller opsøge en sportsklub kan ligeledes være det. Orienteringen mod fremtiden vil også altid være emotionel. Sociale emotioner som håb og desillusion implicerer en relation til fremtiden (Hage 2003). Håb kan ses som en motiverende faktor for handlekraft, når andre handlemuligheder er blokerede (Lindquist 2005:4), og desillusion som en opgivelse af enhver orientering imod fremtiden. Begge emotioner tillader således forskellige former for handling og valg. At studere den måde, hvorpå folk forholder sig til fremtiden, er ikke et spørgsmål om at forudsige den (Boissevain 1992), men kræver et særligt analytisk blik, der undersøger, hvordan forestillinger om fremtiden påvirker nutiden (Dalsgård & Frederiksen 2011 under udgivelse), hvordan folk lever med og mod forskellige fremtider (Nielsen 2008), og hvordan individer søger at befolke deres fremtid (Højlund et al. 2011 i tryk).

På baggrund af den senere tids voksende interesse for fremtiden, både inden for og uden for antropologien, har vi bedt forfatterne til dette nummer af *Tidsskriftet Antropologi* om at reflektere over, hvordan fremtiden kommer til udtryk i forskellige kontekster. Det er der kommet en række artikler ud af, som på hver deres måde behandler emnet. Fremtiden bliver her beskrevet i forhold til død og militær teknologisk udvikling, ungdom og uddannelse, politisk aktivisme og byplanlægning, museumsarbejde, materialitet og animation. Også fremtidens antropologi tematiseres og konkretiseres i dette nummer, idet vi præsenterer læseren for en e-mail-korrespondance mellem Nils Bubandt, Andreas Roepstorff og Rane Willerslev. Alle tre tiltrådte i 2011 professorater i antropologi. Som supplement til deres tiltrædelsesforelæsninger bad vi de tre formulere deres bud på, hvad antropologien kan og bør være i fremtiden. Det er der kommet et underholdende bud på.

Fremtiden starter som bekendt i dette øjeblik og hermed med læsning af *Tidsskriftet Antropologi*. Rigtig god fornøjelse.

## Litteratur

- Adam, Barbara  
2006 Time. *Theory, Culture & Society* 23(2-3):119-38.
- Adam, Barbara & Chris Groves  
2007 *Future Matters: Action, Knowledge, Ethics*. Amsterdam: Brill.
- Appadurai, Arjun  
2004 The Capacity to Aspire: Culture and the Terms of Recognition. I: M. Walton (ed.): *Culture and Public Action: A Cross-disciplinary Dialogue on Development Policy*. Washington, DC: World Bank Publications.
- Beck, Ulrik  
2004 *Risikosamfundet. På vej mod en ny modernitet*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Bourdieu, Pierre  
1977 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.  
2000 *Pascalian Meditations*. Stanford: Stanford University Press.
- Boissevain, Jeremy  
1992 On Predicting the Future: Parish Rituals and Patronage in Malta. I: S. Wallman (ed.): *Contemporary Futures: Perspectives from Social Anthropology*. Oxford: Routledge.
- Brown, Nik, Brian Rapper & Andrew Webster  
2000 *Contested Futures. A Sociology of Prospective Techno-science*. Farnham: Ashgate.
- Dalsgård, Anne Line & Martin Demant Frederiksen  
2011 (under udg.) *The Potential of a Moment. Youth, Anthropology and Open-ended Analysis. Social Analysis*.
- de Certeau, Michel  
1984 *The Practice of Everyday Life*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.
- Emirbayer, Mustafa & Ann Mische  
1998 What is Agency? *The American Journal of Sociology* 103(4):962-1023.
- Groves, Chris  
2008 *The Living Future in Philosophy*. <http://www.cardiff.ac.uk/socsi/futures/>.
- Hage, Ghassan  
2003 *Against Paranoid Nationalism. Searching for Hope in a Shrinking Society*. London: Pluto Press.
- Højlund, Susanne, Lotte Meinert, Anne Line Dalsgård & Martin Demant Frederiksen  
2011 (i tryk) *Wellfaring Towards Uncertain Futures. A Comparative Perspective on Youth in Marginalised Positions. Anthropology in Action*.

- Johnson-Hanks, Jennifer  
2005 When the Future Decides: Uncertainty and Intentional Action in Contemporary Cameroon. *Current Anthropology* 46(3):363-85.
- Lertzman, Renee  
2003 The Future Produced, Perceived and Performed. Reading Green Futures. Arbejdsrapport. <http://www.cf.au.uk/socse/futures>.
- Lindquist, Galina  
2006 [Conjuring Hope](#). Magic and Healing in Contemporary Russia. Oxford: Berghahn Books.
- Mead, Margaret  
2005 The World Ahead. An Anthropologist Anticipates the Future. Oxford: Berghahn Books.
- Mische, Ann  
2009 Projects and Possibilities. Researching Futures in Action. *Sociological Forum* 24(3):694-704.
- Munn, Nancy  
1992 The Cultural Anthropology of Time. A Critical Essay. *Annual Review of Anthropology* 21:93-123.
- Nielsen, Morten  
2008 In the Vicinity of the State. House Construction, Personhood and the State in Mozambique. Ph.d.-afhandling. Københavns Universitet, Institut for Antropologi.  
2011 (under udg.) Mimesis of the State: From Natural Disaster to Urban Citizenship on the Outskirts of Maputo, Mozambique. *Social Analysis*.
- Rosenberg & Harding  
2005 Histories of the Future. Duke University Press.
- Rowlingson, Karen  
2000 Fate, Hope and Insecurity. Future Orientation and Forward Planning. Westminster: Policy Studies Institute.

# MARGINALISERET TID

Materialitet, fremtid og håb i Georgien

MARTIN DEMANT FREDERIKSEN

Kystbyen Batumi i det vestlige Georgien er blevet udset af den georgiske regering til at blive et turistmekka i sortehavsregionen. Storslåede byggeprojekter kan ses overalt i bymidten – hoteller, restauranter, statuer, forlystelser og ikke mindst springvand. Såkaldte „franske springvand“, eller dansende fontæner, er blevet placeret tre centrale steder i byen, hvor de dominerer deres omgivelser med kaskader af vand, der skydes mod himlen i takt med lys og insisterende musik. Springvandene blev bygget af præsident Mikheil Saakashvili som en del af den generelle reovering af Batumi, der blev påbegyndt i årene efter Rosenrevolutionen i 2003. Millioner blev brugt på disse og lignende projekter, der af regeringen blev beskrevet som tegn på fremskridt, visuelle påmindelser om den lyse fremtid, der lå forude for landet efter revolutionen (Le Moulec 2010). I en tale, afholdt kort før byggeriet af springvandene i Batumi blev sat i gang, fremhævede Saakashvili, at:

Fortidens Georgien var en nation, hvor hverken ledere eller folket kunne tro på fremtiden. Jeg tror, det er lykkedes os at ændre den opfattelse. Jeg tror, at det er lykkedes os at tilbyde håb. Jeg tror, det er lykkedes at vise styrke over for enorme udfordringer. Og jeg tror, at vi har en vision, der kan transformere en nation og en hel region (Saakashvili 2004; min oversættelse).

For 20-årige Vanya har der dog ikke været meget positivt – hverken ved springvandene eller præsidentens andre projekter. Han blev arbejdsløs efter krigen mellem Rusland og Georgien i sommeren 2008, og hans planer om at flytte til Rusland for at tage en uddannelse i Moskva faldt til jorden. Vanya var en af mine hovedinformanter under et feltarbejde udført fra 2008 til 2009 blandt en gruppe unge mænd i Batumi. For Vanya og hans venner var hverdagen ofte præget af kedsomhed. Det meste af deres tid blev brugt på at gå rundt i Batumis gader, som et tidsfordriv og for at mødes med venner og bekendte, der ligeledes slentrede

rundt. Når vi gik sammen gennem byen, omtalte han jævnligt springvandene i meget negative termer og nægtede ofte at stoppe og kigge på dem. Selv om springvandene skulle symbolisere en lovende fremtid, var det ikke en fremtid, som Vanya følte, at han var en del af. Præsidentens nationale projekt syntes ikke at være et, der vedrørte ham. Vanya var ikke alene om at have denne opfattelse. Under mit feltarbejde var springvandene og de mange statslige byggeprojekter i byen et tilbagevendende emne, når lokale talte om fremtiden og deres mistillid til den. Men hvorfor blev løfter om en lovende fremtid mødt med en sådan skepsis?

Denne artikel undersøger, hvordan materialitet i det offentlige rum, her statslige byggeprojekter, kan medvirke til at underminere troen på fremtiden blandt lokalbefolkningen, på trods af at „tro på fremtiden“ netop er byggeprojekternes formål. Antropologen Anna Tsing har i sit studie af forholdet mellem et lille indonesisk lokalsamfund og den indonesiske stat vist, hvordan statslige projekter kan være medvirkende til (utilsigtede) marginaliserende processer (Tsing 1993). Denne artikel argumenterer for, at dette blandt andet har et tidsligt aspekt. Det vil sige, at marginalisering kan være et spørgsmål om ikke at tilhøre den samme tid, et fænomen, jeg vil henvise til som manglende „sam-tidighed“. Dette gør sig især gældende i forhold til spørgsmålet om ikke at tilhøre fremtiden. Gennem artiklen argumenterer jeg for, at mistilliden til byggeprojekterne kan ses som et udtryk for en form for tidslig marginalisering, hvor staten og dele af den geografiske befolkning ophører med at være hinandens „sam-tidige“, fordi bygningerne repræsenterer en fremtid, som mange lokale ikke føler, de tilhører. Centralt for dette er samspillet mellem ændringer i opfattelser af ideen om den postsovjetiske „transition“ og statens evne til at distribuere håb for fremtiden blandt befolkningen, eksempelvis gennem materielle ændringer af det offentlige rum. For at forstå denne ændring sammenligner jeg i artiklen statslige byggeprojekter fra to tidspunkter – før og efter revolutionen i Georgien i 2003 – og den måde, byggeprojekterne bliver omtalt på lokalt i disse perioder.

## Materialitet og transition

Som James Scott har vist i sin analyse af statslige projekter i Rusland, Tanzania og Brasilien, er omfattende planer om forbedring ofte endt galt, fordi de ikke har taget tilstrækkelig højde for lokale forhold (Scott 1998). Ikke desto mindre har omfattende materielle ændringer i og af det offentlige rum gennem århundredet været en måde, hvorpå stater og regeringer har søgt at legitimere sig selv i nutiden ved at skabe håb for deres befolkninger ved at vise, at forandringer var på vej (Harvey 2000). Dette har i høj grad gjort sig gældende i store dele af den postsovjetiske region i relation til den såkaldte „transition“.



Begrebet transition blev vidt anvendt inden for en lang række fagområder til at forklare den situation, som en række nye lande befandt sig i efter Sovjetunionens sammenbrud i 1991 – en overgang fra sovjetisk planøkonomi til det frie marked. Som en række antropologiske studier af den postsocialistiske verden har vist, var transitionen på ingen måde entydig, og den udfoldede sig vidt forskelligt i de nye nationer. I en række af disse har tiden efter Sovjet været mærket af udbredt kaos og tab af muligheder, snarere end den har været en entydig vej mod en bestemt fremtid (Nazpary 2001; Humphrey 2002; Pedersen & Højer 2008; Frederiksen 2011b; Louw 2011). Transitionen var mange steder præget af en vis dobbelthed i forhold til lokale forestillinger om fremtiden. På den ene side lå fremtiden åben, hvilket skabte håb om, at livet ville ændre sig til det bedre. På den anden side var den usikkerhed, som denne åbne fremtid repræsenterede, også tyngende (Verdery 1996; Dunn 2008; Svašek 2008). Dette var især tilfældet i Georgien, hvor borgerkrig, økonomisk tilbagegang, sammenbrud af statslige institutioner og politisk ustabilitet var en del af hverdagen i store dele af halvfemserne (Dudwick 2002; Frederiksen 2006).

Den nyvundne selvstændighed fandt også materielle udtryk i mange af de postsovjetiske lande, heriblandt Georgien. Dette skete ikke mindst i form af ikonoklasme, hvor statuer af Lenin og Stalin blev revet ned, men også gennem en række små og store nybyggerier, der symboliserede tilstedeværelsen af nye former for privat ejendom og nye internationale investeringer (Yampolsky 1995; Oushakine 2009; Alexander et al. 2007). Som Caroline Humphrey har påpeget, medførte den postsovjetiske periode ændringer i opfattelsen af det offentlige rum. Bygninger, der før var „vores“, blev i takt med privatisering „deres“, hvilket opdeltede samfundet på nye måder (Humphrey 2007:178). Men selv om nye former for materialiter og ejerskab opstod, blev disse, i takt med ideen om „transition“ og den åbne fremtid, ikke udelukkende set som negative faktorer. På trods af den usikkerhed, de var omgivet med, blev de set som værende tiltag, der potentielt set gjorde fremtiden anderledes og bedre end den kaotiske nutid.

## Tomhed og åbenhed

Omkring årtusindskiftet udførte antropologen Mathijs Pelkmans et feltarbejde i Batumi. På dette tidspunkt blev den autonome republik Ajara, hvori Batumi ligger, styret af den despotiske leder Aslan Abashidze. Politi, militær, erhvervs- liv og handel ved den nærliggende tyrkiske grænse kom i stigende grad under Abashidzes direkte kontrol, og imens borgerkrige brød ud i andre georgiske regioner, formåede Abashidze op gennem halvfemserne at opretholde en høj grad af autonomi fra den centrale regering i hovedstaden Tbilisi.

En lang række halvtomme bygninger stod dengang rundtomkring i byen. Pelkmans argumenterer for, at disse bygninger og deres tomhed kan bruges til at forstå transition i forhold til ideer om fremtiden (Pelkmans 2006). På det tidspunkt, hvor Pelkmans udførte sit feltarbejde, strømmede nye goder, idealer og mennesker over grænsen fra Tyrkiet, hvilket umiddelbart pegede på ændringer i det politiske og økonomiske liv. Udbredt nepotisme og statskontrol indikerede dog til stadighed en vis kontinuitet med sovjetiske praksisser (op.cit.144). Denne spænding, skriver han, var mest synlig i de „billeder på transition“, der blev skabt af lokalregeringens byggeprojekter. Officielle brochurer beskrev med stolthed de skoler, kirker, stadioner, fabrikker, børnehaver, hospitaler og kulturhuse, som Aslan Abashidzes politiske parti havde bygget både i Batumi og andre steder i regionen.

Et fællestræk ved mange af disse modernistiske byggeprojekter var, at de af forskellige grunde var blevet opgivet, og derfor enten stod som halvfærdige skeletter eller tomme bygninger. Det mest overraskende ved dette var, ifølge Pelkmans, at de til stadighed blev set som billeder på fremskridt blandt store dele af lokalbefolkningen. Et sigende eksempel i Pelkmans tekst er en børnehaven, der blev bygget i Batumis centrum. Bygningen knejsede synligt over et omgivende hegn, malet i hvidt med dele af tagkonstruktionen i glas. Indenfor var børnehaven udsmykket i forskellige farver og indeholdt fuldt udstyrede legerum, soverum, computerrum og sågar en lille swimmingpool med tilhørende fodbade. Den skulle, ifølge bygningens arkitekt, gøre børnene „klar til livet i den nye verden“ (op.cit.200). Det eneste, der faktisk manglede i børnehaven, var børn, på trods af at den havde stået færdig i to år. Var dette, spørger Pelkmans, fordi der havde været tale om dårlig planlægning og organisering? Var det et levn fra tidligere tiders form for centraliserede beslutningsprocesser, hvor ideerne passede dårligt til praksis? Børnehaven figurerede i Aslan Abashidzes statslige brochurer om fremskridtet i regionen, men til Pelkmans' overraskelse viste det sig, at børnehaven faktisk var finansieret af direktøren for havnen, og at den var ment som et tilbud til havnemedarbejdernes børn. Hvad alle refererede til som et statsligt projekt, var dermed i realiteten en privatskole, som få i realiteten ville have adgang til. Bygningen var dog delvist statslig som følge af de flydende grænser mellem den offentlige og private sektor, hvidvaskning af penge og korrump politiske netværk og blev af selve staten kontinuerligt fremsat som et bevis på statens succes.

Byggeriets status og ejerskabsforhold var således lige så uklar som den politisk-økonomiske kontekst og lige så uigennemskuelig som transitionens retning (op.cit.205). Ikke desto mindre blev børnehaven omtalt i overvejende positive vendinger af de lokale, som Pelkmans talte med. De nye byggerier i byen var i deres øjne et udtryk for, at tingene trods alt var ved at forandre sig til det bedre, og at fremtiden ville gøre drømme til virkelighed. Bygningernes tomhed, skriver

Pelkmans, kan forstås som en forudsætning for at opretholde denne drøm om en bedre fremtid. Så længe de var tomme, tilhørte de fremtidens sfære, og de var derfor potentielt set åbne for alle (op.cit.207). Deres tomhed lod fremskridtets ulighed forblive uset, og en tom børnehave afslørede eksempelvis ikke det faktum, at den kun var ment som et tilbud til en udvalgt gruppe. For Pelkmans' informanter gjorde dette sig gældende både i forhold til de færdige, men aldrig anvendte, bygninger og de halvfærdige konstruktioner.

Vanya, den unge mand præsenteret tidligere, voksede op i ovenstående periode. Faderen døde, da Vanya var lille, og storebroderen migrerede få år senere til Moskva, hvor han blev boende. Dette efterlod Vanya alene i Batumi med sin mor. De havde meget få penge, og Vanya begyndte sammen med nogle venner at stjæle, først mad, så små metaldele, som de solgte videre, og senere bilradioer. Det var dog, med hans egne ord, primært „for sjov“. Det var det også, da han begyndte at ryge marihuana. Tyveriet ophørte, men rygningen fortsatte gennem en årrække. Det lykkedes ham ikke at få en uddannelse på grund af pengemangel, og selv om moderen arbejdede, var de afhængige af de penge, som storebroderen nu og da formåede at sende hjem fra Moskva. Vanya omtalte ofte retrospektivt halvfemserne som „mørke tider“. Det var først langt senere, at han havde opdaget, hvordan Abashidze havde ledet regionen. Som han forklarede i et interview: „Dengang var der mange, der troede, at han var en god mand, også min mor og jeg. Mange kendte ikke så meget til ham. Han var en god mand i vores øjne.“ Selv om Vanyas opvækst havde været præget af fattigdom, kriminalitet og stofmisbrug, var den for Vanya ikke som sådan bemærkelsesværdig, „det var Georgien“, og for ham havde livet aldrig set anderledes ud. Han havde som barn ikke oplevet det som spektakulært, at der var en fabrik, der producerede narkotika, ved siden af det sted, hvor han fangede frøer.

Byggeprojekterne, som Pelkmans beskriver, havde også i Vanyas øjne dengang været positive tegn på fremskridt. Når vi sammen gik rundt i byen, kom vi fra tid til anden forbi dem. Men nu var de snarere ruiner, end de var symboler på fremtiden. På få år var både Abashidze og hans byggeprojekter blevet gjort til fortid.

## Den afsluttede transition

I 2004 blev den daværende georgiske præsident Eduard Sjevvardnadze afsat under en ikke-voldelig revolution, almindelig kendt som „Rosenrevolutionen“. Titusindvis af mennesker havde demonstreret i hovedstadens gader, blandt andet anført af den unge advokat Mikheil Saakashvili. Da et nyt valg blev udskrevet i starten af 2004, vandt Saakashvili med over 92 procent af stemmerne bag sig

(Manning 2007). Ordene „håb“ og „fremtid“ var fra starten en del af Saakashvilis nationale agenda og politiske retorik. Da Saakashvili kom til magten, var det således med store løfter om forandring. Ved sin tiltrædelse og i flere efterfølgende taler erklærede den nye præsident, at transitionen i Georgien nu endelig var ovre (Saakashvili 2004). Få måneder senere og efter massivt politisk pres blev Aslan Abashidze tvunget til at flygte til Rusland, og Ajara kom igen under den georgiske regerings kontrol. Regionen opretholdt sin status som autonom republik, men i praksis havde lokalregeringen nu meget begrænset selvbestemmelse. Det var i denne periode, at opførelsen af springvand og andre nybyggerier i Batumi blev påbegyndt. Op imod 200 millioner kroner blev efter sigende afsat til renoveringen af Batumi, men det forblev i lang tid uklart, præcis hvad de skulle bruges til. Facader på en række bygninger i centrum af byen blev malet, som det allerede var sket i Tbilisi (Frederiksen 2011b; Manning 2007), og det nye georgiske flag begyndte at vaje ved siden af det ajariske på og ved offentlige pladser og bygninger. Enkelte af Aslan Abashidzes (ufærdige) byggeprojekter blev revet ned, mens andre blev solgt som del af en større privatisering. Ligesom mange Sovjet-monumenter var blevet fjernet for at symbolisere Sovjetunionens sammenbrud, blev Abashidzes byggerier nu fjernet for at symbolisere, at hans tid – og transitionen – var ovre. I stedet skød en lang række nye byggerier i vejret i og uden for byen, mest af alt hoteller. Disse skulle, i teorien, sikre et boom inden for turisme og derved skabe et økonomisk grundlag i byen, der ikke var præget af den korruption, nepotisme og tvetydige grænsehandel, der havde præget Abashidzes tid.

## Frem til fortiden

Ideen om at gøre Batumi til et center for turisme var ikke ny. Som et af de eneste subtropiske områder i hele Sovjetunionen havde den georgiske sortehavskyst tidligere været et yndet feriemål. Dette gjaldt især for ledende medlemmer af kommunistpartiet. De byggede storslåede „dachaer“ – sommerhuse – langs strandene og på de grønne bjergskrånninger. Kyststrækningen var blandt andet et yndet mål for den georgiskfødte Josef Stalin, der tilbragte de fleste somre i en af sine dachaer, i håbet om at det ville forbedre hans skrantende helbred (Montefiore 2005:71 ff.). Ydermere blev regionen og især Batumi et område, hvor „Sovjetunionens helte“, det vil sige højt dekorerede militærpersoner, blev sendt til efter at være gået på pension, som en belønning for deres tjeneste. Klimaet og havet sikrede herudover regionen en plads i den sovjetiske planøkonomi som producent af citrusfrugter, te og tobak og som et centrum for uddannelse af søfolk. Som iagttagere senere har påpeget, var klimaet i Ajara-regionen ikke som sådan optimalt for hverken turisme eller dyrkning af citrus og te, men grundet den sikkerhed, jerntæppet gav,

voksede te, som om Ajara var det vådeste sted på jorden, og citrus og turisme, som om det var det mest solrige (Pelkmans 2006:6). De faktiske forhold fraholdt dog ikke styret fra kontinuerligt at søge at udvikle regionen. Infrastrukturen og det offentlige rum i Batumi, der førhen primært havde fungeret som en oliehavn, ændrede sig markant som følge af tilstrømningen af turister, søfolk og pensionister. Efter sigende havde der sågar været planer om at fjerne et nærliggende bjerg med dynamit for at sikre, at de skyer, der samlede regn i bugten, kunne forsvinde. Dette blev dog aldrig ført ud i livet.

Med Sovjetunionens fald forsvandt jerntæppets „sikkerhed“, og både turistindustrien og den lokale produktion af te og citrus blev stillet over for store udfordringer. De nye markeder mod vest viste sig hurtigt at være uden for rækkevidde, og den pludselige konkurrence med nabolandet Tyrkiet betød, at produktionen af te og citrus næsten stoppede. Vidtstrakte plantager blev opgivet, hvilket medførte et stort tab af arbejdspladser. I forhold til turisme var situationen også pludselig forandret. Folk havde nu mulighed for at tage til nye destinationer, og den ulmende borgerkrig i Georgien betød, at kun få turister fra de tidligere Sovjetrepublikker søgte mod den georgiske kyst. Enkelte georgiere fra andre regioner i landet søgte stadig til byen som turister. Men forholdet mellem de georgiske turister og lokale var til tider problematisk grundet de politiske spændinger mellem Abashidze og den georgiske regering i Tbilisi. Efter Abashidzes afsættelse i 2004 var håbet, at både flere georgiere og internationale turister igen ville begynde at komme til byen om sommeren. Med transitionens „afslutning“ ville præsident Saakashvili genskabe Batumi som turistby og dermed sikre dens fremtid.

## Den afsluttede fremtid?

I begyndelsen af august 2008, netop som årets turistsæson var ved at begynde, startede den væbnede konflikt mellem Rusland og Georgien. Allerede i løbet af de første dage flygtede størstedelen af turisterne fra Batumi, selv om konflikten på dette tidspunkt kun hærgede i den nordlige del af landet. Nogle strandede dog i byen, da russerne bombarderede en del af jernbanelinjen til hovedstaden. Da havnebyen Poti, beliggende få kilometer længere oppe ad kysten, ligeledes blev bombet, begyndte mange lokale at flygte op i bjergene. Grundet byens havn og en nærliggende militærbase frygtede de, at Batumi ville blive den næste by, der blev luftbombet. Russerne havde udpeget disse som strategiske mål.

Selv om konflikten var kortvarig, var resten af turistsæsonen ødelagt. Frygten for, at den skulle blusse op igen, afholdt både lokale og internationale gæster fra at tage til Batumi. Strande og hoteller lå næsten øde hen, og sammen med turisterne forsvandt store dele af de indtægter, som mange lokale havde regnet med.

Ifølge en bekendt, der arbejdede som konsulent i det lokale „Ajara Tourism Association“, var det ikke blot denne sæson, der var spoleret. Chancerne for, at internationale turister ville søge mod Georgien og Ajara i de følgende år, var minimale. Som han på et tidspunkt udtalte: „Det eneste positive, vi kan sige om krigen, er, at folk ude i verden nu ved, hvor Georgien ligger, på grund af den massive mediedækning. Det negative er, at ingen længere tør komme hertil.“

Det var i disse uger, jeg første gang mødte Vanya. Han var tjener på en af de eneste cafeer ved stranden, der forblev åben under krigen. Jeg kom på cafeen som en af få gæster og begyndte at bruge aftenerne på at sidde og tale med Vanya og det resterende personale. Grundet mangel på turister og gæster blev cafeen dog snart nødsaget til at lukke. Den pludselige arbejdsløshed betød, at Vanya ikke kunne tage til Moskva, og selv hvis han havde haft de manglende penge, havde migration til Rusland været nærmest umulig på grund af den politiske situation, da visumreglerne mellem Georgien og Rusland efter krigen blev om end endnu mere strikse, end de havde været før (se Mühlfried 2010). Mulighederne i regionen var på dette tidspunkt få, og den generelle arbejdsløshed var overvældende. Selv om ingen officielle statistikker eksisterede, lå lokale skøn på mellem 50 og 70 procent. Fremtiden blev et emne, som Vanya ikke brød sig om at diskutere, og ved flere lejligheder blev han synligt irriteret over, at jeg spurgte ind til hans planer.

Vanya var ikke alene om dette. Hverdagen både for ham og for mange af hans jævnaldrende udspillede sig i en position, hvori de modtog meget lidt hjælp udefra. De var ikke berettigede til at få økonomisk bistand fra staten, og de havde ikke penge nok til at tage en uddannelse, hverken i udlandet eller på et lokalt universitet. Og selv om de havde meget få penge, var de ikke en del af målgruppen for de utallige internationale og lokale ngo'er i landet, da disse primært arbejdede med kvinder eller internt fordrevne flygtninge. Endvidere kom de fra sociale baggrunde, hvor mulig støtte fra deres familier var begrænset, primært på grund af fædre, der enten var alkoholiserede, migrerede eller døde (Frederiksen 2011a). For dem syntes transitionen ikke at være ovre, i den forstand at fremtiden var lige så uvis, som den altid havde været. Hvis landet havde nået sit mål, levede dette mål næppe op til de forventninger, der havde været til det blandt denne del af befolkningen.

Hverdagen for Vanya og hans venner blev et spørgsmål om tidsfordriv. Sammen gik vi rundt i gaderne, dag efter dag, i en nærmest endeløs vandring. Men selv om Vanyas liv, set fra hans egen synsvinkel, var gået i stå, så fortsatte præsidentens byggeprojekter i byen, som om intet var sket.

## Nye bygninger, nye fremtider

Planen for et nyt operahus blev fremført på et tidspunkt, hvor præsidenten var under massivt pres. Kritiske røster mente, at Saakashvili bar en stor del af ansvaret for krigen, og at krigen som sådan havde været unødvendig. Disse stemmer var ikke bare marginale, men havde skabt massive demonstrationer i hovedstaden, der fortsatte i flere måneder. Oppositionen påbegyndte en landsdækkende rundrejse med konvojer af biler og minibusser, der transporterede talere og demonstranter fra by til by. De plæderede for, at et valg skulle udskrives, ellers ville landet ende i endnu en revolution. Præsidenten selv tog også på tur. Han fulgte næsten samme rute og ankom i de samme byer som oppositionen, blot nogle uger efter, at de havde været der. Med sig havde han beroligende ord om, at krigen var ovre, og at russerne bar hele skylden, samt planer om nye byggeprojekter, der skulle sikre landets fremtid.

Han ankom også til Batumi, omringet af sin horde af tungt bevæbnede livvagter. Den officielle grund til besøget var præsentationen af planerne for et nyt operahus. Sloganet var „et nyt operahus for alle“, et udtryk, der blev konkretiseret af det faktum, at operahusets facade løbende ville kunne skifte farve. Det var således det visuelle udtryk, der dannede den umiddelbare baggrund for det inklusive aspekt. Operahuset skulle placeres nær strandpromenaden på en plads, der tidligere havde huset et af Aslan Abashidzes byggerier. En stor plakat, med billede og slogan, blev sat op på den tomme byggetomt, og løftet gik på, at operahuset ville stå færdigt den følgende sommer.

I en tale holdt ved præsentationen forklarede præsidenten, at operahuset ville være „det mest grandiose i sortehavsregionen“. Ind imellem udtalelser om, at han ikke ville træde tilbage til trods for protesterne mod ham, fremhævede han, at regeringen ikke blot ville bygge et operahus i byen, den ville „heller ikke ville spare nogen indsats for at bekæmpe arbejdsløshed og fattigdom på Georgiens sortehavskyst“ (Mchedlishvili 2009; min oversættelse). På trods af situationen i de to andre autonome regioner i landet, Abkhasien og Sydossetien, hvis status var blevet om muligt endnu mere uklar efter konflikten med Rusland, og trods den spirende globale økonomiske krise fastholdt præsidenten, at Georgien fortsat var på rette kurs. Som han forklarede i sin tale:

Vi vil fuldføre dette projekt sammen og, som jeg har lovet, gøre Batumi til den smukkeste by ved Sortehavet. Mange vil sige: ‘Der er ikke tid til operahuse og musikhuse, når fjenden står på vores jord, og når vi er sultne og arbejdsløse.’ Men dette er en yderligere kilde til arbejde og et middel til at tiltrække turister. Hvis Ajara har 200.000 turister i dag, vil dette antal om to år være vokset til 1,5 millioner og om fem år til 4-6 millioner [...] Jeg garanterer dette, og jeg har aldrig løjet for jer. Når den fremtidige generation spørger, hvad vi har givet dem, vil de



sige, at vi har opbygget det mest fremtrædende turistcentrum ved Sortehavet, det smukkeste operahus i Europa, et nyt Barcelona i Georgien, og hvad der er endnu vigtigere, et bedre liv (ibid.).

Operahuset var således ikke blot ment som gave til byens nutidige beboere, den var i lige så høj grad til fremtidens generationer. Men spørgsmålet om, hvem operahuset egentlig var til, forblev uklart for mange. Sloganet „et nyt operahus for alle“ var ikke som sådan et udtryk for, at alle nu ville kunne gå i operaen. Rent praktisk blev det bygget for turister. Det inkluderende syntes således snarere at bestå i, at alle ville kunne se operahuset udefra. Dette gjorde sig også gældende for en lang række af de andre byggeprojekter i byen. Under en køretur med min nabo Zauri, en tidligere maskiningeniør, der nu ernærede sig som taxachauffør, kom vi forbi en række konstruktioner lige uden for centrum. Til mit spørgsmål om, hvem der byggede hotellerne, svarede han hånligt, at det skam ikke var hoteller det hele. Enkelte af byggerierne var også til fast beboelse. Han nærmest spyttede, da han fortalte, hvad kvadratmeterprisen i en af lejlighederne ville være. Zauri havde i en lang periode forgæves prøvet at finde arbejde som maskiningeniør, men fordi der næsten ingen fabrikker var i regionen længere, havde det været umuligt. Det var ikke meget nemmere at overleve som taxachauffør. Mange andre havde valgt den samme udvej, og Zauri forklarede, at han skulle være heldig, hvis han fik en, to eller tre korte ture rundt i byen på en dag. „Benzin koster penge, bilen koster benzin, vedligeholdelse koster penge. Alting spiser penge her, så indkomsten er meget lille.“ Selv om byggerierne, vi passerede, stod tomme, var der for Zauri ingen tvivl om, hvem de var til, eller rettere, hvem de i hvert fald ikke var til – de var ikke til ham.

Denne opfattelse af, at byggeriernes fremtid tilhørte „nogle andre“, gik igen blandt de unge mænd, jeg fulgte, også når det angik hotellerne. De fremhævede, at de formodentlig aldrig selv ville komme til at bo på dem som gæster, men derudover mente de også, at det var tvivlsomt, hvorvidt de nogensinde ville komme til at arbejde på et af dem. At få arbejde på et af de nye hoteller krævede som minimum, at man havde taget kurser inden for restaurations- og hotelbranchen. Uden hverken uddannelse eller muligheden for at tage en var dette et håbløst projekt for unge som Vanya. Selv om kurserne blev udbudt flere steder, kostede de penge, og det udelukkede mange unge fra at kunne tage dem.

Batumis offentlige rum bestod på dette tidspunkt ikke blot af delvist færdige byggeprojekter. Det bestod også af utallige lyssektioner og projektorer, der oplyste officielt udvalgte steder – kirker, gamle romerske ruiner, russiske palæer fra slutningen af det 19. århundrede, palmetræer og officielle bygninger. Det er ikke overraskende, at lys blev en udbredt mekanisme til at symbolisere forandring efter revolutionen, i og med at elektricitetsmangel havde præget størstedelen af



halvfemserne i landet (Devlin 2004). Elektricitet var et af Saakashvilis opnåede mål. De dansende springvand i Batumi var massivt oplyst, og blandt lokale sagdes det, at de var Saakashvilis „kæleprojekter“. Som en informants udtalte:

Ved du, hvad vi kalder ham? 'Kong Springvand d. 1.' Det eneste, han laver, er at bygge springvand. Ja, han har også bygget nogle veje og sørget for elektricitet, det er også godt, men hvad med noget mad?

Lige såvel som nogle ting og steder i byen blev oplyst, forblev andre i skyggen. Der blev således skabt en synlig afgrænsning mellem det, der kunne inkluderes i statslige ideer om nationen og dens fremtid, og det, der blev set som ubrugbart og derved gemt eller trukket ud af det offentlige rum (Frederiksen 2009). Og i takt med at de nye byggeprojekter, springvand og lyssektioner blev flere og flere, så voksede den lokale skepsis mod dem. Jeg spurgte Vanya, hvorfor han troede, at præsidenten ville bygge et operahus:

Jeg ved det ikke, det er ikke for min skyld. Det ville være bedre, hvis han ikke byggede det. Folk har økonomiske problemer, det ville være bedre, hvis Misha [præsidenten] gav pengene til folket, eller hvis han byggede nogle fabrikker for at skabe arbejdspladser. Men ikke et operahus, almindelige mennesker vil ikke kunne bruge det, det vil kun være for de rige.

Da jeg efterfølgende spurgte, om præsidenten da slet ikke havde gjort noget godt, svarede han nøgternt, at „før Misha havde vi et dårligt liv, da Misha kom, blev vi ved med at have et dårligt liv“. På dette tidspunkt, knap et årti efter Mathijs Pelkmans observerede de tomme, håbefulde bygninger i Batumi, lå flere af de selvsamme bygninger stadig tomme hen. Deres tomhed syntes at bære præg af decideret hulhed. For mine informanter var dette steder, hvor de højst stoppede for at tisse („det er som et stort toilet“, som en af dem påpegede), og hvor misbrugere mødtes for at være skjult fra offentlige øjne. De resterende af Aslan Abashidzes tomme eller ufærdige byggeprojekter stod nu som ruiner blandt en række nye ufærdige projekter, opført af Mikheil Saakashvili. Nogle af sidstnævnte, som operahuset, eksisterede endog ikke endnu, kun som billeder og slogans på store plakater sat op på deres bestemmelsessted. Men den fremtid, de skulle symbolisere, fandt ikke genklang hos lokalbefolkningen. Den håbefuldhed, som tidligere var blevet skabt af tomme eller halvfærdige bygninger under Abashidze, syntes at være blevet erstattet af en håbløshed, der voksede med hver ny bygning. Som Vanya udtrykte det, havde livet ikke ændret sig under Abashidze, hvorfor skulle det gøre det nu?

## Stat, håb og materialitet

Håb og tillid til staten er i en anden sammenhæng blevet beskrevet som centrale elementer i individers anskuelse af deres egen fremtid. I en analyse af relationen mellem stat og håb i Australien beskriver Ghassan Hage en libanesisk immigrant, Ali, og dennes møde med fodgængerfelter. Ali fortæller, hvordan disse fik ham til at føle sig betydningsfuld, i og med at de fik biler til at standse for ham. Det var en situation, han ikke havde været vant til i Beirut. Med fodgængerfelterne oplevede han, at der var nogen (staten), der passede på ham (Hage 2003:145). Det „magiske“ ved fodgængerfelterne, skriver Hage, er det faktum, at de tilbyder et øjeblikks anerkendelse. De kan således ses som en form for „social gave“, der får modtageren til at føle, at hun eller han er en del af samfundet (op.cit.146). Ifølge Hage er dette et udtryk for samfundets (eller statens) evne til at distribuere håb. Det vil sige, til at skabe steder, scenarier og mekanismer, der får samfundets medlemmer til at stole på det samfund, de lever i. Håb, skriver Hage, er generelt set en måde, hvorigennem folk, på forskellig vis, forholder sig til deres fremtid. At få en befolkning til at tro på samfundet ved at skabe håb hænger således sammen med evnen til at få denne befolkning til at tro på statens fremtid og ikke mindst deres egen placering i denne fremtid (op.cit.10ff.).

For immigranten Ali i Australien var fodgængerfeltet en social gave, der gav ham en oplevelse af, at han hørte til i samfundet, og at det anerkendte ham. Men hvilken form for social gave er springvandene og planerne for et nyt operahus i Batumi? Og hvordan adskiller de sig fra en tom børnehave? I den resterende del af artiklen diskuterer jeg dette i relation til forholdet mellem materialitet, tid og håb.

## Marginalisering og tidslige katarakter

Mennesker og materialitet kan siges at eksistere i en form for gensidig afhængighed – mennesker skaber ting, der påvirker mennesker, der skaber ting (Miller 2005). Men som Christopher Pinney har påpeget, er dette ikke så enkelt og så cirkulært et billede, som det umiddelbart synes at være. Tilstedeværelsen af materialitet kan rigtignok skabe sammenhæng i hverdagen, men det kan lige såvel skabe uorden og adskillelse (Pinney 2005:257). Dette gør sig især gældende i forholdet mellem materialitet og tid. I sin analyse af denne relation henviser Pinney til den tyske filosof Siegfried Kracauer. Tid, skriver Kracauer, er ikke et homogent flow. Det skal, metaforisk set, snarere forstås som en form for katarakter: Tid er således ikke en enkelt flod, men derimod en række af fald og strømhvirvler, der alle forfølger deres egne usammenhængende baner (Kracauer 1969). Dette

betyder, at ting, mennesker og fænomener således kan befolke den samme epoke uden nødvendigvis at være hinandens sam-tidige (Pinney 2005:265) – de har ikke nødvendigvis det flow eller det samme endemål. Selv om ting, mennesker og fænomener, ligesom vand i en række af fald, til en vis grad er forbundet med hinanden, eksisterer de ikke nødvendigvis i en direkte relation til hinanden. Dette perspektiv på tid er interessant i forhold til den beskrevne situation i Georgien, fordi den kan hjælpe til at give en forståelse af de forskellige oplevelser af og ideer om fremtiden, der er på spil.

Nationale narrativer, inklusive det, der bliver fremført af Mikheil Saakashvili, baserer sig som oftest på en idé om, at samfundet entydigt er på vej det samme sted hen, som en flod, der bevæger sig mod et fast defineret mål. I Georgien blev dette narrativ koblet til ideen om „transitionen“, som ifølge præsidenten nu var ovre. Efter 15 års postsovjetisk kaos havde landet, ifølge præsidenten, endelig fundet fodfæste. Men virkeligheden for store dele af befolkningen var mere kompleks end som så. For mange lokale, som Vanya og hans venner, bevægede samfundet sig snarere et andet sted hen end dem.

Som nævnt opfattede mine informanter eksempelvis ikke de nye hoteller som værende deres, De ville aldrig komme til at bo på dem, og selv hvis de blev bygget færdige (hvilket mange af dem ikke syntes at blive), var sandsynligheden for at få arbejde på et af dem minimal. Operahuset var, med præsidentens ord, en gave til fremtidens generationer. Problemet for mange lokale var, at de ikke var sikre på, at de var en del af denne fremtid. Ud over at operahuset som social gave kun eksisterede som en idé og som et billede på en plakat, blev det således heller ikke opfattet som en gave. Heri ligger en af de centrale forskelle mellem den umiddelbare postsovjetiske periode og den „posttransition“periode, der retorisk blev fremsat af Saakashvili – det faktum, at tomheden som et rum af muligheder, som Pelkmans beskrev, ikke længere eksisterer som et symbol på en inklusiv fremtid. Da transitionen i Georgien blev erklæret for overstået af Saakashvili, stod fremtiden ikke længere som et åbent mulighedsrum med nutiden som et skridt på vejen. Det blev snarere gjort klart, hvad fremtiden ville være eller ej (og for hvem), hvilket omstyrkede den kalejdoskopiske arena, den før var blevet set som. Under mit feltarbejde var der stadig utallige byggeprojekter i Batumi, mange af dem overladt til tomhed efter krigen og den økonomiske krise, men de var ikke længere et billede på åbenhed. Selv løftet om bedre turistsæsoner i fremtiden blev af mange af mine unge informanter opfattet som hult grundet krigen. De befandt sig i stigende grad i en marginal position, hvor samfundet omkring dem gik én vej, mens de var tvunget til at gå en anden.

## Fremtid for hvem?

At bygge monumenter, skriver Mikheil Yampolsky (1995:95), kommer fra et ønske om på magisk vis at påvirke tidens gang, enten for at ændre den eller undgå dens indflydelse. At rive en statue af Lenin eller Stalin ned, som det skete i mange lande i starten af halvfemserne, var en offentlig erklæring af, at Sovjet-tiden var ovre. Som beskrevet kan nedrivningen af Aslan Abashidzes byggerier ses i samme lys. Det vil sige som et offentligt udtryk for, at Abashidzes tid var ovre. Skift i og demonstrationer af magt er indbygget i sådanne handlinger. Magten i det offentlige rum ligger dog ikke blot i omfattende handlinger som ikonoklasme, men også i langt mere sofistikerede design (Thrift 2004). Evnen eller magten til at tænde og slukke for en kontakt og derved oplyse én bygning, men ikke en anden, og derved bestemme, hvad der skal ses, og hvad der skal hvile i skyggen, er lige så stor. Denne artikel har fokuseret på, hvordan dette kan resultere i utilsigtede konsekvenser som følelser af marginalisering og manglende tro på staten og fremtiden.

Som Elizabeth Dunn har påpeget, forblev den georgiske stat efter revolutionen tilbagetrukket fra en lang række socioøkonomiske områder på trods af Saakashvilis forsøg på at reformere samfundet. Dette, skriver Dunn, skete ikke udelukkende, fordi den georgiske regering under Saakashvili fungerede under neoliberale principper om selvregulering, det var snarere et spørgsmål om en tabt kapacitet til at regulere mennesker og ting (Dunn 2008:244). Mens staten efter revolutionen således koloniserede nogle dele af det sociale liv (se Koch 2006), forblev andre „ukoloniserede, ikke-gennemtrængte og stort set forladte“ (Dunn 2008:253; min oversættelse). Som Paul Manning ligeledes har konstateret, er det svært at pege på synlige resultater af Saakashvilis politik ud over renoveringsprojekter, malede facader i hovedstaden og opfyldning af de mest hullede veje (Manning 2007:202). På trods af udviklingsprojekter i millionklassen er store sociale problemer endnu ikke blevet adresseret (Dunn 2008:254). Som vist i denne artikel er situationen i Georgien dog ikke blot et spørgsmål om en tabt evne til at regulere. Det er også et spørgsmål om en tabt evne til at skabe håb.

Springvandene og byggeprojekterne i Batumi og den lokale pessimisme mod dem skal ses i dette lys. De blev som nævnt gjort grin af som værende præsidentens „kæleprojekter“, der gjorde lidet andet end at forsøge at pynte på hans ry. Som beskrevet klagede flere lokale over, at springvandene ikke satte mad på bordet, og at de visioner og løfter for fremtiden, de skulle symbolisere, virkede hule. For Vanya stod det klart, at operahuset ikke blev bygget for ham, og for Zauri stod det klart, at hoteller og ejendomskomplekser ikke havde noget at gøre med hans personlige muligheder i fremtiden. Det er ikke som sådan bemærkelsesværdigt, at dele af en befolkning forholder sig skeptisk til statslige projekter. Det in-

teressante i den georgiske kontekst er den ændring, der har fundet sted i forhold til graden af tro på statens visioner for fremtiden og på ideer om deres egen placering i denne. Snarere end at skabe håb for fremtiden skabte de det modsatte, nemlig ideer om, at alle grupper i samfundet ikke var samtidige, i den forstand at fremtiden ikke var for alle.

Under et besøg i Batumi i foråret 2010 stod byggetomtten, hvor det lovede operahus skulle placeres, stadig tomt. Plakaten med billedet af operahuset var endda taget ned. Når jeg spurgte Vanya og andre lokale bekendte, hvorfor det endnu ikke var blevet bygget, svarede de med ligegyldighed, at planerne for operahuset for længst var blevet droppet, hvilket blev bekræftet af officielle kilder. De fleste var dog sikre på, at et nyt projekt snart ville blive proklameret, og at dette i sidste ende også ville falde til jorden igen. Mens staten igen og igen proklamerede nye planer, forblev fremtiden uvis for Vanya og mange af hans venner. Og hvis de lagde nogle planer, var det langs en fremtid, der drejede i en anden retning.

Søgeord: ungdom, fremtid, materialitet, Georgien, marginalisering

## Litteratur

- Alexander, Catherine, Victor Buchli & Caroline Humphrey  
2007 Urban Life in Post-soviet Asia. London: UCL Press.
- Dudwick, Nora  
2002 "No Guests at our Table". Social Fragmentation in Georgia. I: Dudwick et al. (eds.): When Things Fall Apart. Qualitative Studies of Poverty in the Former Soviet Union. Herndon: The World Bank.
- Dunn, Elizabeth Cullen  
2008 Post-socialist Spores. Disease, Bodies, and the State in the Republic of Georgia. American Ethnologist 35(2):243-58.
- Frederiksen, Martin Demant  
2011a (i tryk) Good Hearts or Big Bellies. Dzmak'atcoba and Images of Masculinity in the Republic of Georgia'. I: V. Amit & N. Dyck (eds.): Young Men in Times of Uncertainty. Oxford: Berghahn Books.  
2011b (i tryk) A Gate but Leading where? In Search of Actually Existing Cosmopolitanism in Post-soviet Tbilisi. I: C. Humphrey & V. Skvirskaja (eds.): Explorations of the Post-cosmopolitan City. Oxford: Berghahn Books.
- 2009 Om at leve i skyggen. Jordens Folk – Etnografisk Revy 40(1):34-40.  
2006 Invisible Suffering. Mental Illness, Social Annihilation and Violence in Contemporary Georgia. Kontur – Tidsskrift for Kulturstudier 14:47-53.
- Hage, Ghassan  
2003 Against Paranoid Nationalism. Searching for Hope in a Shrinking Society. London: Pluto Press.
- Harvey, David  
2000 Spaces of Hope. Edinburgh : Edinburgh University Press.

- Humphrey, Caroline  
 2002 The Unmaking of Soviet Life. Everyday Economics after Socialism. London: Cornell University Press.
- 2007 New Subjects and Situated Interdependence. After Privatisation in Ulan-Ude. I: C. Alexander et al. (eds.): Urban Life in Post-soviet Asia. London: UCL Press.
- Koch, Erin  
 2006 Beyond Suspicion. Evidence, (Un)certainly, and Tuberculosis in Georgian Prisons. *American Ethnologist* 33(1):50-62.
- Kracauer, Siegfried  
 1969 History – the Last Thing before the Last. New York: Oxford University Press.
- Le Moulec, Louis-Antoine  
 2010 Batumi under (Re)construction. *Georgia Today*, 2. april.
- Louw, Maria  
 2011 (i tryk) A Maniac in Bishkek – or Why Serial Killers are Good to Think ‘Transition’ with. *Ethnos*.
- Manning, Paul  
 2007 Rose-colored Glasses? Color Revolutions and Cartoon Chaos in Postsocialist Georgia. *Cultural Anthropology* 22(2):171-213.
- Mchedlishvili, Natalie  
 2009 Saakashvili Opens Construction of New Batumi Opera House. *Georgia Today*, 12. maj.
- Miller, Daniel  
 2005 Materiality: An Introduction. I: D. Miller (ed.): *Materiality*. Durham & London: Duke University Press.
- Montefiore, Simon Sebag  
 2005 Stalin. The Court of the Red Tsar. New York: Vintage Books.
- Mühlfried, Florian  
 2010 Citizenship at War. Passports and Nationality in the 2008 Russian-Georgian Conflict. *Anthropology Today* 20(2):8-13.
- Nazpary, Joma  
 2001 Post-soviet Chaos. Violence and Dispossession in Kazakhstan. London: Pluto Press.
- Oushakine, Serguei  
 2009 The Patriotism of Despair. Nation, War and Loss in Russia. London: Cornell University Press.
- Pedersen, Morten Axel & Lars Højer  
 2008 Lost in Transition. Fuzzy Property and Leaky Selves in Ulaanbaatar. *Ethnos* 73(1):73-96.
- Pelkmans, Mathijs  
 2006 Defending the Border. Religion, Identity and Modernity in the Republic of Georgia. London: Cornell University Press.
- Pinney, Christopher  
 2005 Things Happen – or, From What Moment Does that Object Come? I: D. Miller (ed.): *Materiality*. Durham & London: Duke University Press.

- Saakashvili, Mikheil  
2004 Inaugurational Speech by President Mikheil Saakashvili. Hentet fra  
www.president.gov.ge 15.10.06.
- Scott, James  
1998 Seeing Like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have  
Failed. New Haven & London: Yale University Press.
- Svašek, Maruška  
2008 Postsocialism. Politics and Emotions in Central and Eastern Europe. Oxford:  
Berghahn Books.
- Thrift, Nigel  
2004 Intensities of Feeling. Towards a Spatial Politics of Affect. Geografiska Annaler  
86b(1):57-78.
- Tsing, Anna Lowenhaupt  
1993 In the Realm of the Diamond Queen. Marginality in an Out-of-the-way Place.  
Princeton: Princeton University Press.
- Verdery, Katherine  
1996 What Was Socialism and What Comes Next? Princeton: Princeton University  
Press.
- Yampolsky, Mikheil  
1995 In the Shadow of Monuments. Notes on Iconoclasm and Time. I: N. Condee (ed.):  
Soviet Hieroglyphics. Bloomington: Indiana University Press.





# ORMEHULLER

## Strejftog i militære fremtidsforestillinger

SITA RAMCHANDRA KOTNIS

Fremtiden er her allerede. Den er bare ikke jævnt distribueret  
(William Gibson 1999).

Under mit seneste feltarbejde sad jeg en eftermiddag og drak en stille cola i en hyggelig lille palmelund i Tripler Army Medical Centers omhyggeligt friserede havekompleks, mens jeg fordrev tiden med at studere de mange hvid- eller camouflagede skikkelser, der hastede forbi indenfor på de airconditionerede gange. Tripler omtales hyppigt som „det lyserøde palads“ på grund af dets karakteristiske koralfarve og imponerende fremtoning som det største militærhospital i stillehavsregionen, opført i udkanten af Honolulu i kølvandet på bombningen af Pearl Harbor i 1941.

Jeg holder meget af Tripler, hvor jeg i de sidste par år har fordybet mig i utallige samtaler med soldater, deres pårørende, forskere, læger, psykologer, psykiatere og forskellige former for terapeuter i min søgen efter viden om samtidens militære praksis og forestillinger om den moderne kriger. Siden jeg første gang satte fod på Oahu, har hospitalet spillet en vigtig rolle for mine studier som en åben og neutral kontekst, hvor deltagerobservation og social involvering i felten har kunnet gå op i en højere enhed. Som hovedkvarter for The Pacific Regional Medical Command og med et patientsegment på et sted mellem en kvart og en halv million tjenstgørende soldater, krigsveteraner og militære familier er Tripler et interessant sted at opholde sig. Dagene her har således været en vigtig nøgle til at forstå, hvordan amerikansk militærkultur orienterer sig i forhold til størrelser som liv, død, fortid og fremtid.

Denne eftermiddag sad jeg og ventede på min informant og gode ven Mike, som er psykiater ved militærbasen Schofield Barracks, der hører ind under Triplers jurisdiktion. Han havde lydt så oprømt i telefonen: „Jeg har en overraskelse til dig. Hvis bare du sørger for at være her ved tretiden, så arrangerer jeg et kig ind

i fremtiden – og så går vi ud og spiser pizza bagefter!“ Et kig ind i fremtiden? Jeg undrede mig og var samtidig nysgerrig. Det var ikke nemt at vide, hvad han havde for, og Mike er altid mand for en god historie.

Et par timer senere sad jeg tilbagelænet i en slags tandlægestol i Triplers „Virtual Reality Laboratorium“ omgivet af skærme, ledninger, værktøj, alverdens komponenter samt bjerge af papirer, manualer og rapporter med endnu en cola (et universalmiddel på disse kanter) og prøvede at komme til mig selv igen, dels efter en grænseoverskridende virtuel rejse rundt i et mærkeligt drømmeagtigt landskab, dels efter at have stiftet bekendtskab med fænomenet telemedicin: en teknologi, der ved hjælp af højopløsningskameraer forsyner et computernetværk med billedstrømme i real time og gør det muligt for læger på Tripler at undersøge, diagnosticere og overvåge intensivpatienter i samråd med lokale militærlæger rundt omkring på amerikanske baser flere tusind kilometer derfra på den anden side af Stillehavet i Guam og Korea, hvor programmet er installeret.

Mikes overraskelse til mig havde været en omfattende tour de force gennem disse nyeste nye teknologier på det militærmedicinske område, som Tripler i øvrigt er det første hospital til at implementere, og som han mente var helt afgørende for min research. Afslutningsvis havde jeg fået en demonstration på egen krop af et nyudviklet interface til terapeutisk behandling af krigsveteraner med posttraumatisk belastningsreaktion (PTSD). Sidstnævnte havde rystet mig temmelig meget. Jeg følte, jeg havde været virkelig langt væk, selv om jeg jo i fysisk forstand slet ikke havde forladt laboratoriet. Ved hjælp af en specialkonstrueret stol med tilhørende headset blev både syn, hørelse og sansemotorik manipuleret, i mit tilfælde i forhold til et scenario fra en krigszone, og oplevelsen var virkelig total. Jeg vidste selvfølgelig godt, at jeg befandt mig indendørs på ottende sal på Tripler, men alle mine sanser *oplevede* og *udlevede* handlingen i historien, præcis som stod jeg på en tætbeholdt gade et sted i Mellemøsten, hvor konflikterne ulmede lige under overfladen. Og det var eftervirkningerne af disse oplevede konfrontationer samt den utryghed og de indre stemninger, de havde givet anledning til, jeg nu sad og grublede over, mens Mike afmonterede udstyret og rullede ledningerne sammen.

„Hvad synes du?“ spurgte han, da han kunne se, jeg var ved „være tilbage“ – „var det slemt?“ Jeg indrømmede, at jeg var lidt medtaget. „Ja, det er ikke småting, man kan udrette med de her virkemidler,“ sagde han og smilede, „og det er jo netop det, der er pointen. Uanset om vi placerer folk i de her virtuelle universer for at arbejde med deres traumer eller etablerer en virkelig forbindelse til en klinisk setting, hvor vores eksperter kan kommunikere og samarbejde i real time med det lokale sundhedspersonale og på sigt ligefrem udføre deciderede teleoperationer,<sup>1</sup> er det virkelig, *virkelig* et kvantespring for militærmedicinsk praksis.

*Vi ophæver jo nærmest rummets begrænsninger.* Og tidens,“ tilføjede han eftertænksomt. „Rummets og tidens begrænsninger. Vi flytter rundt på koordinaterne for at gøre betingelserne for vores operationer så optimale som muligt. Størst mulig kontrol over både indre og ydre faktorer – det er fremtiden, Sita! Du, der interesserer dig sådan for, hvor den militære institution er på vej hen, du må da give mig ret i, at *det her* – det er da bedre end sciencefiction! Hvis du spørger mig, så er det netop teknologier som disse, der kommer til at sætte rammen for, hvad vores soldater vil kunne udrette i fremtiden. Og det er her på Tripler, at den historie er ved at blive skrevet. Det var derfor, jeg gerne ville vise dig det her. Er det ikke bare *dødspændende*?“ Det kunne jeg jo kun give ham ret i.

Jo mere tid jeg tilbringer i den militære felt, jo oftere støder jeg på forestillinger, der i tråd med Mikes refleksioner indikerer en særlig fornemmelse af og tænkning omkring koordinaterne for feltens fremtidige *modus operandi*, herunder både de konkrete teknologier og de abstrakte principper, der formodes at informere udviklingens retning. Grundtanken i disse forestillinger synes at handle om en principiel *overskridelse* – at løsningen på aktuelle og klassiske problemstillinger, opnåelsen af strategiske fordele og en generelt forbedret militær praksis må realiseres ved i bogstavelig forstand at bringe det „umulige“ inden for det muliges rammer. Dette konceptualiseres for eksempel som tiltag, der trodser naturlove eller ændrer grænserne for menneskelig performance i en bestemt missions tjeneste, og beskrives typisk som et resultat af radikale landvindinger inden for moderne videnskab og teknologi. Det er denne „overskridelsens logik og anatomi“ i militær kontekst, der er det overordnede tema for denne artikel.

I mit ph.d.-projekt undersøger jeg den samtidige militære forskning i teknologier for *human enhancement*, eller hvad man på dansk kunne kalde menneskelig forbedring eller optimering. Dette researchoplæg har givet mig rig lejlighed til at dykke ned i en række distinkte og dog forbundne problemstillinger, der direkte og indirekte forholder sig til den klassiske antropologiske debat om forholdet mellem natur og kultur, herunder betydningsskred i kategorierne innovation, teknologi og menneske. Projektets centrale spørgsmål drejer sig om den konkrete teknologianvendelse, konsekvenserne af nye, teknologisk genererede biologiske vidensdiskurser,<sup>2</sup> teknologiernes betydning for de soldater, der udøver og underlægges dem, samt de forestillinger om beskaffenheden af det menneskelige, som følger i deres kølvand. Den militære felt fungerer i det hele taget som en inspirerende kontekst for studiet af forskellige optimeringstiltag. Dels præges felten af et meget stærkt pragmatisk behov for at kunne forbedre den menneskelige præstationsevne i forbindelse med for eksempel kritiske operationer og tilspidsede krigssituationer. Dels udmærker de visionære, militære forskningsperspektiver sig ved at have meget højt til loftet. I en vis forstand forekommer

alt plausibelt, indtil det modsatte er udtrykkeligt bevist. I denne kontekst spiller mere eller mindre ekspliciterede forestillinger om, hvad et menneske egentlig „er“, og, navnlig, hvad det kan blive til, naturligvis en fremtrædende rolle og det er på denne måde, at „fremtiden“ er opstået som en dimension i min forskning, jeg nødvendigvis har måttet søge at få analytisk og konceptuelt greb om.

Ud over Tripler Army Medical Center har jeg i de senere år bedrevet feltarbejde på adskillige andre amerikanske hospitalet, veterancentre og forskellige former for militære forskningsinstitutioner, laboratorier, tænketanke og træningsfaciliteter. Fælles for disse kontekster er, at både insidere og outsiders synes at betragte dem som særligt informative, når det gælder konturerne af (strategisk udtænkte) fremtider. Denne opfattelse kommer meget fint til udtryk i det Gibson-citat, der indledte denne artikel: „Fremtiden“ figurerer ikke nødvendigvis kun som en bestandigt fraværende størrelse, en endnu ikke indfriet tilstand på en evigt fremskridende lineær tidsakse, men også som en *distribueret* størrelse – ikke mindst i en teknologioptik. Zoner med høj udviklingsintensitet eksisterer side om side med zoner med lavere intensitet, hvilket principielt muliggør en konceptualisering af aktiviteten i højintensitetszonerne som en slags nutidig fremtidskoreografisk afkodning. Og det er netop i den egenskab, jeg har undersøgt de mange fortællinger, tegn og tendenser, der tilsammen synes at tilbyde en art virtuel kortlægning af, hvor den militære institution er på vej hen.

Behovet for et mere ekspliciteret fremtidsbegreb i min forskning skyldes primært, at min felt præges af to meget forskellige relationer til „fremtiden“. På den ene side opbyder mit casemateriale et væld af stærkt sammensatte eksempler på teknologisk og anden højintensiv udvikling. Disse eksempler har naturligvis stor umiddelbar relevans som „vinduer til fremtiden“, og hvad den vil kunne forventes at bringe os, og fortæller i sig selv en ganske interessant historie, om end en historie, der ikke nødvendigvis forudsætter nogen særlig analytisk værktøjskasse for at anskueliggøre, hvordan ny teknologi kan flytte grænserne for, hvordan man kan operere i verden. På den anden side rummer materialet imidlertid også en anden og ganske anderledes kompleks relation. Her tænker jeg på den emiske brug af „fremtid“ som et *strategisk* begreb, som mine informanter eksplicit anvender til at navigere i nutiden. Fremtiden optræder altså dels som en markør for „avancerede“ bestræbelser, der er på „forkant“ med udviklingen og dermed tilskrives en kvalificeret prognoseværdi, og dels som en fuldt realiseret dimension, der allerede er indfoldet i en konkret nutidig praksis – man agerer med fremtiden her og nu. En antropologisk håndtering af denne dobbelte betydning af fremtiden, som henholdsvis uindtruffen temporalitet og som strategisk kategori synes imidlertid at forudsætte et mere operationelt begreb, der er egnet til at analysere modaliteterne i konkrete og pragmatiske militære settings.

Sagt på en anden måde: Studiet af strategisk forskning, det være sig militær som civil, kalder på et begreb om fremtiden som andet end en tom, tidslig kategori, hvori udviklingsscenarier fremskrives. Det kalder på et begreb, der kan bruges til at undersøge, hvordan fremtiden figurerer i samtiden. Denne artikel er et forsøg på at udvikle et sådant værktøj.

I det følgende vil jeg således søge at etablere en teoretisk forståelsesramme for studiet af, hvordan konstruktionen af „fremtiden“ indvirker på militærstrategisk forskningspraksis. Til dette formål vil jeg betjene mig af to aktuelle samfundstænkere, Paul Virilio og Donna Haraway, begge vidtfavnende og svære at sætte emnemæssigt i bås, men med det til fælles, at centrale aspekter af deres teoretiseringer eksplícit og implícit forholder sig til fremtiden som en operationaliserbar størrelse. For begge indtager det militære felt endvidere en særlig position i relation til fremtidens udformning. Endelig vil jeg forsøge at sætte de udtagne teoretiske vinklinger i spil i forhold til USA's mest spektakulære militære forskningsagentur, DARPA.

## Hypermodernitet og fremtidens byggesten

Historien udvikler sig med samme hastighed som sine våbensystemer  
(Virilio 1977).

Begrebet „hypermodernitet“ refererer populært til en samfundsformation, hvor det moderne er intensiveret til et absolut maksimum. Dette giver sig udslag i et udpræget progressivt verdenssyn og en tro på, at menneskeheden bevæger sig hen mod at kunne forstå, kontrollere og manipulere alle tænkelige facetter af den menneskelige erfaring. Konkret manifesterer denne overbevisning sig i et omfattende engagement i videnskab og ny viden, ikke mindst i skæringsfeltet mellem teknologi og biologi. Dette forventes nemlig at udgøre den primære kontekst, der vil generere byggestenene til overvindelse af de naturlige begrænsninger, som hidtil har defineret rammerne for det mulige (Lipovetsky & Charles 2005). Militærstrategisk tænkning har principielt mange konvergenspunkter med et sådant verdenssyn, en pointe, der bliver særlig tydelig hos den franske arkitekt og hypermodernist Paul Virilio, som netop benytter det militære felt som udgangspunkt for sine teoretiseringer over sammenhængen mellem tid, rum, teknologi og udvikling.<sup>3</sup>

Virilio beskriver i værkerne *Bunker Archéology* (1975) og senere *Speed and Politics* (1977), hvorfor han mener, at organiseringen af det militære rum fungerer som en veritabel indvarsling af fremtidige struktureringer af det sociale rum. For Virilio er det specifikt fænomenet *hastighed*, i den særlige egenskab,

han betegner *dromologi*,<sup>4</sup> der udgør det centrale princip i denne sammenhæng. Udgangspunktet er forestillingen om total (militær) kontrol over et givet territorium i krigstid, en kontrol, som fordrer overblik, hvorfor det territoriale rum ideelt må konstrueres som homogent og transparent for den kontrollerende instans (ibid.). Denne operation kræver imidlertid teknologier, der kan ophæve de iboende kvaliteter – primært afstand og udstrækning – ved det territoriale rum, der hæmmer homogenitet og transparens (Brügger 1994:15). Umiddelbart kan denne hurdle kun overvindes ved at bevæge sig *rundt* i rummet, hvilket tager *tid*. Tid og udstrækning står således i en slags invers relation til hinanden, hvor den hastighed, med hvilken man kan bevæge sig rundt i rummet, bliver udslagsgivende for den grad af kontrol, man kan udøve (Virilio 1975).

For Virilio breder dette princip sig langt ud over det militære felt. Den konkrete organisering af mobilitet i det territoriale rum, hvad man også kunne kalde dets *geometrisering*, faciliteres af infrastruktur, transport og transmissionsmidler, specifikt designet til at muliggøre hurtig bevægelse af militære tropper, våben og forsyninger. Men disse teknologier vil selvfølgelig fortsat eksistere, når krigen hører op. De forbliver i verden og finder andre anvendelser, hvorved de direkte og indirekte er med til at omdefinere koordinaterne for almindelig civil og samfundsmæssig interaktion og organisering (Brügger 1994:17). Der eksisterer på denne måde en tæt relation mellem det militære og det sociale rum, idet begge grundlæggende organiseres via de samme teknologier (Virilio 1975, 1977; Brügger 1994:17). Eftersom det ifølge Virilio netop er i krigstid, at besiddelsen af den højeste hastighed har allerstørst betydning, er det imidlertid også inden for det militære felt, at man først kan identificere de stigninger i hastigheden (via opkomsten af teknologier, der faciliterer denne acceleration), der i fremtiden vil blive strukturerende for det omgivende samfund (Virilio 1975, 1977). For Virilio er den hastighed, med hvilken dette *militær-videnskabelige kompleks* overskrider de til enhver tid gældende begrænsninger i tid, rum og materialitet, således den reelle drivkraft i kulturel og social udvikling – den udspringer af, men rækker langt ud over det militære felt som sådan. (Vi ser her tydeligt, hvordan „overskridelsen“, også i Virilios temporale logik, spiller en vigtig rolle).

Forholdet mellem de centrale elementer i den abstrakte konfiguration, der ifølge Virilio udgør en generisk model for historiens fremdrift, er således som følger: *Tidens* og *rummets* fremmeste kvaliteter, *varighed* og *udstrækning*, defineres i praksis af den *hastighed*, med hvilken bevægelse rundt i *rummet* foregår. Beskaffenheden af den samlede konfiguration og dermed også rammerne for praksis vil således forandre sig i takt med ændringer i hastigheden. Dromologien, Virilios teori om hastighed som determinerende for rummets konfiguration, er således samtidig en teori om forholdet mellem nutid og fremtid.

Virilios forfatterskab udgør ikke en samlet eller empirisk forankret samfundsteori, men repræsenterer snarere en sammenstilling af abstraktioner, refleksioner og synteser, der favner uhyre bredt over emner som arkitektur, geopolitik, militaria, (informations)teknologi, kvantemekanik, fotografi og katastrofematematik (Brügger 1994:12). Alligevel, eller måske netop derfor, fremstår hans teoretisering af den indre dynamik i dromologiens udfoldelse som en besnærende model for, hvordan den militære konfiguration holdes sammen, og som en overbevisende hypotese om et iboende generativt princip i historiens fremskriden, der samtidig kan udlægges som en genuin teori om fremtidens tilblivelseskoordinater. Af den grund er han da også blevet omtalt som „fremtidsarkæolog“.

Samtidig med at Virilio målrettet arbejder på at forstå og fortolke de kontinuerlige stigninger i hastigheden, der påvirker og forandrer både verden og menneskene i den, ligger det nemlig også implicit i hans tilgang, at dromologien gør det muligt at udtale sig kvalificeret om fremtiden (op.cit.41). Stilistisk former dette sig for Virilio som en læsning af tendenser i nutiden i form af fornemmelser og antydninger, som han dechifrerer og fremskriver i essayistisk form. Præcisionen i Virilios udgravning af samtiden med henblik på at fremskrive fremtidens „arkitektur“ har undertiden vist sig at være kendetegnet ved en næsten skræmmende forudsigelseskraft. Det gælder for eksempel i forbindelse med værket *War and Cinema* fra 1984, hvor han teoretiserer „perceptionens logistik“ og accentuerer den omfattende betydning af „billedet“ i krigens kontekst. Da Golfkrigen brød ud i starten af 1990'erne, viste Virilios forudsigelser sig at passe så præcist på konflikten forløb og væsen, at han blev headhuntet til at forelæse for en gruppe højtstående officerer i det franske militær, der gerne ville vide, hvordan han syv år tidligere havde kunnet skrive en bog om den krig, der nu udspillede sig for øjnene af dem (Armitage 2000).

For det herværende projekt leverer Virilios fremskrivning af det dromologiske princip en art analytisk ståsted, der muliggør en udforskning af den dimension af overskridelsens logik og anatomi, der vedrører *hastighed*. Som vi skal se, bidrager netop denne måde at identificere et udgangspunkt for analysen af militær fremtidsorientering på til en ganske operationel forståelse af den tidlige dynamik i strategisk praksis. Hvad angår derimod tænkningens *indholdside*, ideernes konkrete udformning, udspring og måde at konvergere og divergere på i den temporal-rumlige dimension, kommer de måske bedst egnede greb imidlertid fra en ganske anden kant, nemlig fra den amerikanske biolog og videnskabshistoriker Donna Haraway.



## Transformation og teknovidenskab

Figurationer er performative billeder, hvori man kan tage bolig. Figurationer, det være sig sproglige eller visuelle, er kondenserede kortlægninger af hele verdener (Haraway 1997).

Haraway tilbyder i værket *Modest\_Witness@Second\_Millennium.FemaleMan\_Meets\_OncoMouse* en tætpakket analyse af koordinaterne for „livet selv“, som hun ser det udfolde sig mod slutningen af det 20. århundrede. Hidtil separate felter trænger sig ind på hinandens domæner. Denne tendens kommer måske tydeligst til udtryk i sammensmeltningen af og synergien mellem felterne biologi og kapitalisme. Dette genererer nye vilkår for både „naturlige“ og „kulturelle“ konstruktioner af basale sociale og samfundsmæssige kategorier (for eksempel køn og race) og ændrer således også konteksten for og karakteren af det sociale. Denne udvikling, pointerer hun, understreges og forstærkes af den styrende instans og altoverskyggende drivkraft i samtidens historie, nemlig videnskab og teknologi. Det er disse samtidens principper og betingelser for livsudfoldelse, den teknovidenskabelige „grammatik“, der er hendes store interesse.<sup>5</sup>

Haraway rubriceres typisk som postmoderne teoretiker, om end hendes stil på mange måder adskiller sig fra tænkere som for eksempel Lyotard og Baudrillard. Haraways værker, ikke mindst hendes nok mest kendte tekst, essayet „A Cyborg Manifesto“ fra 1991, er karakteriseret ved en programmatisk tankegang samt en positiv og ikke mindst utopisk grundindstilling, som deles af få andre i den overvejende humanistisk centrede postmoderne diskurs, som hun genremæssigt indskriver sig i. Det skyldes sikkert i høj grad Haraways egen naturvidenskabelige baggrund. Selv om hendes overordnede projekt må betegnes som overordentlig ideologikritisk, vedkender hun sig en position som fortæller for den videnskabelige tænkings progressive potentiale. Når jeg vælger at fremhæve Haraway i denne kontekst, er det, fordi hendes overvejelser omkring *metaforen* samt begreberne *kodning* og *ormehul* i ganske særlig grad synes egnede for en etnografisk analyse af fremtidsbegrebet i militær kontekst.

Et vigtigt fikspunkt for Haraway er videnskabens metaforer og ikke mindst de sindrige måder, hvorpå de styrer de netværk af magt og viden, der giver verden form. Hendes analyser spænder emnemæssigt fra primatologi og epistemologi over „cyborgkultur“ til bio- og informationsteknologi og tager form af en multifacetteret beskrivelse af den teknovidenskabelige samtid som et momentant, temporalt produkt af alle disse vidensdiskurser og -praksisser. Om anvendelsen af (videnskabelige) metaforer skriver hun:

Chippen, frøet og genet er på én gang bogstavelige og figurative, vi bebor sådanne figurer, der kortlægger universer af viden, praksis og magt, ligesom de tager bolig i



os. At aflæse sådanne kort med blandede, differentielle læse- og skrivefærdigheder, uden den sekulariserede, kristne realismes totalitet, approprieringer, apokalyptiske katastrofer, komiske afklaringer og frelsehistorier, dét er opgaven for det muterede, fordringsløse vidne (Haraway 1999:11; min oversættelse).

På denne samtidig direkte og underfundige facon peger Haraway på, at vores opfattelse af de grundlæggende byggesten i „den nye verden“ – chippen som repræsenterende computeren, frøet som repræsenterende bioteknologien, genet som repræsenterende mulighederne for menneskelig optimering og biologisk manipulation – er dybt og gennemgribende metaforisk. Som George Lakoff og Mark Johnson påpegede tilbage i 1980'erne, tjener metaforer som en væsentlig del af hverdagens sprog og betydningsdannelse, idet ikke-fysiske begreber overvejende bliver forstået via andre, fysisk baserede begreber. På denne måde indsnævrer en metafors konfiguration antallet af mulige måder, hvorpå man kan opfatte det, der repræsenteres via metaforen (Lakoff & Johnson 1980). For Haraway ligger de teknovidenskabelige metaforers konstituerende kraft i dette, at metaforen i sig selv kun bibringer et minimum af mening, men i samme bevægelse åbner for en oversættelse og nivellering mellem forskellige vidensregimer (Bowker 1998:503). Dette skal forstås helt bogstaveligt. Haraway hævder, at den teknovidenskabelige scene udgør en „teknisk-semiotisk zone“, hvor metaforen i sig selv bliver „et researchprogram“ (Haraway 1999:97). Som det vil fremgå senere, synes denne diagnose en meget præcis angivelse af den reelle situation inden for de dele af den amerikanske militærforskning, jeg har researchet og stiftet bekendtskab med under mit feltarbejde. For Haraway drejer

sammenfaldet mellem metafor og materialitet sig ikke om ideologi, men om de praksisformer hos mennesker og ikke-mennesker, der konfigurerer verden – materielt og semiotisk – som et spørgsmål om visse objekter og afgrænsninger frem for andre (ibid.; min oversættelse).

Der er ingen tvivl om, at der ligger et enormt direkte og indirekte magtpotentiale i de „objekter og afgrænsninger“, der får lov at „konfigurere verden“. Det handler nemlig kort sagt om magten til at definere, hvordan verden ser ud, hvordan den fungerer – og i hvilken retning grænserne for menneskelig performance og naturvidenskabelig overskridelse skal afsøges.

Et andet begreb, der spiller en stor rolle i det harawayske univers, er ideen om *kodning*. Kodning betegner en ganske bestemt bevægelse, som Haraway genfinder overalt i sin samtid, ikke mindst inden for de to discipliner, hun betegner som de mest indflydelsesrige i den nuværende samfundsmæssige konfiguration, nemlig bio- og informationsteknologierne. Disse teknologier, siger Haraway, omkonfigurerer vores samfund og kroppe på afgørende måder og indstifter formationen af

nye sociale relationer. Teknologierne selv og de videnskabelige diskurser, hvori de er indlejrede, kan både ses som formaliseringer (stillbilleder af de flydende sociale interaktioner) og som redskaber til opretholdelse af betydninger. Pointen er så netop, at grænsen mellem disse egenskaber – mellem redskab og myte, mellem instrument og koncept, mellem historiske systemer for sociale relationer og historiske anatomier over mulige kroppe – er *gennemtrængelig*:

Kommunikationsvidenskaberne og de moderne biologier er konstrueret i kraft af en enkelt samlet manøvre, der er fælles for begge dele – *oversættelsen af verden til en kodningsproblematik*, bestræbelsen på at finde et fælles sprog, hvor al modstand mod instrumentel kontrol forsvinder, og hvor enhver form for heterogenitet kan gøres til genstand for demontering, omorganisering, investering og udveksling (Haraway 1991:164; min oversættelse).

Inden for kommunikationsvidenskaberne kan denne kodning iagttages i form af diverse kybernetiske systemer – telefoni, computere, databaser – hvor den grundlæggende operation består i at monitorere *informationsflowets* omfang, retning og probabilitet. I biologiens verden kommer kodningen til udtryk i discipliner som genetik, økologi og immunologi, hvor den menneskelige organisme krypteres og „oversættes“ til molekylær information, som siden kan „aflæses“, jf. ikke mindst kortlægningen af det menneskelige genom. Bioteknologien er således først og fremmest en læse- og skrive-teknologi, der i sig bærer kimen til afviklingen af organismen som et enhedsligt epistemologisk vidensobjekt til fordel for en forståelse af organismen som en samling biotiske komponenter, en særlig slags anordning til informationsbehandling (op.cit.23-24).<sup>6</sup>

Om end Haraways kodningsbegreb således har sit udspring i solidt forankrede videnskabelige scenarier, er begrebet også investeret med dimensioner, der sprænger tid og rum. For Haraway muliggør kodningsbegrebet nemlig en vital teoretisk model for, hvordan tidslige forandringer udfolder sig inden for videnskabelige og kulturelle domæner. Uanset om begrebet anvendes direkte som analytisk perspektiv på konkrete eksempler eller transponeres analogisk på historisk-kulturelle forandringsprocesser, rummer det et analytisk potentiale til undersøgelse og kortlægning af komplekse forskydnings- og substitutionsprocesser fra én genetisk eller diskursiv kode til en anden. Dette indebærer således også en art værdineutral frigørelse. Den transmitterede information er naturligvis ikke et kontekstfrit produkt, men et kulturprodukt, som indskriver sig i en øjeblikkelig, tidslig logik. Denne logik er imidlertid en størrelse, der kan være konstrueret af delelementer, og begrænser sig ikke nødvendigvis til større betingede entiteter. Således åbner modellen for en læsning af også kultur som information, en art information, der læses forskelligt til forskellige tider, afhængigt af den fremherskende kode, som anvendes til „transskriptionen“.

Vi er nu tæt på at kunne forstå, hvorfor kodning er af så grundlæggende betydning for den postmodernitet, Haraway skitserer. Kodning aftegner simpelthen konturen af den fremherskende videnskabelig-teknologiske diskurs og dens objekter, idet den samtidig udviser enhver meningsfuld distinktion imellem dem. På samme måde udviser kodningsprocessen, som en generel *modus operandi*, enhver principiel natur-kultur-distinktion. Kodning er ikke udelukkende en videnskabelig eller teknologisk praksis, men må nødvendigvis stå i et vist forhold til kulturel forandring som et mere omfattende samfundsmæssigt fænomen (om end det videnskabelig-teknologiske ikke nødvendigvis er reducerbart til det sociale) (Crewe 1997). På denne måde kolliderer videnskaben og kulturen ind i hinanden – deres respektive drives tilhører ikke væsensforskellige, inkommensurable sfærer, men har grundlæggende samme stoflighed.

For Haraway fungerer kodningsmodellen således som et greb til at opløse den dikotomi mellem den videnskabelig-teknologiske og den kulturel-humanistiske fremstilling af virkeligheden, hvis inkommensurabilitet Bruno Latour beskriver så formidabelt i *Pandora's Hope* (1999). For Haraway udstrækkes dette diskursive interface imidlertid også til at *foregribe* enhver egentlig stabil reificering af det postmoderne fortolkningsrum, idet en iboende spænding fastholdes mellem „impulsen til at stabilisere den postmoderne kategori og impulsen til at opløse den i kodningsmodellens kompromisløse dynamik“ (Haraway 1991). Det er i øvrigt præcis disse modsatrettede impulser, Haraway refererer til, når hun skriver om „det spændingsfyldte ved at sammenholde uforenelige ting“ og den „ironiske indsigt i selvmodsigelser, der ikke kan opløses i større helheder“ (ibid.). Centralt i argumentet står således den umiddelbare mobilitet, fleksibilitet og frihed til at kombinere elementer på nye måder, som den skitserede „standardisering“ af informationens byggesten åbner for. For Haraway, som i det hele taget anskuer vores omgang med koncepter og kategorier som en art tanketeknologier og tænkning som en grundlæggende materiel praksis (Haraway 2004:335), betyder det, at „videnskabelig tænkning“ først og fremmest består i at „tænke sprogligt“, da det netop er i de konstitutive sproglige kategorier, tænkningen grundlægges og gives form og retning. Begreber og kategorier som information, kodning og inskription er således ikke længere blot add-ons, der tvinges ned over en materialitet eller naturlig agent, men genuint konstituerende elementer i deres konstruktion.

For Haraway er endvidere tidens dimension et centralt aspekt af den teknovidenskabelige konfiguration, et forhold, som ikke mindst kommer til udtryk i *Modest\_Witness@Second\_Millennium* (1997). Værket handler overordnet om, hvordan en fremspirende (tekno)videnskab rekonstruerer traditionelle samfundsmæssige kategorier, men i tekstens immaterielle rum finder vi også eksempler på decideret *temporale* implosioner (et tema, som i øvrigt rækker tilbage til

manifestet fra 1991, hvor der tilbydes fire forskellige beskrivelser af cyborgens væsen: kybernetisk, hybrid, samtidig, fremtidig) (Haraway 1991). Hvor for eksempel Foucaults biopolitiske regimer udøves qua et persongalleri, hvis personlige og indbyrdes dramaer udspilles i konteksten af en tidlig udvikling i et kulturelt rum (Haraway 1997:12), da beskriver Haraway den spatiotemporale konfiguration, som udgør skuepladsen for hendes analyser som følger:

Min cyborg bebor en muteret tid-rum-orden, som jeg kalder *technobiopower*. Den temporale modalitet, der gør sig gældende i forbindelse med cyborger, er kondensering, fusion og implosion – en modalitet, der krydser og indimellem forskubber den udvikling, opfyldelse og indebyrd, som er kendetegnende for figural realisme. Her drejer det sig ikke så meget om det biopolitiske legemes fødselsveje, men snarere om ormehullets sciencefictiontemporalitet, den spatielle anomali, der slynger de rejsende ind i uventede regioner af rummet (ibid.).

Forholdet mellem positionering og fysisk distance er komplekst af væsen, men for Haraway synes „ormehullet“ at være en brugbar metafor til at indfange denne kompleksitet. Begrebet ormehul udsprang af relativitetsteorien, som i sig selv er en relationel tilgang til tid og rum. Meget forenklet kan man sige, at ormehuller opstår, når to relativt isolerede „steders“ spatiotemporale positionering forbindes indbyrdes. Ormehuller repræsenterer spring og diskontinuitet i universets spatiotemporale krumning, det vil sige portaler, der gør det muligt prompte at rejse til et fjernt sted, som det ellers ville tage lysår at nå. Ormehullernes teoretiske eksistens blev opdaget som matematisk fænomen i relativitetsteorien (om end ligningerne samtidig indikerer, at deres eventuelle materielle eksistens under alle omstændigheder ville være alt for kort til, at man i praksis ville kunne nå at opdage dem endsige anvende dem i forbindelse med tids- og rumrejser). For Haraway finder ormehullet imidlertid berettiget anvendelse i betydning af et spatiotemporalt kompressionsfelt, hvor fremtidens anatomi kan aflæses gennem teknovidenskabens centrale metaforer. Og teknovidenskabens tidslighed er netop en tidslighed gennemvævet af ormehuller. Analyser foretaget i disse ormehuller gør det muligt at forfølge troper og motiver i et analytisk rum, der ligesom cyborgeren indfanger både de kybernetiske, hybride, samtidige og fremtidige dimensioner af teknovidenskabens. Det er i ormehullerne, at man oplever de implosioner mellem subjekt og objekt, som kendetegner det teknovidenskabelige grænseland. Og det er i ormehullerne, man kan iagttage udfoldelsen af de metaforer, der gennem videnskabelig appropriering viser sig at være sindrigt bestemmende for de magtnetværk, der kontrollerer formationen af den teknovidenskabelige verden, vi bebor.

Således udrustet med et teoretisk udgangspunkt for udforskningen af militære forestillinger om fremtiden vil jeg i artiklens sidste del søge at illustrere,

på hvilken måde det her skitserede begrebsapparat kan anvendes til at kaste lys over „overskridelsens logik og anatomi“ som en praktiseret, strategisk størrelse. Det højt profilerede amerikanske militærforskningsagentur DARPA er på mange måder det mest oplagte „ormehul“ at foretage en sådan demonstration i. DARPA er en i både militær og forskningsmæssig forstand ganske legendarisk organisation og spiller både direkte og indirekte en vigtig rolle for min forskning, om end den som antropologisk felt er forholdsvis vanskeligt tilgængelig. Derfor bygger følgende afsnit overvejende på organisationens hjemmeside, tekster og andet tilgængeligt materiale.

## DARPA - en analytisk skitse

Tænk, hvis man rådede over soldater uden fysiske begrænsninger [...] Hvad nu hvis vi ikke behøvede at agere ud fra vores tanker, men havde tanker, der i sig selv kunne agere? Tænk, hvis soldater kunne kommunikere alene gennem tanker ... eller så sikre kommunikationslinjer, at den udvekslede information aldrig ville kunne opsnappes. Tænk, hvis man helt kunne se bort fra truslen om et biologisk angreb. Prøv, blot et øjeblik, at forestille jer en verden, hvor læring er lige så let som spisning, og hvor udskiftningen af beskadigede legemsdele foregår lige så ubesværet som at købe fastfood i en drive thru-restaurant. Det lyder måske som helt urealistiske visioner, som opgaver, der vil være noget nær umulige at løse, men det er ikke desto mindre sådanne ting, vi arbejder med til daglig i Defense Sciences Office (Michael Goldblatt, leder af Defense Sciences Office 1999-2003).

Jeg tror, der må være meget få organisationer i verden, som har gjort det til deres rutine og praksis at skue så langt ud i fremtiden som det amerikanske forsvarsministeriums forsknings- og udviklingsagentur DARPA (Defense Advanced Research Projects Agency). DARPA opererer nemlig både forskningsmæssigt og finansieringsmæssigt med en horisont, der orienterer sig 20-40 år frem (Garreau 2005).

DARPAs oprindelige mission – at forhindre teknologiske „overraskelser“ i forbindelse med opretholdelsen af den nationale sikkerhed – var et direkte resultat af den succesfulde sovjetiske opsendelse af satellitten Sputnik som led i 1950'ernes rumkapløb, en begivenhed, der rystede USA og hele den vestlige verden. For det amerikanske forsvar var det åbenlyse teknologiske forspring, den sovjetiske opsendelse symboliserede, et vink med en vognstang om behovet for at opgradere de amerikanske forsvarsvidenskabelige og forsvarsteknologiske forskningsprogrammer. Resultatet var DARPA (eller ARPA, som var det oprindelige navn, først i 1972 kom D'et til) (<http://www.darpa.mil/history.html>).

DARPA er en både usædvanlig og særdeles interessant organisation. Dette er dog ikke et resultat af hverken størrelse eller budgetmæssigt omfang. Med ca.

240 ansatte og et årligt budget på 3,2 milliarder dollars fremstår DARPA som en forholdsvis lille aktør, både i forhold til civile forskningsinstanser som The National Science Foundation og The National Institute of Health og i forhold til de summer, der overordnet løber gennem de amerikanske forsvarsbudgetter (det officielle tal er 533,8 milliarder dollars for 2010) (<http://www.whitehouse.gov/omb/budget/fy2010/assets/summary.pdf>). Begynder man imidlertid at se nærmere på organisationens strategiske målsætning, forskningsfilosofi, operationelle logik/dynamik og i det hele taget indholdsmæssige interessefelt, aftegner der sig imidlertid helt anderledes vidtrækkende perspektiver.

DARPAs strategiske mission – i dag udvidet til at „afværge teknologiske overraskelser for USA *samt* at skabe teknologiske overraskelser for fjenden“ – indebærer en uophørlig „verdensomspændende opsøgning af banebrydende og stærkt følgerige ideer kombineret med sponsorering af projekter, der bygger bro over kløften mellem grundlæggende opdagelser og tilvejebringelsen af ny militær kapacitet og formåen“ og stipulerer, at agenturets eneste formålsparagraf er „radikal innovation“ (<http://www.darpa.mil/stratvision.html>; min oversættelse). DARPA er en højrisikovillig organisation, dedikeret til at sætte alt på ét bræt og investere alle tænkelige ressourcer i særligt lovende ideer og forskningsinitiativer for en tid, om end sandsynligheden for deres virkeliggørelse kan være forsvindende lille. Organisationen er villig til at tage skridtet ud i det ukendte, undertiden accelereret af en ide, et prospekt eller et håb (som for eksempel at muliggøre langtidsoptbevaring af blodplader i forbindelse med krig eller udstationering i vanskeligt terræn (Travis 2003:158)). Undertiden for at udforske, hvad nye eller emergente landvindinger inden for en given videnskabelig disciplin kan bibringe militæret i form af øget kampkapacitet. En anelig procentdel af DARPAs projekter fører aldrig til noget konkret, men de projekter, der rent faktisk lykkes, taler deres eget tydelige sprog. Internettet, netværkernes netværk, den allestedsnærværende, immaterielle skueplads for Haraways fordringsløse vidne, var oprindeligt et DARPA-projekt, i lighed med computermusen, jordradar, talegenkendelsesprogrammer, Head Mounted Display-teknologi, vejr-satellitter, nattesynssensorer, GPS- og Stealth-teknologi. Og i øvrigt også teleoperationsteknologien, som min informant lovpriste i den vignet, der indledte denne artikel. DARPAs *raison d'être*, at „accelerere fremtiden ind i nutiden“, som det hedder i den strategiske plan, skal tages meget bogstaveligt. En almindeligt kendt anekdote lyder, at en af de nuværende programledere under sit jobinterview blev bedt om at beskrive, hvor han forestillede sig videnskaben ville være om 20 år. Hvorefter han blev spurgt, om han kunne tænke sig at prøve at få dette til at ske på tre (Garreau 2005).

DARPAs forskningsfilosofi afspejles tydeligt i den måde, hvorpå organisationen organiserer, strukturerer og finansierer sit virkefelt. 90 procent af midlerne



investeres uden for de føderale budgetter, primært i universitetsprogrammer og i industrien. Adskillige forskningscentre på anerkendte universiteter som Stanford, MIT og Carnegie Mellon finansierer anelige andele af deres innovationsprojekter med DARPA-midler. Og som kronen på værket konstruerer organisationen også gerne selv de institutioner eller standarder, som den anser for nødvendige for at understøtte realiseringen af den fremtid, den visualiserer. For eksempel TCP/IP-protokollen, som er grundlaget for internettet. For DARPA er det nemlig innovationen i sig selv, der står i centrum. Man genkender her aspekter af tankegangen under den kolde krig: Det gælder om at være *først*. På det tidspunkt, hvor en ny teknologi eller opfindelse når gennem de første kontrollerede undersøgelser og nærmer sig tidspunktet for decideret kommerciel produktion, har DARPA som regel for længst trukket sig ud (Travis 2003).

I DARPA's forskningsfilosofi identificerer man tydeligt Virilios dromologiske princip. Den hastighed, med hvilken innovationen drives frem, er på mange måder også dens vigtigste aktiv. For DARPA er der ubetinget, som Virilio foreskriver, en meget nøje sammenhæng mellem tid, rum, teknologi og udvikling. Den militære vinkling på anvendeligheden af ny viden og teknologi, tilvejebringelsen af nye militære kapaciteter, er da også hos DARPA tæt sammenvævet med forestillinger om total kontrol og afdækning, hvorfor transparens – synlighed og gennemgribende forståelse af „naturens orden“ – er en ledende prioritet. DARPA's forskningsvirke forekommer også i høj grad at være kendetegnet ved den *homonogenitet*, som en kontrollerende instans ifølge Virilio vil efterstræbe som et yderligere aspekt af konstruktionen af det territoriale rum som transparent – hvilket i øvrigt også er nært beslægtet med Haraways kodning. I det imponerende bagkatalog over væsentlige innovationer, der trods deres militære opkomst senere fandt deres største og mest indflydelsesrige virkefelt i det civile, det fænomen, der populært betegnes *dobbeltanvendelse*, aner vi ligeledes konturerne af Virilios teoretiske profetier.

DARPA har gjort det til sin opgave at accelerere fremtiden ind i nutiden, men findes der egentlig, bortset fra de rent organisatoriske og militærstrategiske principper, en formel overvejelse over, hvordan dette mål rent praktisk bringes til indfrielse? For at få svar på dette spørgsmål er det værd at kaste et blik på den operationelle logik, der understøtter DARPA's strategiske praksis, nemlig *interdisciplinaritet*:

Vores styrke ligger i den samarbejdskultur, der forbinder en lang række forskellige discipliner med hinanden og sætter os i stand til at arbejde på interfaceniveau. Tænk bare på det, der sker, når fysikere interagerer med biologer. De fysikere, jeg kender, har det med at forestille sig målingen på og kontrollen med et enkelt atom eller partikelspin som den ultimative nano-switch for udforskningen af biologiske

systemer. Idet DSO [Defence Science Office] huser to aktive fysikere, er det kun passende, at de følger hver sin helt unikke og ufravigelige vej frem mod den ultimative nano-switch-drøm ... (Goldblatt 2002; min oversættelse).

Det er altså i krydsfeltet mellem disciplinerne, i interfacet, at den ultimative synergi kan opstå. Når to hidtil adskilte og relativt isolerede discipliners spatio-temporale positionering bliver forbundet, skaber det mulighed for interaktion i en helt tredje dimension, der sprænger rammerne for de to oprindelige og dermed bringer de paradigmeskift, der er det egentlige mål for DARPA's langsigtede visioner, inden for rækkevidde. Helheden er således potentielt uendeligt meget mere end summen af sine enkeltdele. Vi genkender heri den spatiotemporale og metaforiske logik i Haraways ormehuller: Ormehuller er kompressionsfelter, hvor fremtidens anatomi kan aflæses. For DARPA fungerer dette princip på både et metaforisk og på et meget konkret niveau.

DARPA blev undfanget i konteksten af den kolde krig, hvor den militærvidenskabelige horisont prægedes af brede foci. Fra organisationens fødsel og til cirka sidst i 1960'erne beskæftigede man sig således overvejende med emner som rumforskning, atomteknologi og udvikling af raketskjold. Efter indstiftelsen af NASA og overførslen af de nu ganske veldefinerede og udviklede programmer til de respektive servicekontorer, der i mellemtiden var blevet udpeget, redefinerede DARPA sin rolle og begyndte at fokusere på forskellige mindre omfangsrige og mere eksplorativt prægede forskningsprogrammer.

I dag er DARPA organisatorisk underinddelt i et givet antal kontorer (antallet kan variere), hvis ansvarsopgaver er distribueret i forhold til en tematisk fordeling af klassiske militære indsatsområder: Kontoret for Taktisk Teknologi, Kontoret for Strategisk Teknologi, Kontoret for Informationsprocesseringsteknologi, blot for at nævne et par stykker. Af disse kontorer synes især Kontoret for Forsvarsvidenskab (Defense Sciences Office eller i daglig tale DSO) at legemliggøre de pointer, jeg her ønsker at udhæve.

DSO opererer selv med en tematisk underinddeling af sine prioriterede forskningsområder, under hvilke igen er oplyst de aktuelle projekter, der er under udvikling og udforskning. Tilsammen repræsenterer temaområderne og de igangværende projekter således formelt DSO's øjeblikkelige forskningsmæssige positionering, og jeg vil hævde, at en læsning af kompositionen af disse tematiseringer kan give et udmærket overblik over organisationens vision på et givet tidspunkt samt et vink om, hvordan det inspirationelle fokus har ændret sig over tid. I 2010 prioriteredes især følgende forskningsområder: de fysiske videnskaber, materialer, matematik, træning og menneskelig effektivitet, forsvar mod biologisk krigsførelse og biologi (<http://www.darpa.mil/dso/index.htm>). Men dette er en konstellation af absolut nyere dato.



Indtil sidst i 1997 – året, hvor Haraway udgiver *Modest\_Witness@Second\_Millennium* – handlede DARPA's researchprogrammer overvejende om udvikling af højteknologi, computere og elektronik med matematikken, fysikken og datalogien som de primære intellektuelle drivkræfter. Denne tematiske ramme for den militærforskningsmæssige horisont blev imidlertid i dette år udvidet med det såkaldte Unconventional Pathogens Countermeasures Program. Her så man på, hvordan truslen om biologisk krigsførelse bedst kunne imødegås. Man var af den opfattelse, at man måske stod over for genteknologisk fremstillede trusler, som derfor ikke kunne foregribes. Det store spørgsmål var således, hvorledes man kunne beskytte sig mod henholdsvis det ukendte og det udforskelige? Dette var et dilemma, som farmakologien på det tidspunkt ikke var i stand til at håndtere. Tiden var præget af en „én bacille, ét medikament“-tænkning. DARPA besluttede derfor at træde et konceptuelt skridt tilbage og kigge på de mekanismer, som var fælles for alle patogener i håb om at lokalisere noget så essentielt, at man uanset vehiklet stadig ville kunne slå det ned (Travis 2003). Dette var en aldeles outreret tilgang på det tidspunkt. Men mikrobiologien havde gjort sit indtog i DARPA's videnskabelige panteon.

I dag er de biologiske videnskaber i højsædet hos DARPA. Aktuelle projekter tæller fastholdelse af menneskelig kampevne (for eksempel gennem molekylærbioologiske teknologier til at sænke hjernens stressniveau, forhindring af neurologisk trauma ved kollision med vejsidebomber og teknologier til at overleve livstruende blodtab), taktiske biomedicinske teknologier (som bloddyrking, plasmasterilisering af sår og den førnævnte teknologi til langtidsopbevaring af blodplader) samt den ikke mindst interessante kategori — biologisk inspirerede platforme og systemer (der tæller adskillige projekter, hvor et fænomen fra dyreverdenen søges modelleret, såsom svømning ved hjælp af oscillerende flader, hundens lugtesanssystem og unihemisfærisk søvn, det vil sige fugles og visse havpattedyrs evne til at sove med én hjernehalvdel ad gangen). Som den daværende leder af disse projekter formulerede det:

Historisk set har DSO høstet enormt udbytte inden for områder som materialevidenskab og matematik. En anden spændende platform, biologien, rummer imidlertid et stort potentiale for revolutionerende forandringer. Vi vil gøre biologien til det, der i fremtiden vil betragtes som DARPA's historiske styrke (Goldblatt 2002:2, min oversættelse).

Hvor man for 50 år siden associerede militærvidenskab med store, udadrettede højteknologiske landvindinger, der muliggjorde menneskelig kontrol af udstrakte geografiske arealer, på slagmarken såvel som i rummet, synes tendensen i dag at have vendt sig mod teknologier, der i overvejende grad retter sig indad mod det

menneskeliges egen essens, mod „livet selv“ i en biologisk kodet bevægelse mod modifikation af vore hjerner, sind, kroppe, stofskifter, neurologiske opstregning. Det er i hvert fald det, jeg oplever, når jeg bevæger mig rundt i felten. Og efter alt at dømme er denne udvikling først lige begyndt.

## Udblik

„Er det ikke tankevækkende, at de samme mennesker, som griner af sciencefiction, har fuld tillid til vejrudsigter og økonomer?“ (Kelvin Throop III<sup>7</sup>).

I alt væsentligt har jeg vel egentlig konstrueret mit feltstudium som en art harawaysk rejse gennem den samtidige militærforsknings ormehuller. På den ene side søger jeg at danne mig et overblik over forskningens retning – hvilke teknologier der er under udvikling, på hvilke måder, de relaterer sig til eksisterende måder at tænke og løse problemer på, og hvilke nye teknologiske fremtider de indvarsler. På den anden side tilstræber jeg en sensitivitet over for, hvordan forskningens disciplinære distribution og måde at forholde sig til sine subjekter på samtidig fortæller en historie om, hvordan „det menneskelige“ konstrueres – og hvorvidt klassiske militære og sociale konstruktioner synes under forandring. Dette giver sig udslag i mit materiale på meget forskellige måder, hvilket er ganske forståeligt, da mine cases spænder over så forskellige optimeringsstrategier som søvnmanagement, mindfulness, menneske-maskine-interfaces, distribueret kognition og, som beskrevet i indledningen til denne artikel, forskellige virtual reality-teknologier. Centralt står dog forestillingen om nødvendigheden af og muligheden for overskridelser af det eksisterende performanceniveau. Set gennem de harawayske briller kan man måske sige, at de forskellige teknologier koder mennesket som en mere eller mindre amorf størrelse – som noget plastisk, der kan optimeres indefra, ved hjælp af teknologier, der amalgamerer med biologien, psykologien og/eller neurologien, henholdsvis som noget sluttet, men dog receptivt, der kan optimeres ved hjælp af udefrakommende „add-on“-teknologier. Hvilken metafor der foretrakkes inden for en given optimeringsstrategi, er efter alt at dømme et resultat af implosionen af de vidensuniverser, der ligger til grund for den praktiserede teknologi.

Jeg har i det foregående søgt at demonstrere, hvorledes Virilios og Haraways begreber kan bibringe os en teoretisk model for studiet af, hvordan konstruktioner af „fremtiden“ indvirker på militærstrategisk forskningspraksis. Selv overført på et meget heterogent casemateriale viser begrebsapparatet sig ganske velegnet til at få bragt de analytiske kategorier i spil, som implicit og eksplicit tematiserer feltet antropologisk, og jeg ser frem til i den kommende tid, den sidste

fase af mit ph.d.-forløb, at konstruere den endelige ramme for fremskrivningen af de teoretiske pointer, som det empiriske materiale synes at have potentiale til at generere.

## Noter

1. De første transatlantiske teleoperationer (primært nyre- og urinvejsoperationer) fandt sted omkring år 2001. Her blev et mindre antal patienter i Italien og Belgien opereret af kirurger, der befandt sig flere tusind kilometer væk, nemlig på hospitaler i Baltimore og New York. Indgrebene blev foretaget ved hjælp af to robotarme og et såkaldt laparoskop, et kikkertrør med et lille kamera. Styret fra en konsol i USA med joysticklignende håndtag forplantede kirurgens bevægelser sig til patientens bughule med en tidsforskydning på kun 150 millisekunder, mens man på begge sider af Atlanten på de ophængte videoskærme kunne følge med i, hvad der foregik – både inde i bughulen via laparoskopet og i operationsstuen, som under en videokonference (Birkelund 2002). I dag oplagres information om kirurgiske teknikker i særlige computersystemer og databaser, i håbet om at man en dag vil blive i stand til at udvikle robotter, som kan udføre operationerne på egen hånd eller med kun ganske lidt menneskelig assistance.
2. Såsom kortlægningen af det menneskelige genom og hjerneforskningens triumfer udi naturvidenskabelige udredninger af mentale fænomener.
3. Jeg benytter her Virilio som repræsentant for et hypermoderne verdenssyn, da hans teoretiseringer i meget høj grad tydeliggør den pointe, jeg her ønsker at fremdrage. Af andre beslægtede tænkere kunne nævnes Gilles Deleuze, Jean Baudrillard og Marc Augé.
4. Begrebet udspringer af det græske ord for at løbe om kap eller konkurrere („dromos“) og anvendes af Virilio i betydningen „hastighedens videnskab“ eller „hastighedens logik“ (Virilio 1977:47).
5. *Modest Witness@Second Millenium.FemaleMan Meets\_OncoMouse* er en antropologisk og kulturel rejse ind i den teknovidenskabelige dagsorden, som den udfolder sig hen mod slutningen af det 20. århundrede. Tekstens fortællerfigur, det „fordringsløse vidne“ (som spiller på Steven Shapins klassiske fremstilling af den veluddannede gentleman som den ideelle sekundant under videnskabelige eksperimenter (Shapin 1994)), står på tærsklen til en helt ny epoke i menneskehedens historie, det 20. århundrede, hvor koordinaterne for det sociale og dets centrale kategorier er under opløsning, nedbrydning og forandring. Dette illustreres ved hjælp af bogens gennemgående figurer: „FemaleMan“, som et eksempel på kollaps af traditionelle køns kategorier, og den genetisk modificerede „OncoMouse“ (en patenteret organisme til brug for kræftforskningen) som et eksempel på kollaps af klassiske natur-kultur-kategorier. Hvordan elementer løsrives og kombineres, samt hvilke nye betydninger og magtkondenseringer dette giver anledning til, vælger Haraway at studere i form af en tour de force gennem en bricolage af videnskab, litteratur, teknologi og kunst.
6. Det er for eksempel et sådant teknovidenskabeligt induceret syn på organismen og de prospektive konsekvenser heraf, som beskrives af Rose i *The Politics of Life Itself* (2007).
7. Kelvin Throop er en fiktiv person med syrlige meninger og en skarp pen, som oprindeligt blev skabt af R.A.J. Phillips til sciencefictionmagasinet *Analog Science Fiction and Fact*, USA's længst publicerede magasin af sin art (går helt tilbage til 1930'erne). Throop blev hurtigt en populær karakter og begyndte efterfølgende også at optræde i andre forfatteres historier. Med tiden fik han endda sin egen udgivelse.

Søgeord: fremtid, militærforskning, hypermodernitet, teknovidenskab, DARPA, ormehuller

## Litteratur

- Armitage, John  
2000 The Kosovo War Took Place in Orbital Space. CTheory 23(3) article 89.  
<http://cryptome.org/virilio-rma.htm>.
- Birkelund, Anne  
2002 Ting vi har set i fremtiden ... Teleoperationer. Teknologirådet: Teknologidebat.
- Bowker, Geoffrey C.  
1998 Modest Reviewer Goes on Virtual Voyage: Some Recent Literature of  
Cyberspace. Technology and Culture 39(3):499-511.
- Brügger, Niels  
1994 Paul Virilio. Fremtidsarkæolog og begrebsaktivist. I: N. Brügger & H.N. Petersen  
(red.): Krigen, byen og det politiske. Århus: Rævens Sorte Bibliotek.
- Crewe, Jonathan  
1997 Transcoding the World: Haraway's Postmodernism. Signs 22(4):891-905.
- DARPA  
<http://www.darpa.mil/index.html>.
- Garreau, Joel  
2005 Radical Evolution: The Promise and Peril of Enhancing Our Minds, Our Bodies  
– And What It Means to Be Human. New York: Doubleday.
- Gibson, William  
1999 The Science in Science Fiction. Fra radioprogrammet „Talk of the Nation“,  
udsendt på NPR 30. november. Kan høres på <http://www.npr.org/templates/story.php?storyid=1067220>
- Goldblatt, Michael  
2002 DARPA Tech Speeches. <http://www.darpa.mil/darpattech2002/presentation.html>.
- Haraway, Donna  
1991 A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-feminism in the  
Late Twentieth Century. I: D. Haraway: Simians, Cyborgs and Women: The  
Reinvention of Nature. New York: Routledge.  
1997 Modest\_Witness@Second\_Millennium. FemaleMan©\_Meets\_OncoMouse™.  
London: Routledge.  
2004 There Are Always More Things Going On Than You Thought! Methodologies  
As Thinking Technologies. I: D. Haraway: The Haraway Reader. New York:  
Routledge.
- Lakoff, George & Mark Johnson  
1980 Metaphors We Live By. Chicago: University of Chicago Press.
- Latour, Bruno  
1999 Pandoras Hope. Essays on the Reality of Science Studies. Cambridge: Harvard  
University Press.
- Lipovetsky, Gilles & Sébastien Charles  
2005 Hypermodern Times. Oxford: Polity Press.
- Rose, Nikolas  
2007 The Politics of Life Itself. New Jersey: Princeton University Press.

- Shapin, Steven  
1994 A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England.  
Chicago: University of Chicago Press.
- Travis, John  
2003 Interview with Michael Goldblatt, Director, Defense Sciences Office, DARPA.  
Biosecurity, and Bioterrorism: Biodefense Strategy, Practice, and Science.  
Mary Ann Liebert, Inc. Vol. 1(3): 155-9..
- US Army Budget Info  
<http://www.whitehouse.gov/omb/budget/fy2010/assets/summary.pdf>
- Virilio, Paul  
1975 Bunker Archéology. New York: Princeton Architectural Press.  
1977 Speed and Politics. Los Angeles: Semiotext(e).  
1984 War and Cinema. The Logistics of Perception. London: Verso Books.



# ENQUETE

## FREMTIDENS EFTERVIRKNINGER

MORTEN NIELSEN

Lumi er den 17-årige kvindelige forsanger i det japanske band Genki Rockets. Med sin engleagtige, silkebløde stemme og æteriske fremtræden tryllebinder hun et voksende publikum, der begejstret har taget hendes drømmende tekster om perlende regndråber, kølige briser og hvirvlende cirruskyer til sig. Lumi blev for alvor kendt af den bredere offentlighed i forbindelse med de stort anlagte Live Earth-koncerter i 2007, hvor hun introducerede Al Gore, USA's tidligere vicepræsident og forfatter til bogen *An Inconvenient Truth*, der dokumenterer verdens miljøkriser og hudfletter den manglende politiske vilje til at løse dem. Til koncerten var Lumi ikke selv til stede, men talte til publikum fra kæmpemæssige storskærme:

Hej, jeg hedder Lumi, og jeg er 17 år. Jeg er den første slags menneske, der er født i det ydre rum. Jorden er virkelig smuk herudefra. Men jeg har ikke været der endnu. Jeg har aldrig mærket vinden kærtegne mine kinder, regnen falde på mit ansigt, oplevet skyerne danse eller set en regnbue. Og jeg har aldrig mærket duften af en kølig brise ... Jeg drømmer altid om briser ...

Lumi er født i år 2037 og har endnu ikke besøgt jorden. Fra sit hjem i det ydre rum drømmer hun om at vende tilbage og opleve, hvad vi, der lever i en tid før hende, oplever – mærke vinden og dufte saltet fra en kølig brise.

Hvorvidt Lumi udelukkende eksisterer som en computeranimeret figur sat i scene for at minde os om det, vi er ved at miste, er her ikke væsentligt. Hendes fremtræden ved Live Earth-koncerterne var virkelig, om end virtuel, og hun formåede klart at formidle budskabet om, at der ikke nødvendigvis er noget godt i vente forude. Hendes sange og budskaber til publikum tydeliggjorde, at fremtiden ikke ligger foran os. I 2054 er jorden ikke længere et sted, hvor man mærker naturens rå skønhed. Lumi gjorde os klart, at vores fremtid er iboende nutiden, at den er i øjeblikkets vorden.

Tiden slynger sig omkring øjeblikket på utallige måder, og det er ikke på forhånd givet, at nutiden peger frem mod fremtiden, på baggrund af de erfaringer, vi bærer med os fra fortiden. Når det, der venter forude, er styrtet sammen, bliver øjeblikket her og nu til det, der følger fremtiden. Nutiden er, så at sige, fremtidens eftervirkning. Øjeblikke følger hinanden, når vi betragter tiden med urets logik, og vi er således dømt til altid at være forskudte i forhold til det, der vil komme. Men når fremtiden allerede er sket, trodser øjeblikket tidens gang – det svulmer op og lader fremtiden virke igennem sig. Fra storskærmen fortæller Lumi os, at nutiden er alt, der er tilbage, at der ikke er et bedre sted i vente. Men hun viser også, hvordan et fremtidigt øjeblik bliver det perspektiv, hvormed nutidens iboende muligheder betragtes bedst muligt. Dermed er håb ikke rettet mod det, der vil komme. Når nutiden er fremtidens eftervirkning, rettes håbefuldhed indad gennem øjeblikket snarere end frem mod det, der allerede er styrtet sammen.



# FREMTIDEN I SKRALDESPANDEN

Temporær perspektivisme blandt danske venstreradikale aktivister

STINE KRØIJER

Du kender det antageligvis, på beklageligvis.  
Lommen den er tom, men en pris den er en pris.  
Der er hverken råd til både og eller hverken eller.  
Du må lade dig nøje med at tære på de deller.

Men jeg si'r dig, min ven, jeg kender den  
orn'lig lille finte som kan gøre dig mæt igen.  
Og det er faktisk næsten ikk' forbudt.  
Men absolut Robin Hood.

Så tag med mig på rov, du skal sgu ikke være brødflov.  
Når maden er til de mange, når maden er til de få.  
De låser maden inde, men det skider vi da på.  
For i ly af mørke nætter, der er alle katte grå.

Så tag for dig af det grønne og det gode.  
Nogle gange skal man virkelig rode.  
Lad nu være med at være sart, vær parat siger ...  
Ta' containeren ved hornene, det er ikke så bizart!

Omkvæd:

Og i aften er der ingen fuckin' kød i mit køkken,  
vi ta'r på skattejagt i skraldet for at prøve lykken,  
og så der alt den mad sjollertkæderne har smidt væk,  
bønner, porrer og kartofler ryger ned i min sæk.

For i aften, der laver vi folkekøkken.  
Skatol og Sort stue vender Kødbyen ryggen og siger:  
Revolutionen er ikke kun en række tanker, men både  
den måde du spiser og den måde dit hjerte banker.

(Fra Skatol og Sort Stue: Vender Kødbyen ryggen)

Skatol og Sort Stues sang, „Vender Købbyen ryggen“, kan ses som ét blandt mange andre musiske bud på, hvordan venstreradikale aktivister i Danmark kan integrere antikapitalistisk politik i alle aspekter af deres dagligliv. Sangen, som blev lanceret af de to københavnske bands ved en fest i Ungdomshuset i 2009, omhandler, hvordan aktivister bør undgå kød, skaffe sig mad ved at skralde fra supermarkeders affaldscontainere og arrangere folkekøkkener samt undslå sig loven og den private ejendomsret til blandt andet affald. Her vil jeg, med afsæt i et såkaldt containerraid, beskrive skraldning som politisk og tidsligt fænomen.

Venstreradikal er en paraplybetegnelse, som bruges til at betegne personer, der er ideologisk påvirkede af anarkisme, autonom marxisme og revolutionær socialisme. I Danmark brugte man tidligere ofte betegnelsen autonome om dette netværk af mestendels unge aktivister, som tæller nogle få tusind i København. Det eksakte tal er dog vanskeligt at opgøre, da miljøet i høj grad er netværks- og begivenhedsorganiseret. Venstreradikale aktivister, som er den betegnelse, man i miljøet bruger om sig selv, regnes også samlet set som den mest radikale tendens i den globale retfærdighedsbevægelse, der opstod i kølvandet på protesterne mod WTO i Seattle i 1999 (Graeber 2002; Katsiaficas 2004; Maeckelbergh 2009)

For snart fem år siden forsøgte en bekendt, der havde været med til at starte aktivistnetværket Globale Rødder, at gøre mig forskellen mellem venstreradikale aktivister og den traditionelle marxistiske venstrefløj i Europa begribeligt. Det gjorde han ved at sammenlignede førstnævntes syn på fremtiden med islams billedforbud. „Ved at undgå at male billeder af fremtiden vil vi undgå den afgudsdyrkelse og sekterisme, som kendetegner det marxistiske venstre, og som uvægerligt følger af at definere sit endepunkt“, forklarede han mig i en studiecirkel, hvor vi læste Michael Hardt og Antonio Negris bog *Empire* (2000), som giver sit bud på et nyt globalt regime uden tidslige grænser. Min bekendte mente, at fremtiden bør vedblive med at være et åbent spørgsmål uden påhæftede utopier. Dette syn på fremtiden som ubestemmelig skal uden tvivl ses i lyset af, at de fleste aktivister, jeg har mødt, har vanskeligt ved at forestille sig et alternativ til den globale kapitalisme. Om end de fleste aktivister definerer sig som antikapitalister, bliver kapitalismen således alligevel opfattet som altomfattende og uden grænser: Den har intet udenfor eller efter og dermed intet arkimedisk punkt, hvorfra den kan forstås eller angribes i sin totalitet.

Vores samtale blev afsæt for et ph.d.-projekt om de former, det politiske antager blandt venstreradikale aktivister, med særligt fokus på relationen mellem form og fremtid. Hvor strategien i revolutionære marxistiske bevægelser traditionelt har bygget på en lineær akkumulation af revolutionær kraft og mobilisering af masserne, indtil de ventende arbejdere og soldater endelig kunne „storme Vinterpaladset“, er venstreradikale aktivister optaget af midlertidige opstande

og direkte aktioner, men også af politisering af hverdagslivet såsom spisevaner og boformer, DIY<sup>1</sup> og skraldning samt sociale omgangsformer. Jeg har fulgt det danske aktivistmiljø i København fra Ungdomshusets rydning i 2007 frem til Klimatopmødet i 2009 og forsøgt at se på tværs af både spektakulære offentlige protester, dagligliv og politisk organisation. Nærværende artikel vil belyse fænomenet skraldning, altså indsamling af mad i supermarkedernes affaldscontainere, hvilket er blevet et kendt og udbredt forehavende i aktivistkredse.

## Fremtiden

Spørgsmålet om forholdet til fremtiden har optaget flere antropologer, der har beskæftiget sig med den globale retfærdighedsbevægelse (Juris 2008; Maeckelbergh 2009; Graeber 2002, 2009), hvoraf venstreradikale aktivister kan ses som den mest radikale tendens. Den hollandske antropolog Marianne Maeckelbergh har beskæftiget sig mest systematisk med spørgsmålet om fremtiden i bogen *The Will of the Many: How the Alterglobalisation Movement is Changing the Face of Democracy* fra 2009. Her udforsker hun møder og beslutningsprocesser i forbindelse med Det Europæiske Sociale Forum<sup>2</sup> i London i 2004 og planlægningen af protesterne i forbindelse med G8-topmødet i Skotland i 2005. Hun beskriver bevægelsens forhold til fremtiden som præfigurativ:

I min erfaring som aktivist har det at praktisere præfiguration betydet altid at prøve at lade de processer, vi bruger til at opnå vore aktuelle mål, inkorporere vore endelige mål, så der ikke er noget skel mellem, hvorledes vi kæmper, og hvad vi kæmper for, i det mindste ikke, hvor det drejer sig om de ultimative mål for et radikalt anderledes samfund. Således betyder det at praktisere præfigurativ politik at fjerne den midlertidige skellen mellem den aktuelle kamp og et mål i fremtiden. I stedet bliver kampen og målet, virkeligheden og idealet et i nutiden (op.cit.66-7).

Aktivismen som præfiguration indebærer i følge Maeckelbergh en sammen-smeltning af mål og midler, hvilket også afstedkommer et kollaps af, hvad vi konventionelt tænker på som nutiden og fremtiden. Hun argumenter for, at aktivisternes måde at afholde møder og tage beslutninger på ved konsensus legemliggør det ultimative mål om et fremtidigt horisontalt demokrati. Imidlertid fastholder hun forestillingen om, at den præfigurative praksis skal ses i lyset af en underliggende proces, forstået som „en praksis, en flydende handling, en fortsat aktivitet“ (op.cit.21), og dermed opretholdes en forestilling om kronologisk tid samt en de facto-distinktion mellem nutid og fremtid. Maeckelberghs begrebsliggørelse af præfiguration fremhæver altså kontinuitet, ligesom de fleste andre

antropologiske analyser af tidslige fænomener, og repræsenterer tidens ontologi som flow og proces (Hodges 2008:400-3; Robbins 2007:6). Ifølge Maeckelbergh er de præfigurative begivenheder stadig orienterede mod et ultimativt mål – et fremtidigt globalt demokratisk system – og bliver dermed skridt på vejen mod målet. I denne optik beskriver begrebet præfiguration med andre ord en progressiv realisering af fremtidige muligheder med afsæt i en forståelse af tid, som en underliggende lineær proces.

På baggrund af en beskrivelse af min deltagelse i en skraldetur med to aktivister i København vil jeg her forsøge at beskrive skraldning som en begivenhed, en figuration, der på samme tid er nutid og fremtid. Med begrebet figuration deler jeg Maeckelberghs interesse for politiske former, men bruger begrebet til at betegne den måde, hvorpå en ubestemmelig fremtid midlertidigt opnår bestemt form. Frem for at anskue formen som resultat af et fremtidigt punkt eller mål forsøger jeg at vise, hvordan formen frembringer tid. Herigennem vil jeg belyse aktivisternes forståelse af tid som diskontinuerlig og af politik som en praksis uden veldefineret endepunkt. Gennem en analyse af kroppen som politikens sted vil jeg således udsætte modstillingen mellem nutid og fremtid for en etnografisk informeret kritik. I forsøget på at gentænke relationen mellem nutid og fremtid vil jeg forskyde Viveiros de Castros teoretisering af multinaturalisme og perspektivisme blandt arawetéindianerne i Amazonas (1992, 1998, 2004) til en europæisk aktivistkontekst for at pege på den temporære perspektivisme, der ofte opstår under direkte aktioner såsom skraldning.

## I skraldespanden

Jeg mødes med en gruppe på syv personer lidt efter klokken 21. Ikke nogle, jeg kender godt, bortset fra Naya, som jeg har mødt i forbindelse med planlægningen af protesterne ved klimatopmødet i København. Hun er 27 år gammel, en dedikeret tyv, skralder og veganer, der har boet det meste af sit liv på Christiania. Det er koldt, og jeg er nervøs og fyldt af forudannelser. Jeg har fået lov til at deltage i en skraldetur for at finde mad i supermarkedernes containere. Maden skal serveres som et gratis måltid ved den næste dags internationale møde for klimaaktivister. Naya har sagt, at det er i orden, at jeg deltager, så længe jeg ikke nævner navne eller præcist, hvor vi har været. Jeg har fået besked på at medbringe en lomme-lygte, helst en pandelampe, og plastichandsker, hvis jeg ikke har lyst til at røre ved affaldet.

Planen er at dele os op i mindre grupper for ikke at tiltrække os unødigt opmærksomhed. Jeg cykler med Naya og en anden pige til et supermarked på Frederiksberg, en mere velstillet og konservativ kommune i København.

Supermarkedet ligger ved en større udfaldsvej fra den indre by, men på denne tid af aftenen er der kun enkelte biler, som suser forbi på gaden udenfor. Mit hoved er fuld af spørgsmål, men jeg er usikker på, om vi kan tale sammen. „De plejer at smide gode ting ud,“ siger Naya, „og containeren kan ikke låses.“ Jeg spørger, hvorvidt det er ulovligt at skralde. „Ikke rigtigt,“ forklarer hun, „når det er smidt ud, er det jo ikke rigtig deres ejendom. Medmindre containeren er låst, selvfølgelig.“ „Kan vi tale sammen, eller er det bedst ikke at blive opdaget?“ spørger jeg. „Det er nok bedst at hviske,“ siger den karseklippede pige, som også fortæller mig, at hun hedder Anja og normalt er aktiv i en feministisk gruppe.

Vi ankommer. Vi parkerer vores cykler rundt om hjørnet fra supermarkedet og går ind i en smal smøge. Efter cirka 20 meter folder smøgen sig ud i en baggård, og det slår mig, at lyset stadig er tændt i flere lejligheder med udsyn til supermarkedets bagindgang. Heldigvis er det for koldt på denne tid af aftenen til, at folk opholder sig i gården i længere tid ad gangen. Jeg kan se, at Anja og Naya har været her tidligere, på den måde, de går direkte hen til en stor blå container på. Anja trækker sine handsker på, hæver sig op på containerens kant og springer i. „Du er velkommen til at blive her,“ hvisker Naya. Mit ansigt må have afsløret, at jeg ikke er helt tilpas ved situationen. Jeg bliver ved med at forestille mig, hvordan mine fødder synker ned i daggammelt hakket oksekød. Følelsen af, at dette er imod alt, hvad jeg har lært, trænger sig på, men alligevel følger jeg efter Naya ned i containeren.

Jeg er på stabil grund. En sød, indelukket lugt af fordærv rammer mig, og jeg forsøger at slå min lugtesans fra. Et mindre bjerg af grøntsager er synligt i den fjerneste ende af containeren, men derudover er det meste affald pakket i grå affaldssække. „Hvordan ved I, hvad I skal tage?“ spørger jeg. „Det er egentlig ikke så vanskeligt. Kig på brødet og grøntsagerne, hvis de ikke er synligt rådne eller mugne, kan du spise det. Vi rører ikke kødet eller mælkeprodukterne, men det er jo, fordi vi er veganere. Jeg vil ikke anbefale dig at tage kød med hjem, men det er ikke svært at finde ud af, om mælken er for gammel. Det er bare ligesom i køleskabet derhjemme,“ siger Naya. Anja bryder ind og siger studst: „Den bedste måde at finde ud af, hvad der kan spises, er ved at lugte til det.“ Efter en stund finder vi ind i en fælles rytme – de graver, og jeg holder en grøn mælkekasse, som vi kan bære maden hjem i, mens jeg omhyggeligt undgår at røre ved de mørke aflejringer af slam på containerens sider.

I en tid synker de ind i deres egen lille verden, og den eneste lyd, der høres, er plastik, der rives fra hinanden. De er systematiske og helt opslugte af deres forehavende: Hver eneste affaldssæk endevendes, og de små bunker af affald gennemgås med en trænet håndbevægelse. Jeg prøver på at deltage, men bliver ved med at stoppe op for at lytte efter lyde udefra. Ingen forstyrres os. Naya graver

adskillige poser pasta frem fra bunden af containeren, Anja ler og holder dem frem mod mig. „Jeg er overrasket over, hvor meget mad der smides ud,“ siger jeg. „Ja,“ svarer Anja i en venligere tone, „vi har været heldige i dag. Der er tit en masse god mad om lørdagen. Der er ikke noget galt med det. Det er faktisk ret ulækkert, at de foretrækker at smide det ud frem for at give det til nogen, der har behov for det.“ Hun trækker vejret og fortsætter, „men det er sjovt at vide, at du kan leve af ting, som andre mennesker har smidt ud.“ Jeg begynder også at grave og bliver snart grebet af en fornemmelse af, at dette faktisk gør en forskel.

Jeg har mistet min tidsfornemmelse, men efter hvad der synes at være 15 eller 20 minutter, forlader vi containeren igen. Hurtigt sætter vi kasserne op i Nayas cykelvogn og smider nogle affaldssække tilbage i containeren. Nayas cykel er fyldt med tomater, peberfrugter, squash, løg, æbler og andet frugt og grønt. Vi har også fundet pasta, to flasker soja, te, kiks og chips. „Vi var heldige med teen,“ siger Naya, „det finder man sjældent.“ Det må være mit begynderheld,“ siger jeg med et smil, lettet over, at ingen opdagede os undervejs. „Hvad gør I, hvis der kommer nogen?“ spørger jeg. Naya forklarer omhyggeligt: „De fleste er ligeglade. Vi rydder op efter os. Nogle gange går jeg, hvis folk bliver sure, og så kommer jeg bare tilbage senere. Det er dårlig stil at efterlade et rod, for så sætter de bare flere hængelåse på containerne. Men jeg har også engang diskuteret med en mand, der var ude at gå med sin hund. Han syntes, at vi skulle få os et arbejde. Jeg prøvede at forklare ham, at det er langt ude at smide mad væk, for eksempel en hel kasse æbler, bare fordi der er en brun plet på et af dem.“

Stilheden indfinder sig igen. Det er koldt. Anja og Naya deles om et par vanter, mens vi cykler tilbage til køkkenet med vores høst. De to øvrige grupper er ikke vendt tilbage endnu. „Vi bliver nødt til at købe sojamælk og olie i morgen, medmindre de andre har fundet noget. Hvis de kommer i det hele taget,“ siger Anja med en træt stemme. „Nå, men vi kan i hvert fald lave en salat af grøntsagerne og en linseret.“ Vi er alle tre ret udmattede, men vasker og tørrer omhyggeligt alle grøntsagerne, mens vi drikker te i det store industrikøkken. De er ikke særlig villige til at tale om vores tur, selv om jeg prøver at få dem til at forklare, hvorfor det giver mening at lægge kræfter i skraldning, når der stadig er så meget at gøre i forhold til at organisere protesterne under klimatopmødet i december. Jeg får forskellige forklaringer. Naya siger, at skraldning er lige så vigtigt som de store protester, og at det giver hende „en fornemmelse af at kunne gøre noget“. Anja lader mig også forstå, at det er sådan, man gør ved internationale møder, hvor der sjældent er penge til at betale for maden.

Den næste dag bliver vores fund serveret som lækre veganske retter. Store portioner af marinerede peberfrugter, kogte linser med grøntsager og ris uddeles fra en serveringsluke til en lang kø af deltagere i mødet. Ved siden af stablen af

tallerkner og bestik står en lille plastikkop til donationer, men donationerne er magre, og organisatorerne ender med at betale en stor del af udgifterne til mødet af egen lomme.

## Moralsk fordærv

Hver aften fylder danske supermarkeder deres affaldscontainere med mad, og hver nat dukker et stigende antal unge aktivister op for at indsamle maden. Maden, der på den ene side opfattes som et spildprodukt, er på den anden side også et uudnyttet overskud fra det kapitalistiske samfund. Aktivisternes opfattelse af fødevarerne er med andre ord under indflydelse af madens tilblivnings- og forarbejdningsproces og, som jeg skal diskutere i det følgende, udgør et omdrejningspunkt for en særlig måde at være politisk på.

At koge mad er ifølge Lévi-Strauss det, der adskiller mennesker fra dyr, og en skellen mellem det rå, det kogte og det rådnede er gældende for alle mennesker (Lévi-Strauss 2008). I en analyse af en gruppe punkeres spisevaner i USA viser Dylan Clark, at Lévi-Strauss' kulinariske trekant er god at tænke med, hvis man vil forstå gruppens forhold til mad og skrald:

Mange punkere forbinder 'civiliserings'processen med produktionen og transformationen af fødevarer med menneskets domination af naturen og med hvide mænds førende overhøjhed. Punkere mener, at industriel mad fylder en persons krop med kapitalismes normer, rationale og moralske forurening (Clark 2004:19).

Aktivister i Danmark mener ligesom Clarks informanter, at det industrialiserede landbrug og husdyrhold og den stigende forarbejdning af fødevarer indebærer øget miljø- og klimabelastning, blandt andet som følge af mere transport, ødelæggelse af lokale økosystemer og overdreven brug af kemiske stoffer. Desuden er de miserable forhold for dyr, som reduceres til en del af produktionsapparatet, afskyvækkende. Som følge heraf foretrækker mange aktivister det „rå“, det vil sige fødevarer, der er økologiske og hjemmedyrkede, mens de tager afstand fra mad, der forekommer ekstraordinært forarbejdet eller „kogt“ (jf. Skrædderdal 2006). Ydermere forbindes forarbejdet mad, sammen med kød og i nogle tilfælde mælkeprodukter, med forurening af kroppen, som Clark også fremhæver ovenfor. I lyset af at kapitalismen gennemstrømmer alt, indoptager man så at sige alt det dårlige, som kapitalismen er gjort af, gennem den forarbejdede mad. Man bliver ét med kapitalismen og henfalder i det, aktivisterne kalder død tid, hvilket jeg skal vende tilbage til.

Skraldning og tyveri udgør imidlertid to interessante undtagelser fra tendensen til at afskrive det kogte. Clark argumenter, at når de forarbejdede madvarer pas-



serer gennem skraldespanden, bliver de „renset“: Når man skralder, tager man gerne uøkologiske, højtforarbejdede samt usunde varer som for eksempel chips og slik. Ved at blive stjålet eller skraldet bliver „kogt“ mad transformeret til lov-løs og „rådden“ mad (Clark 2004: 27) og dermed til noget attraktivt og spiseligt. Aktivisterne sætter med andre ord en ære i at foretrække mad, som resten af samfundet betragter som uhygiejnisk og råddent.

For de fleste danskere opfattes det at samle affald i skraldespande og containere ikke bare som uhygiejnisk og frastødende, men også som nedadgående social mobilitet.<sup>3</sup> I Skandinavien har middelklassen defineret sig gennem regler for renlighed, og skidt er kommet til at stå for moralsk uorden og underklasse (Frykman & Löfgren 1987:164; jf. Douglas 1966:163). Stank af råd er siden den sidste del af 1800-tallet blevet forbundet med sygdom og moralsk fordærv, hvilket førte til forsøg på at ordne, rydde og kontrollere byens rum (Schmidt 1986:43-4). Selv om aktivister på skraldetur som hovedregel undgår at komme i konflikt med tilfældige forbigående samt politi og ansatte i supermarkederne, indebærer det at skralde alligevel et sammenstød mellem forskellige opfattelser og værdier. Mine to guider i skraldespanden gjorde ikke blot en dyd ud af at tømme containeren for spiselige fødevarer, men også af at afvise omverdenens antagelser om det at skralde. De gjorde sig umage for at mane mine tvivlende spørgsmål vedrørende ejerskab og lovlighed i jorden, men var også ganske bevidste om, at jeg skulle overvinde min angst for at blive betragtet som uren, hvis vi var blevet opdaget undervejs.

Skraldning er ikke begrænset til mad. Også tøj, byggematerialer, møbler og elektronisk udstyr kan indsamles gratis, hvis man er lidt opfindsom. Som Anja forklarede under vores natlige skraldetur, er det en særlig og stærk oplevelse at kunne leve af de ting, som andre smider ud. Dette, mener jeg, skal forstås i lyset af, at kapitalismens absurditet så at sige materialiseres i begivenheden, samtidig med at situationen afføder en konkret erfaring af selvstændighed og autonomi.<sup>4</sup> Ved at aftage en del af samfundets bortkastede overflod erfarer aktivisterne, at de er i stand til at frigøre en del af deres liv fra det kapitalistiske marked. Men aktivister klager også over, at de i stigende grad kommer tomhændede hjem, fordi skraldning er blevet populært i bredere kredse, og fordi supermarkederne er begyndt at bevogte eller låse deres affald inde. I aktivisternes forsøg på at genbruge andres affald går spørgsmålet om hygiejne, moral og politik derfor hånd i hånd.

At skralde indbefatter et rituel brud, der på mange måder er at sammenligne med det brud, der kan opstå på gaden under en konfrontation med politiet. Skraldning er forstået som en direkte aktion, der indebærer at handle direkte på et erfaret problem, samtidig med at handlingen skal rumme en løsning på pro-



blemet (Graeber 2009:204-5). Aktivister afviser med andre ord, at skraldning skulle være moralsk forkert, men ser det derimod som en løsning på et abstrakt og relativt uhåndgribeligt problem. Selv om de fleste er klar over, at skraldning ikke i sig selv løser samfundets overproduktion og -forbrug, ligesom det at klippe et hegn ned omkring et asylcenter ikke i sig selv løser racismeproblematikken i Danmark,<sup>5</sup> har denne type direkte aktioner den særlige magi, at de skaber krav om mere af det samme (jf. Taussig 2006).

Når det kommer til at skralde, er det en minoritet, der sætter standarden for andre aktivister. I København har jeg fundet, at det særligt er unge engagerede i klimaspørgsmål og miljø, der med jævne mellemrum svinger forbi en container på deres cykler, for eksempel når de alene eller i grupper er på vej hjem fra en tur i byen, eller når de vil overraske kammerater ved et møde med friske kager fra bagerens skraldespand. Som Skatol og Sort Stue også omtaler i deres sang, deles mad indsamlet på denne måde som regel generøst, blandt andet i forbindelse med de hyppige folkekøkkener, der organiseres hver uge forskellige steder i byen, for eksempel i Ungdomshuset, Folkets Hus eller i et af de mange aktivistkollektiver. I folkekøkkenerne, ved internationale planlægningsmøder og i teltlejrene i forbindelse med de store, tilbagevendende topmødeprotester betaler man ikke for måltiderne, men forventes at give et mindre beløb, en donation, hvis man er i stand til det. Maden, hvad enten den er stjålet eller skraldet, er ofte akkompagneret af en god historie om jagtlykke og en længere samtale om fangstens kvalitet. Blandt aktivister forbindes skraldning således med lighed i lyset af det faktum, at alle har lige adgang til ressourcerne og har mulighed for at deltage i et fælles måltid, uafhængigt af deres økonomiske formåen.

Mange unge aktivister har som sagt prøvet at skralde, men det er kun et fåtal, der samler alt eller det meste af deres mad i skraldespandene uden for supermarkeder, helseforretninger, bagerier og restauranter. Om end det er de færreste, der ikke ser mad som omdrejningspunkt for politik, er det ikke alle venstreradikale aktivister, som skralder eller endsige finder det politisk hensigtsmæssigt. At man bør dyrke sine grøntsager selv eller støtte små økologiske landmænd, også selv om det indebærer pengemæssige transaktioner, er et hyppigt fremført argument mod skraldning og det at „leve som gribbe“ på resterne fra det kapitalistiske samfund. Forskellige forsøg på at opbygge alternativer ved at flytte på landet (jf. Skrædderdal 2006) eller engagere sig i byhaver (jf. Pedersen 2010; Reynolds 2009) for at dyrke sine grøntager selv eller opstarte kooperative forretninger og indkøbscentraler opfattes af en del aktivister som bedre måder at „begynde at skabe det samfund, vi sigter imod“.<sup>6</sup>

Flere antropologer har beskrevet både skraldning og valget om at blive veganer som del af en subkulturel livsstil (Fiddles 1997; Krogstad 1986; Clark 2004;

jf. Hebdige 2006). Selv om der ikke er tvivl om, at skraldning kan forstås som en bohemeagtig måde at afskrive sig middelklassens normer og værdier på, peger projektet efter min mening på andet og mere end oppositionel subkulturel identitetsdannelse og social kritik gennem „afskyvækkende“ opførsel, musiksmag, sprog og tøjstil. Skraldere forsøger for det første ikke at påkalde sig nogen særlig opmærksomhed fra det omkringliggende samfund. Det er efter min mening i langt højere grad at sammenligne med hemmelig rituel praksis. For det andet kan aktivisternes afholdenhed, antropomorfisme og forkærlighed for det „rå“ og det „rådne“ med god ret siges at være den eneste logiske måde at drive politik på i en situation, hvor fremtiden opfattes som afkoblet fra nutiden, og hvor kapitalismens altomfattende karakter betyder, at politisk handling nødvendigvis er immanent og dermed en iboende bestanddel af det system, man ønsker at forandre.

For at klargøre dette punkt kan vi tænke med Judith Butlers adskillelse mellem „illocutionary“ og „perlocutionary“ talehandlinger, der er baseret på filologen J.L. Austins teori om speech acts. Perlocutionary talehandlinger er kendetegnet ved, at de igangsætter en række konsekvenser, men talehandlingen og konsekvenserne er tidsligt adskilte. Illocutionary talehandlinger indebærer derimod, at det sagte er en handling i sig selv, hvorved handlingen og effekten er samtidig (Butler 1997:17). Dette peger efter min mening på noget afgørende ved venstre-radikal politik: Hvad vi konventionelt forstår som form og indhold, er uadskillelige, og effekten bør finde sted uden tidsforskydning. Ifølge mine informanter kendetegnes en vellykket aktion som „effektiv“, hvilket dels peger på, at en handling på et problem bør indeholde problemets løsning, og dels på, at performances ikke bare er repræsentationer af virkeligheden, men ting i sig selv. Ligesom talehandlinger skal direkte aktioner først og fremmest bedømmes på deres vellykkethed og dermed den effekt, de fremkalder. De fremføres kort sagt ikke for at have en mening, men for at have en effekt (Strathern 2004:80-1; jf. Kapferer 2005; Hobart 1986).

Den særlige æstetik, som også kan siges at være involveret i skraldning, handler mindre om skønhed og mere om formens evne til at overbevise og fremkalde effekter (jf. Strathern 2004:10; Riles 1998). Hvad vi normalt forbinder med politiske intentioner og indhold, er altså iboende og fremkaldes af en vellykket form. Skraldning, og andre direkte aktioner har meget tilfælles med sådanne handlingsudførende ytringer. Her har jeg valgt at bruge betegnelsen *figuration*, der peger på to forhold: for det første, at politiske intentioner er formgivne, hvilket indebærer, at tid fremkaldes af en passende form. For det andet er *figurationer* simultant fremtid og nutid frem for at foregribe og varsle en kommende fremtid, som ideen om *præfiguration* indebærer. I supermarkedets container er autonomi altså et momentant fænomen, der kun indfanges i den flygtige performance.

I det følgende skal vi se nærmere på, hvordan en passende form kan fremkalde tid. I den forbindelse er kroppen og kropslige teknikker afgørende.

## Kroppen i død og aktiv tid

Gennem flere år har den kritiske teori gjort en indsats for at afskrive kroppen som substans, og man har i den forbindelse sat spørgsmålstejn ved ideen om kroppen som selvidentisk, stabil og uafhængig. Dette har ifølge antropolog Elisabeth Povinelli ført til en evakuering af kroppen som substans (jf. Wolputte 2004:251; Povinelli 2011). Povinelli stiller spørgsmålet om, hvordan man kan vende tilbage til et studie af kroppens substans og materialitet uden at behandle denne som stabil eller som den grundlæggende referenceramme for menneskets væren. Jeg skal ikke foregive at have et svar på spørgsmålet her, men blot pege på spørgsmålets relevans i forhold til venstreradikal politik, der – som jeg vil udfolde her – både tager kroppen som sin form og sit objekt.

Min etnografi fra en københavnsk skraldecontainer får noget til at træde frem, som ikke blot omhandler en kritik af den bestående samfundsorden, men derimod også kroppen som politikens form og genstand. I lyset af ovenstående tilnærmelse til en venstreradikal forståelse af politik kan vi definere politik som en medieret manifestation af intentionalitet. I en venstreradikal optik har alle livets relationer og handlinger politisk potentiale. Det politiske er ikke en eksternt sfære i forhold til person og krop, men er, som Skatol og Sort Stue synger, „den måde du spiser, og den måde dit hjerte banker“. Det kræver imidlertid både vedholdenhed og stædighed at ville forandre verden indefra ved at bo, spise, elske, arbejde og omgås andre på en særlig måde. Politik (og revolution) er kort sagt indlejret i de sociale relationer, kroppen er gjort af. Det du spiser, og hvordan det bringes til veje, gør dig politisk (eller apolitisk) på en særlig måde.

Skraldning kræver en særlig kropslig teknik og dermed, at man bebor sin krop på en særlig måde (jf. Mauss 1992 [1934]). Mauss beskriver i sin historiske artikel, hvordan mennesker i forskellige samfund lærer at bruge deres kroppe på væsensforskellige måder (op.cit.455). Han peger på, hvordan simple handlinger som at gå, spise, svømme eller marchere markerer forskelle, og han argumenterer dermed for, at beherskelse af særlige kropslige teknikker skaber et bestemt socialt tilhørsforhold. Kropslige handlinger har, som Mauss en smule kryptisk formulerer det, både moralske, rituelle og kosmologiske effekter (op.cit.460). Ifølge Mauss tillæres disse kropsteknikker dels gennem imitation af andres handlinger, og dels ved at mere erfarne personer korrigerer de unges eller uerfarnes kropsholdninger og fremgangsmåder (op.cit.458-9). Mauss' idé om kropslige teknikker er relevant i denne sammenhæng, da skraldning også læres ved erfa-

ringsoverførsel og kopiering af mere erfarne skraldere. I de seneste år er der skudt flere hjemmesider frem, hvor man kan komme i kontakt med andre skraldere, udveksle erfaringer og finde nogen at skralde sammen med. De få normer, som kan udtrækkes fra casen ovenfor, er, at man ikke bør tiltrække sig opmærksomhed eller efterlade et rod, ligesom der er visse produkter – kød og mælk – som man ikke bør røre, og endelig bør man ikke tage mere, end man selv har tid til at bruge eller forære væk. Men bortset fra lidt generel etikette og et par tommelfingerregler, som kan sammenfattes i det, der beskrives som „god stil“, så er det vanskeligt at læse sig til skraldningens kunst. De fleste aktivister synes, at det er bedst at skralde flere sammen, og det er netop derigennem, at både formen og de tilhørende normer tillæres.

Skraldning er altså en måde at udstanse en særlig politisk substans på, der kommer til udtryk i en midlertidig kropslig erfaring af autonomi. Skraldning bringer, som Naya og Anja var inde på, en meget konkret og kropslig erfaring af kapitalismens absurditet, men også en fornemmelse af at kunne gøre noget ved det. Imidlertid kræver denne form for politik vedvarende arbejde – fremtiden skal konstant bygges i kroppen – og det er nærliggende at fejle. Aktivisterne beskriver sig ofte som udbrændte og modløse eller giver udtryk for en flad fornemmelse af at være slået og „ikke kunne gøre en forskel“. Dette er ikke blot en eksistentiel, men også en tidslig aporia.

Hvad jeg peger på her, er, at tiden har forskellige værensformer, der med afsæt i mine informanternes begreber kan karakteriseres som henholdsvis død og aktiv tid, som begge „hænger på“ kroppen (jf. Krøijer 2010). I død tid er aktivisterne afsondrede fra hinanden, opslugt eller gennemstrømmet af kapitalismen og dermed uadskillelige fra resten af befolkningen. De har kort sagt overgivet sig til forbrug og passivitet. De beskriver sig selv som udbrændte, overvældede af tristhed, depression eller paranoia. Død tid er mest ekstrem under isolationsfængsling, eller når man oplever sig selv som forfulgt og overvåget af politiet, men er også forbundet med den særlige kropslige erfaring af bare ikke at orke at gå til endnu et møde, deltage i endnu en demonstration, tænke over, hvad man spiser, eller når man bliver lidt for optaget af sin egen uddannelse.

Aktiv tid som skraldning eller en demonstration er derimod forbundet med fælles fysisk vigør. Man bliver aktivist, ikke så meget ved at abonnere på de rette holdninger som ved at blive engageret i fælles energisk handling. Blandt venstre-radikale aktivister kontrasteres dette med politiske grupper, der blot „taler om at gøre noget“. Den aktive tid opstår, når en lang periode med usynlighed afløses af pludselig aktivitet og en særlig synkronicitet, der er hyppig i direkte aktioner. Under vores skraldetur opstod et øjeblik aktiv tid, hvor containeren, og de særlige kropslige teknikker forbundet med skraldning udstansede os fra resten

af verden og middelklassens værdier om skrald. Skraldning drejer sig med andre ord ikke kun om mest muligt effektivt, at finde den spiselige mad, men også om den kropslige synkronicitet, der var til stede mellem Anja og Naya i containeren. Gennem deltagelse i den fælles ordløse rytme under skraldningen opstod der med andre ord et fælles kropsligt tilhørsforhold til en anden, aktiv tid.

Jeg har observeret en sådan udstanset synkronicitet i mange sammenhænge under mit feltarbejde, men den er typisk i situationer, hvor kroppe er sammenpressede eller indesluttede i snævre rum: Når man går i tætte, såkaldte sorte blokke, formationer under en demonstration, er klædt i det samme tøj og dermed uadskillelige fra hinanden. Når en demonstration bliver fysisk sammenpresset, som det ofte sker i sammenstød med politiet eller i forbindelse med hegn. Men også på spil, når aktivister bruger en åben sværm-taktik (der trækker på bisværmen som sin organisatoriske metafor), hvilket netop indebærer synkronicitet mellem spredte elementer. Aktivister oplever ofte i forbindelse med demonstrationer at „blive en kollektiv krop“ med et fælles åndedræt, og hvor en bevægelse i én del af folkemængden eller kroppen umiddelbart påvirker resten.

Synkronicitet kan endvidere opstå ved brug af lyd, for eksempel under en taktfast råben fra en folkemængde, eller når politiet anvender lydvåben såsom chokgranater og LRAD-kanoner (Long Range Acoustic Device), der henholdsvis skaber panik, desorientering og smerte.<sup>7</sup> Men som oftest hænger synkronicitet også i en demonstrations- eller aktionssammenhæng sammen tillærte kropsteknikker. Inden de fleste større aktioner, for eksempel blokader af politiske topmøder, arrangeres såkaldt aktionstræning. Under aktionstræningen instruerer erfarne aktivister for eksempel de mindre erfarne i, hvordan man udholder tåregas, hvordan man holder en kæde eller med en særlig løbeteknik kan trænge igennem en linje af kampklædte betjente. Alt dette indøves gennem praktiske øvelser, og dermed lærer deltagerne at finde en passende og effektiv form, hvor individerne ikke bare handler ordløst og parallelt, men bliver opslugt af en førpersonlig intensitet (jf. Massumi 1987:xvi).<sup>8</sup>

## Temporær perspektivisme

Svingningen mellem død og aktiv tid, som synkroniciteten og figurationen af kroppen indebærer, kan gribes med begrebet temporær perspektivisme, der bygger videre på Viveiros de Castros arbejde om kosmologi i Amazonas (Viveiros de Castro 1992, 1998, 2004). Her redefinerer han dikotomien mellem natur og kultur og kritiserer vestlig naturalisme, som ofte er en underliggende antagelse i antropologiske beskrivelser af ikke-vestlige kosmologier. Naturalisme er baseret på en formodning om eksistensen af én fælles natur og adskillige kulturer. På

baggrund af sit studie af den måde, mennesker, dyr og ånder ser hinanden på blandt arawetéindianerne i Brasilien, argumenterer Viveiros de Castro, at alle disse væsner har en fælles menneskelig eller antropomorf essens (eller med andre ord en fælles kultur), men at de viser sig i forskellige klædninger eller indpakninger, det vil sige i forskellige skin (natur). Derigennem erstatter Viveiros de Castro den vestlige multikulturalisme med multinaturalisme, hvilket indebærer åndelig enhed og kropslig diversitet. Resultatet er et kosmos med mange kropslige synspunkter. Eksistensen af en verden med flere synspunkter betyder ikke, at verden kan ses fra forskellige sider eller vinkler, men „at alle væsner ser verden på samme måde, hvad der ændres, er den verden, de ser“ (de Castro 1998:477).

En venstreradikals verdenssyn er naturligvis væsensforskellig fra det, man kan finde blandt indfødte folk i Amazonas, men min pointe er her, at den kropslige evne til at tage et bestemt synspunkt er analog. I begge tilfælde er det kroppen, som gør forskellen, idet dens transformation, eller rettere figuration, ændrer den verden, som ses. I bestemte situationer, som det særlige øjeblik af autonomi og generøsitet i supermarkedets container, opstår der kort sagt en anden kropslig væren i en midlertidig verden uden overforbrug og passivitet. I containeren er det konfrontationen mellem forskellige værdier, skraldespandens afsondrethed og den kropslige synkronicitet, der hjælper overgangen mellem forskellige kropslige perspektiver på vej. Ligesom de forskellige naturer, som shamaner og ånder kan iklæde sig, kan aktivisterne opnå forskellige tidslige perspektiver gennem en (midlertidig) kropslig andethed eller alteritet.

Hvis vi overfører Viveiros de Castros teoretisering af multinaturalisme og perspektivisme til vores tænkning om tid, må det være muligt at genoverveje modsætningsforholdet mellem nutid og fremtid, immanens og transcendens, som er indbygget i megen tænkning om social forandring og politik. Som tidligere nævnt er det ofte taget for givet, at tidens ontologi er lineær, flydende tid, altså en fælles astronomisk tid, som vi blot opfatter og oplever forskelligt (Hodges 2008; Gell 1992; Robbins 2001, 2007). Dette er som tidligere nævnt også tilfældet, hvis aktivisternes politiske praksis gribes med begrebet præfiguration. Min etnografi foreslår, at tid ikke er et flow fra fortiden til nutiden og mod fremtiden, men at adskillige tider er sameksisterende og simultane (jf. Foucault 1986:24-6; Tonkin 1992:72-5; Hodges 2008:409).<sup>9</sup> Den synkrone, oftest kollektive krop, som nogle gange opstår i forbindelse med skraldning og andre politiske aktioner, kan hverken betegnes som en fuldt ud immanent eller en perfekt transcendent kraft, men er så at sige vinkelret på spørgsmålet om nutid og fremtid. Det er gennem den behændige og vellykkede kropslige figuration, at det midlertidige perspektiv kommer til syne.

## Konklusion

Jeg har her berørt spørgsmålet om tid og fremtid i lyset af de former, venstre-radikal politik antager. Jeg har argumenteret for, at det temporære perspektiv, som opstod i supermarkedets container, samtidig var et tidsligt synspunkt, der konkret kom til udtryk som en midlertidig synkron andethed. Sammen med venstre-radikale aktivisters kropslige erfaring af henholdsvis aktiv og død tid peger det temporære kropslige perspektiv på muligheden for, at tiden kan have flere simultane værensformer. I nærværende kontekst flyder tiden med andre ord ikke fra fortiden over nutiden mod fremtiden, men løber gennem brud, eller konfrontationer, og differentieringer. Blandt venstre-radikale aktivister er det først og fremmest kroppen og den vellykkede performance, der virker som differentiator mellem aktiv og død tid. Politik er her indlejret i de sociale relationer, kroppen er gjort af, i maden, der spises, og den måde, maden fremskaffes og tilberedes på. Denne figuration af kroppen tillæres gennem imitation af andres og ved at blive opslugt af fælles handlen.

Set i dette lys synes det nødvendigt at genoverveje vores ideer om fremtiden. Hvad vi sædvanligvis tænker på som fremtiden, er hverken bundet til nutiden, og ej heller er fremtiden mulig at slutte sig til ud fra nutiden, sådan som Maeckelberghs begreb præfiguration antyder det. Frem for en intentionel ønsketid er fremtiden i skraldespanden en latent tilstand (jf. Grosz 2005:119; Miyazaki 2004:70), en aktiv tid, som fremkaldes af en vellykket kropslig performance.

## Noter

1. DIY står for Do It Yourself og handler i en aktivismekontekst om at være selvforsynende, for eksempel ved at kunne reparere sin cykel, strikke eller sy sit eget tøj, udgive sit eget tidsskrift, arrangere sin egen koncert osv. Igennem forskellige DIY-praksisser forsøger aktivisterne at frigøre aspekter af livet fra det kapitalistiske marked, undgå overdrevet forbrug og passivitet. Nogle aktivister foretrækker at kalde det Do-It-Together for derved at fremhæve den fælles hjælp og inspiration. I en europæisk og dansk kontekst blev begrebet først anvendt i midt-1990'erne (se Carlsson 2008; McKay 1998).
2. Det Europæiske Sociale Forum er en udløber af Verdens Sociale Forum, der blev etableret i 2001 i Porto Alegre, Brasilien. Fra Porto Alegre spredte ideen med sociale fora sig til hele verden. De sociale fora beskrives ofte som den visionære arm af alterglobaliseringsbevægelsen, idet formålet er at udvikle konkrete alternativer til kapitalismen under det fælles slogan „en anden verden er mulig“ (de Angelis 2006; de Soosa Santos 2006; Juris 2008; Leite & Corrêa 2007; Osterweil 2004; Sen 2004).
3. I Danmark lever en stor del aktivister under OECD's relative fattigdomsgrænse, der opgøres som halvdelen af medianindkomsten. Det vil sige, at man i 2009 regnes som fattig, hvis man som enlig har under 7500 kr. efter skat (Dagbladet Politiken 2009). Personer, der alene lever på SU, kan derfor betragtes som fattige. Skraldning kan i det lys ses som en løsning på et konkret fattigdomsproblem, hvilket Skatol og Sort Stue også refererer til i deres sang „Vender Købbyen ryggen“. Ligesom i USA kan venstre-radikale aktivister betegnes som tilhørende en



„nedadsøgende“ middelklasse (der gør op med borgerlige værdier) og en opadsøgende arbejderklasse (jf. Graeber 2009:249-53).

4. Autonomi er et af de vigtigste politiske idealer i miljøet sammen med lighed og respekt for forskellighed. Disse idealer er stort set sammenfaldende med, hvad der i antropologien er betegnet som *gatekeeping concepts* for Skandinavien (Gullestad 1992; Lien et al. 2001; Hojer et al. under udgivelse). I en aktivistisk kontekst er autonomi dog en kollektivform, ligesom aktivisterne mener, at deres praksisser omkring lighed, basisdemokrati og gensidig respekt er langt overlegne dem, som findes i resten af det danske samfund (Krøijer & Sjørlev under udgivelse).
5. Jeg refererer her til aktionen „Luk lejren“ ved Sandholmlejren i november 2008.
6. Valget synes delvist informeret af alder og økonomisk formåen. Unge aktivister synes at foretrække skraldning og et liv i byen, mens ældre aktivister, der måske har fået børn og fast arbejde, foretrækker at købe mad fra økologiske jordbrugere.
7. Disse lydvåben anvendes ikke af dansk politi, men har været anvendt henholdsvis af fransk politi under NATOs topmøde i Strasbourg (2009) og i Pittsburgh, USA, under G8/G20-topmødet i 2010.
8. I noterne til oversættelsen af *A Thousand Plateaus* (1987) udfolder Brian Massumi en de-leuziansk forståelse af affekt. Han argumenterer, at affekt ikke er en personlig følelse, men tæt forbundet med kropslig udveksling. Affekt betegner en „førpersonlig intensitet“, som er involveret i kroppens passage fra en tilstand til en anden (Massumi 1987:xvi).
9. I en kort artikel kaldet „Of Other Spaces“ beskriver Michel Foucault den nutidige epoke som de simultane rums epoke. Han taler om simultane rum (heterotopier) som virkelige steder, men også som modsteder og effektivt opførte utopier, der har den egenskab, at de står i relation til alle andre steder „på en sådan måde, at de betvivler, neutraliserer eller spejlvender de relationer, som de tilfældigvis betegner, spejler eller reflekterer“ (op.cit.24). Ifølge Foucault er det heterotopiske princip, at de modstiller flere steder i et enkelt virkeligt sted (eksemplet er persiske tæpper, som er reproduktioner af haver, og haver som det tæppe, hvorpå hele verden er opført). Endvidere er heterotopier forbundet med „tidslige snit“, det vil sige til heterokronicitet (op.cit.26), hvilket implicerer forskellige simultane måder at være i tid på.

Søgeord: skraldning, aktivisme, krop, tid, fremtid, Danmark

## Litteratur

- de Angelis, Massimo  
2006 The World Social Forum: Challenging Empires. Book Review. *Development* 49: 125-8.
- Butler, Judith  
1997 *Excitable Speech. A Politics of the Performance*. New York & London: Routledge.
- Carlsson, Chris  
2008 *Nowtopia: How Pirate Programmers, Outlaw Bicyclists, and Vacant-lot Gardeners are Inventing the Future Today*. Edinburgh: AK Press.
- de Castro, Eduardo Viveiros  
1998 Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(3):469-88.
- 2004 Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies. *Common Knowledge* 10(3):463-84.



- Clark, Dylan  
2004 The Raw and the Rotten: Punk Cuisine. *Ethnology* 43(1):19-31.
- Douglas, Mary  
1966 *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge & Kegan Paul PCL.
- Fiddes, Nick  
1997 *Declining Meat. Past, Present ... and Future Imperfect? I*: P. Caplan (ed.): *Food, Health and Identity*. London & New York: Routledge.
- Foucault, Michel  
1986 Of Other Spaces. *Diacritics* 16:22-37.
- Frykman, Jonas & Orvar Löfgren  
2008 [1979] *Culture Builders: A Historical Anthropology of Middle-Class Life*. New Brunswick, New Jersey & London: Rutgers University Press.
- Gell, Alfred  
1992 *The Anthropology of Time: Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*. Oxford: Berg.
- Graeber, David  
2002 The New Anarchists. *New Left Review* 13:61-73.  
2009 *Direct Action: An Ethnography*. Edinburgh: AK Press.
- Grosz, Elisabeth.  
2005 *Time Travels: Feminism, Nature, Power*. Durham & London: Duke University Press.
- Gullestad, Marianne  
1992 *The Art of Social Relations: Essays on Culture, Social Action and Everyday Life in Modern Norway*. Oslo & New York: Scandinavian University Press.
- Hardt, Michael & Antonio Negri  
2000 *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hebdige, Dick  
2006 [1975] *The Meaning of Style. I*: T. Jefferson & S. Hall (eds.): *Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-war Britain*. Routledge: London & New York.
- Hodges, Matt  
2008 *Rethinking Time's Arrow: Bergson, Deleuze and the Anthropology of Time*. *Anthropological Theory* 8(4):399-429.
- Hojer, Maja, Stine Krøijer & Gry Skrædderdal  
2012 (under udg.) Introduction. I: *The Concern for Sociality in Denmark*. Særnummer af *Social Analysis*.
- Juris, Jeffrey S.  
2008 *Networking Futures: The Movement against Corporate Globalization*: London & Durham NC: Duke University Press.
- Kapferer, Bruce  
2005 *Sorcery and the Beautiful: A Discourse on the Aesthetic of Ritual. I*: A.B.K. Hobart (ed.): *Aesthetics in Performance: Formations of Symbolic Constructions and Experience*. Oxford: Berghahn Books.

- Katsiafikas, George  
2004 Seattle Was Not the Beginning. I: D.B. Rose & E. Yuen (eds.): *Confronting Capitalism: Dispatches from a Global Movement*. Brooklyn: Soft Skull Press.
- Krogstad, Anne  
1986 Punk Symbols on a Concrete Background: From External Provocation to Internal Moralism. *Tidsskrift for samfunnsforskning* 27:499-527.
- Krøijer, Stine  
2010 Figurations of the Future: On the Form and Temporality of Protests among Left Radical Activists in Europe. *Social Analysis* 54(3).
- Krøijer, Stine & Inger Sjørlev  
2012 (under udg.) Autonomy and the Spaciousness of the Social: The Concern for Sociality in the Conflict between Ungdomshuset and Faderhuset in Denmark. *Social Analysis*.
- Leite, José & José Corrèa  
2007 World Social Forum: Et globalt alternativ til nyliberalismen. København: Frydenlund.
- Lévi-Strauss, Claude  
1997 The Culinary Triangle. I: C. Counihan & P. van Esterik (eds.): *Food and Culture: A Reader*. London: Routledge.
- Lien, Marianne, Halvard Vike & Hilde Lidén  
2001 Likhetsens paradokser. Antropologiske undersøkelser i det moderne Norge. Oslo: Universitetsforlaget.
- Maeckelbergh, Marianne  
2009 The Will of the Many: How the Alterglobalization Movement is Changing the Face of Democracy. New York: Pluto Press.
- Massumi, Brian  
1987 Translators Note. I: G. Deleuze & F. Guattari (eds.): *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis & London: University of Minnesota Press.
- Mauss, Marcel  
1992 [1934] Techniques of the Body. I: J.C. & S. Kwinter (eds.): *Incorporations. Zone (Series) 6*. New York: Zone.
- McKay, George  
1998 DIY Culture: Party and Protest in Nineties Britain. London: Verso.
- Miyazaki, Hirokazu  
2004 The Method of Hope: Anthropology, Philosophy, and Fijian Knowledge. Stanford: Stanford University Press.
- Osterweil, Michel  
2004 The Dynamics of Open Space: A Cultural-political Approach to Reinventing the Political. *International Social Science Journal* 56(4):495-506.
- Pedersen, Lise R.  
2010 Poc a poc: Langsomhedens politik. Om en gruppe aktivisters kamp for en besat have i bydelen Gràcia, Barcelona. Kandidatspeciale. København: Institut for Antropologi.

- Povinelli, Elizabeth  
2011           The Economies of Abandonment. Durham & London: Duke University Press.
- Reynolds, Richard  
2009           On Guerrilla Gardening: A Handbook for Gardening without Boundaries.  
London: Bloomsbury Publishing.
- Riles, Annelise  
1998           Infinity within the Brackets. *American Ethnologist* 25(3):378-98.
- Robbins, Joel  
2001           Secrecy and the Sense of an Ending: Narrative, Time and Everyday  
Millenarianism in Papua New Guinea and in Christian Fundamentalism  
Comparative Studies. *Society and History* 43(3):525-51.  
2007           Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time, and the  
Anthropology of Christianity. *Current Anthropology* 48(1):5-37.
- Sen, Jai, Arturo Escobar, Anita Anand & Peter Waterman  
2004           The World Social Forum: Challenging Empires. Montevideo: Choike & Third  
World Institute.
- Skrædderdal, Gry  
2006           Fra jord til bord og tilbage: Om amerikanske homesteaders bestræbelser på at  
blive ét med naturen. Kandidatspeciale. København: Institut for Antropologi.
- de Soosa Santos, Boaventura  
2006           The Rise of the Global Left: The World Social Forum and Beyond. London: Zed  
Books.
- Strathern, Marilyn  
2004 [1991]   Partial Connections. Lanham: Rowman Altamira Press.
- Taussig, Michael  
2006           Viscerality, Faith, and Scepticism: Another Theory of Magic. I: M. Taussig: Walter  
Benjamin's Grave. Chicago: University of Chicago Press.
- Tonkin, Elizabeth  
1992           Narrating our Pasts: The Social Construction of Oral History. Cambridge:  
Cambridge University Press.
- van Wolputte, Steven  
2004           Hang on to Your Self: Of Bodies, Embodiment, and Selves. *Annual Review of  
Anthropology* 33:251-69.



# KØNNET BEVÆGELSE I TID OG RUM

Tradition, uddannelse og fremtid blandt albanske unge

RIKKE FREDERIKSEN

Jeg ankom til Burrel i det nordlige Albanien i sommeren 2007.<sup>1</sup> Skolebørnene havde på det tidspunkt lidt over en måned af deres sommerferie tilbage. Selv om den kraftigste hede var aftaget, var det stadig for varmt til at være ude i dagtimerne. Byen var derfor stort set mennesketom i løbet af dagen. Omkring klokken 18 vågnede den op, og indbyggere i alle aldre begav sig ud på små gåture i centrum. Under min første aften i Burrel inviterede min værtsbroder, Arbër, mig med ud i byen. Vi lagde ud med at gå langs hovedgaden. Den var fuld af mennesker, der gik frem og tilbage og stoppede op og hilste på venner og familie med et kindkys og hilsner, der nærmest forekom at være af en rituel art: „Hvordan går det? Er du træt? Keder du dig? Hvad har du lavet? Hvordan har din familie det?“ Disse spørgsmål syntes i højere grad at blive stillet for det sociale aspekt i at udveksle hilsner end for at få besvaret de spørgsmål, der blev stillet.

Langs hovedgaden i Burrel lå cafeer tæt placeret. Disse var ligeledes fulde af mennesker, primært mænd, der drak kaffe og raki<sup>2</sup> og røg cigaretter. På torvet i centrum var et forladt socialistisk Intouristhotel. Døre, vinduer og inventar var brændt ned under urolighederne i 1997,<sup>3</sup> men det massive betonskelet holdt endnu stand. Arbër og jeg gik over det lille torv foran rådhuset og ind i parken. Den var ligesom gaden fuld af mennesker – børn, der legede tæt på deres mødre eller søstre, ældre mænd, der spillede domino, og unge, der gik langsomt frem og tilbage. Således var der en kontinuerlig bevægelse i byens hjerte. Vi satte os på en café i parken og bestilte kaffe. Da der ikke var elektricitet, fik vi hver en sodavand i stedet. Ligesom i resten af landet var elektricitet en daglig mangelvare i Burrel. Gamle elledninger, hvor over 50 procent af elektriciteten gik til spilde, og elregninger, der ikke blev betalt, betød, at der ikke var tilstrækkelig energi i landet til vedvarende levering af elektricitet. Regeringen havde derfor indført daglige strømafbrydelser året rundt. Både elektricitetsforsyningen og den udendørs

temperatur bestemte et langt stykke hen ad vejen indbyggernes hverdagsaktiviteter, deriblandt deres bestillinger ved cafébesøg.

Efter at have drukket vores sodavand slentrede vi videre rundt i parken. Da lyden af generatorer forsvandt, en indikation for, at strømmen var tilbage, satte vi os på endnu en café og bestilte kaffe. Jeg lagde mærke til, at jeg på denne café var den eneste kvinde, ligesom jeg heller ikke havde set mange kvinder på de øvrige cafeer. Jeg kommenterede dette faktum over for Arbër. Han svarede, at pigerne gik andre steder hen. Lidt efter tilføjede han, at hvis jeg fik nogen problemer, underforstået med mænd på gaden, skulle jeg sige det til ham. „Du er en smuk pige. Hvis jeg ser en smuk pige på gaden, råber jeg også et eller andet efter hende,“ sagde han og grinede lidt forlegent.

## Kønsskille i det offentlige rum

Eksemplet ovenfor beskriver en tilbagevendende begivenhed på en albansk sommeraften. På albansk hedder denne aftenlige promenade *xhiro*.<sup>4</sup> Direkte oversat betyder det spadseretur eller vandring omkring. Lokale forklarede selv betydningen af *xhiro* som „at gå for sjov“ eller „at gå for ingenting“. En bevægelse i det offentlige rum, uden andet formål end selve aktiviteten i at gå.

Eksemplet giver på mange måder et typisk billede af en sommeraften i Burrel, men skiller sig dog ud på et område: Denne aften var jeg alene pige ude med en dreng. I Burrel færdes piger almindeligvis ikke alene sammen med drenge, medmindre der er tale om forlovede eller ægtepar. Min værtsbroder Arbër, blev da også siden, når vi tog af sted sammen i løbet af dagtimerne, spurgt, om vi var et par. Når jeg alligevel kunne tilbringe tid alene med Arbër, både den første aften og i dagtimerne resten af sommeren, var det højst sandsynlig, fordi jeg boede hos ham og blev anset for at være en del af hans familie. Arbër tog mig dog ikke med, når han var sammen med sine venner. Resten af sommeren tilbragte han således dagene med mig og gik ud med sine venner om aftenen. Mødte jeg Arbër på gaden, når han gik sammen med sine venner, hilste han altid eller fulgte mig hen til dem, jeg skulle mødes med, men præsenterede mig ikke for sine venner, og vi fulgtes aldrig med dem. Da jeg generelt mødte udbredt åbenhed, gæstfrihed og imødekommenhed i Burrel, undrede denne adskillelse mig i starten. Efter nogen tid begyndte jeg imidlertid at se en forbindelse mellem Arbërs distinktion af mig og sine venner og den generelle kønsdifferentiering, jeg observerede i det offentlige rum.

Da sommeren lakkede mod enden, aftog den aftenlige *xhiro*. Ferierende migranter rejste tilbage til værtslandet, studerende rejste til den by eller det land, de studerede i. Pigerne opholdt sig nu primært i det offentlige rum om morgenen

på vej til skole, i weekenden sammen med deres mødre på indkøb og til eller fra et privatkursus.<sup>5</sup> I modsætning hertil blev drengene ved med at hænge ud på gaden året rundt.

Da ferien sluttede, fik jeg min daglige gang på byens gymnasier. Selv om uddannelse af både piger og drenge bliver betragtet som centralt for deres fremtid, er der stor forskel på drengenes og pigernes mødefrekvens i skolen og deres deltagelse i den daglige undervisning.<sup>6</sup> I artiklen ser jeg nærmere på de kønsforskelle, jeg indledningsvis har skitseret, og undersøger, hvordan de på én gang er relateret til både traditionelle sociale normer og nyere ideer om uddannelse.

For at forstå det uddannelsesmæssige og sociale rum, de unge albanere bevæger sig i, vender artiklen først et kort blik mod landets nyere historie og den politiske situation, som den så ud, da feltarbejdet blev udført i 2007.

## Socialismens indførelse af uddannelse

Før den socialistiske diktator Enver Hoxha kom til magten i 1941, gik kun 25 procent af den albanske befolkning i skole. Albanien havde før Anden Verdenskrig som det eneste land i Europa ikke et gymnasium. Antallet af analfabeter var størst blandt kvinderne, og kun få kvinder havde arbejde uden for hjemmet. I 1946 indførte Hoxha en uddannelsesreform, hvor videregående uddannelser blev åbnet, og størstedelen af befolkningen kom i skole. Samtidig arbejdede det socialistiske styre for ligestilling og for, at hele befolkningen kom i arbejde (O'Donnel 1999: 111f.). Disse tiltag inden for uddannelse, arbejde og ligestilling fik størst betydning for kvinderne, der nu dagligt kom uden for hjemmet og på denne måde fik adgang til mændenes domæne. Kvindernes muligheder ændrede sig således markant under det socialistiske styre.

For mændene betød reformerne mindre arbejdsløshed, og at flere kom i skole. De havde dog også tidligere haft adgang til det offentlige rum og mere eller mindre mulighed for at arbejde, hvorfor reformerne ikke på samme måde ændrede deres livsførelse og bevægelsesmuligheder. Før, under og efter socialismen var det offentlige rum deres arena, et rum, hvor de kommunikerede deres identitet som mænd og plejede deres netværk.

## Tradition og normer

Hoxhas uddannelses- og arbejdsreformer fik således i højere grad kvinderne ud af hjemmet end tidligere. Men gaden og det offentlige rum tilhørte stadig mændene. Opdelingen mellem de forskellige rum, som jeg observerede under mit feltarbejde,

og særligt den påpasselighed, pigerne udviste i det offentlige rum, i modsætning til drengenes fremtrædende adfærd, hænger i høj grad sammen med den gamle sædvaneret kanun, der, trods visse ændringer gennem tiden, stadig har en vis indflydelse i de nordalbanske samfund. Centralt i kanun står begreber som ære, respekt og kompromisløs moral. Disse elementer er tæt knyttet til fremtiden, da et enkelt fejltrin fra et familiemedlems side kan påvirke resten af familiens ære, status og muligheder fremover. Kanun besidder forskrifter for stort set alle aspekter af livet, eksempelvis påklædning, ret til jord og ægteskab (O'Donnel 1999: 98). Ifølge kanun er der centrale forskelle mellem kvinder og mænd. En kvinde ses som en del af hjemmet og manden som en del af det offentlige liv. På grund af de mange isolerede områder, særligt i det nordlige Albanien, fungerede kanun både som retssystem og normskabende instans, indtil den socialistiske diktator Enver Hoxha kom til magten i 1944 (Hasluck 1954:2). Hoxha satte skarpt ind for at udrydde denne praksis, da den ikke var fuldt forenelig med socialismen. Kanun mistede derfor dele af sin funktion som regulerende instans i samfundet, men mange af de centrale elementer omkring ære og moral stemte overens med socialistiske normer og blev opretholdt under styret, ligesom visse elementer har set en opblomstring efter socialismens fald og derfor stadig gør sig gældende i starten af det 21. århundrede. Beskrivelsen af den albanske sommeraften i indledningen af artiklen er netop et eksempel herpå.

Enver Hoxha døde i 1985, og det socialistiske parti med Ramiz Alia i spidsen formåede ikke at fastholde landet i det samme hårde greb som før. Landet, der tidligere havde været isoleret fra udenlandsk indflydelse af enhver art, fik nu udenlandsk tv, og borgerne fik større mulighed for at rejse ud af Albanien. Denne åbenhed havde, sammen med uddannelses stigende rolle, betydning for unge albaneres relation til fremtiden.

## Emigration og uddannelse

I de unge albaneres stræben mod en sikker fremtid vendte flere deres blik mod Vesten. Mange albanere var af den opfattelse, at en uddannelse taget i et EU-land eller USA ville stille dem bedre i forhold til senere arbejdsmuligheder end en uddannelse i Albanien, hvor der var udbredte problemer med organiseret kriminalitet, korruption og nepotisme.<sup>7</sup> Her spillede de tidligere beskrevne kønsforskelle ind igen.

Det var særligt drenge og mænd, der emigrerede til nabolandene for at arbejde og uddanne sig. Generelt rejste pigerne kun til udlandet for at læse og for det meste til byer, hvor de i forvejen havde familie. Drengene rejste både ud for at arbejde og uddanne sig og ikke nødvendigvis til byer, hvor de havde familie.



Familier, der lod deres piger rejse af sted, blev af mine informanter beskrevet som liberale i modsætning til de mere traditionelle familier.

For pigerne var en uddannelse taget i Albanien således den eneste måde at realisere en anden fremtid på end fremtiden som husmoder. Trods den opblødning, der fandt sted i forhold til de traditionelle normer, var der altså i 2007 stadig centrale forskelle at spore mellem kønnene. Disse kønsforskelle havde stor indflydelse på de unges hverdagsliv og bevægelse mod fremtiden.

I de kommende afsnit ser jeg nærmere på, hvordan denne forskel mellem piger og drenge kom til udtryk – dels i det offentlige rum, dels i relation til den daglige skolegang.

## Burrel by og cafékultur

Burrel og opland havde i 2007 omkring 18.000 indbyggere. Det var ikke muligt at komme frem til det nøjagtige indbyggertal i selve Burrel, men byen føltes en del mindre end de 18.000, dels på grund af indbyggernes indgående kendskab til hinanden og dels på grund af byens størrelse. Burrel kunne afdækkes ved gang på blot et par timer. Størstedelen af byens aktivitet var centreret omkring tre hovedgader – hvoraf to førte ud af byen i hver sin retning og den sidste ned i parken. Langs disse hovedgader, på sidevejene og i parken, var der op mod 50 cafeer.

Der var ikke mange muligheder for fritidsaktiviteter i Burrel, og cafeerne udgjorde ligesom xhiroen en central del af det offentlige liv i byen. En stor andel af de besøgende på cafeerne var arbejdsløse mænd. Af disse var mange tilbagevendte immigranter, for hvem drømmen om at skabe rigdom i Grækenland eller Italien var bristet. Disse kunne få timer til at gå over en kop kaffe og et utal af cigaretter, mens de lavede sjov med hinanden, brokkede sig over regeringen og af og til funderede over fremtiden. Blandt flere af mine kvindelige informanter mødte jeg en stærk afstandstagen fra disse mænd, der ifølge kvinderne spildte deres tid og penge på cafeerne.

Cafeerne dannede også rammerne for uformelle møder mellem forretningsforbindelser, eller blev af arbejdskolleger brugt som et sted at tilbringe en pause. På visse cafeer var der i arbejdstiden både mænd og kvinder, men overvægten af gæster på alle cafeer var mænd, og der var generelt kun få cafeer i byen, som blev besøgt af kvinder og piger.

De fleste cafeer lå ud til vejen, og besøgene var således til skue. For ikke at komme for tæt på de mandlige gæster gik flere af mine kvindelige informanter ofte uden om de mange cafeer, der lå ned gennem hovedgaden. Dette betød, at vi ofte måtte krydse vejen flere gange for at komme fra den ene ende af byen til den anden. I denne sammenhæng er det værd at huske på, at Arbër den første aften

havde advaret mig mod drenge, der kunne finde på at råbe efter piger på gaden. Flere af mine mandlige informanter spurgte mig ligeledes, om jeg kunne gå ugeneret på gaden, når jeg var alene, og advarede mig mod dårlige typer; drenge, der generede piger eller kom med seksuelle tilnærmelser.

## Kønssforskelle i skolen

Burrel havde tre gymnasier, hvor også elever fra de forskellige omkringliggende landsbyer gik. På samtlige gymnasier deltog pigerne mere i undervisningen end drengene. De dårligste elever, dem, der ikke kunne følge med eller ikke deltog, var alle steder drenge. I samtlige klasser var der enkelte drenge, som var meget engagerede, og piger, som ikke kunne følge med, men tendensen var, at pigerne var flittige og fik høje karakterer, hvorimod drengene ikke var deltagende og ikke fik lige så høje karakterer. Denne forskel kunne også observeres i deres fysiske fremfærd. Pigerne rakte ivrigt hænderne op og sagde „mig lærer, mig lærer“, når der blev stillet et spørgsmål. De afbrød hinanden og mumlede højlydt med, når det var en anden elevs tur til at svare. Det var sjældent, at drengene markerede på denne entusiastiske måde, når der blev stillet et spørgsmål. De var ikke nær så deltagende og lavede ofte andre aktiviteter end dem, den givne undervisning foreskrev. Drengene pjækkede tit for at gå på café. Pigerne var derimod stort set kun fraværende, når de var syge.

Disse forskelle mellem drenge og piger blev fremhævet med en liste i hvert klasselokale, hvor de dygtigste elever blev nævnt i rækkefølge. På det gymnasium, der udgjorde den primære felt for undersøgelsen, var de alle piger, hvilket mine informanter tog som en selvfølge. Disse piger var også de mest populære i klassen. I modsætning hertil var en af mine mandlige informanter fra et af byens øvrige gymnasier den dygtigste elev i sin klasse. Han viste åbenlys interesse i sin skolegang, hvilket de andre drenge ikke brød sig om, og han var ikke ret populær blandt drengene, men talte derimod mere med piger.

Den indstilling, der var blandt eleverne – at piger var dygtige og engagerede og drenge dovne og uengagerede – gik igen i lærernes måde at henvende sig til eleverne på. På det ene gymnasium observerede jeg eksempelvis, hvordan engelsklæreren overså den dreng i klassen, der som den eneste af drengene talte et forståeligt engelsk, afbrød ham, når han deltog i timen, og senere beklagede sig over, at der ikke var nogen af drengene, der kunne tale fremmedsprog. Da jeg fremhævede, at han havde overrasket mig ved at være ganske god til engelsk, og fortalte, at vi førte lange samtaler, slog læreren min bemærkning hen.

Ligesom der var forventninger til adfærd i det offentlige rum, syntes der altså også at være forventninger til adfærd i skolen og engagement i undervisnin-

gen. Bourdieu har tidligere argumenteret for, at forskellige rum sætter forskellige forskrifter for opførsel (Bourdieu 1996:149). På samme måde er køn konstrueret inden for institutionelle og kulturelle kontekster, hvilket sætter forskellige forskrifter for især maskulinitet. Skolen er en aktiv medspiller i formationen af maskulinitet, og selv om den er med til at reducere kønsforskelle i nogen grad, gennemtvinges visse kønsforskelle (Connell 1996). Empirien fra den albanske kontekst peger på lignende betydninger af forskellige sociale rum og særligt på, hvordan skolen placerede drengene i et ambivalent forhold mellem fortidige og nutidige forventninger. En problemstilling, der er kendt fra andre postsocialistiske kontekster (Kay 2006).<sup>8</sup>

## Skolen som frihed og fængsel - forskellige kanaler at mobilisere en fremtid gennem

De forventninger, der var til piger og drenge i henholdsvis det offentlige rum og skolen, havde indflydelse på deres indstilling til skolen og deres måder at bruge dette rum på som kønnede individer. Dette kommer til udtryk i nedenstående interviewcitater:

Rikke: 'Kan du beskrive en typisk dag?'

Mirjeta (pige): 'En typisk dag er en meget dårlig dag [griner]. Jeg vågner om morgenen, jeg gør mig klar til skolen, jeg kommer hen i skolen. Her i skolen er det den smukkeste tid på hele dagen, fordi jeg her har mulighed for at være sammen med mine venner.'

Rikke: 'Hvad synes du om at være i skolen?'

Kastriot (dreng): 'Det er som et fængsel, alt er for småt.'

[...]

Rikke: 'Kan du beskrive en typisk dag?'

Kastriot: 'Om morgenen går jeg i skole og efterlader min taske her, så går jeg ud for at drikke kaffe, og så kommer jeg tilbage til undervisningen, herefter går jeg hjem. Jeg laver lektier indtil klokken fire, og så går jeg ud med mine venner for at drikke kaffe, køre i bil, spille billard eller se en fodboldkamp, og så tager jeg hjem.'

Ovenstående citater illustrerer forskellen i pigers og drenges bevægelsesrum. For Mirjeta var en almindelig dag kedelig. Højdepunktet på dagen var skolen, da hun her havde mulighed for at interagere med sine venner. For Kastriot var skolen som et fængsel, og han pjækkede ofte for at gå på café. Hvor Kastriot tilbragte sine eftermiddage uden for hjemmet, lavede Mirjeta lektier eller passede sin mors butik. Senere i interviewet spurgte jeg Mirjeta, hvornår hun mødtes med sine venner, hvortil hun svarede:

Når jeg er i skole, eller når vi holder fest, men disse dage er sjældne, og jeg husker dem hele tiden. Når jeg er ked af det [unë jam mërzit],<sup>9</sup> husker jeg disse dage, og det får mig til at føle mig godt tilpas.

De forklaringer på kønsforskelle, jeg mødte både fra lærere og elever, fremstillede drenge som klogere end piger fra naturens side, samtidig med at der var kulturelle normer, der foreskrev, at piger skulle studere mere end drenge for at opretholde deres og familiens ære. På denne måde syntes de studerende at blande de sociale forventninger, der var til henholdsvis drenge og piger, sammen med biologiske forklaringsmodeller. Antropologen Judith Butler, blandt andre, har arbejdet med en distinktion mellem „sex“, det biologiske køn, og „gender“, det kulturelle køn. „Sex“ refererer til biologiske forskelle, som kan observeres rent kropsligt, og som særligt kommer til udtryk i forhold til reproduktion. „Gender“ refererer til kulturelle fortolkninger af det biologiske køn (Butler 1990:522, 528; se også Verdery 1996:62). Denne adskillelse gør således opmærksom på, at der er forskel på, hvordan køn bliver opfattet inden for forskellige kulturelle kontekster. I Albanien blev de sociale forhold, der holdt en pige til skolen og hjemmet og en dreng til cafeerne og gaden, forklaret ud fra biologiske forskelle. Flere af pigerne forklarede mig for eksempel, at deres forældre og brødre ikke ville lade dem have en kæreste eller gå lige så meget ud som drengene, fordi piger var mere følsomme end drenge. De fortalte også, at drenge var bedre til de naturvidenskabelige fag, for eksempel matematik, end piger – fag, der samtidig blev anset for at være af større værdi end de mere bløde fag, eksempelvis filosofi eller historie. Samtidig oplevede pigerne, at de skulle studere mere end drengene. Dette forklarede de selv som resultat af både biologiske og kulturelle forhold.

Miranda: ‘Piger skal studere rigtig meget [...] det er ikke så vigtigt for dem [drene].’

Rikke: ‘Hvorfor ikke?’

Miranda: ‘Det ved jeg ikke. Jeg kan ikke forstå det. Det er bare... det er en mening, der er her. Jeg kan ikke lave om på det – det er bare godt, hvis de studerer, men det er ikke særlig slemt, hvis de ikke studerer. Jeg ved ikke, hvordan jeg skal forklare det.’

Rikke: ‘Nej, men hvordan kommer det til udtryk [...] får de lettere højere karakterer, eller hvorfor behøver de ikke?’

Miranda: ‘Nej ... men det er ikke vigtigt for dem, der er ikke nogen, der dømmer dem, hvis de ikke laver noget.’

Rikke: ‘Okay.’

Miranda: ‘Det er anderledes for pigerne her.’

Rikke: ‘Hvem er det, der dømmer.’

Miranda: ‘Alle folk her [i Burrel].’

Rikke: ‘Okay.’

Miranda: ‘Alle taler om hinanden.’

Rikke: 'Ahh.'

Miranda: '[griner] Jeg kan ikke gøre noget ved det.'

Som interviewcitaterne illustrerer, blev pigerne altså nødt til at studere mere end drenge, fordi normerne, eller den offentlige holdning, foreskrev det. Samtidig var de underlagt ideer om, at der var intellektuelle forskelle mellem drenge og piger. Når drengene ikke fik lige så høje karakterer som pigerne, forklarede elever og lærere det ikke som en konsekvens af deres evner, men som et resultat af, at de ikke gad studere lige så meget som pigerne. En lærer sagde eksempelvis i et interview: „Pigerne er bedre forberedt, og de arbejder meget mere, men drengene er mere intelligente.“ Da jeg spurgte hende, hvorfor hun troede, der var denne forskel, sagde hun, at det måske var på grund af genetiske forskelle. En anden lærer fremhævede også biologiske forhold, men også at „mentaliteten“ betød, at forældrene satte deres døtre til at studere mere end deres sønner. De lokaler brugte, som andre steder i landet, dette begreb for de sociale normer, der havde indflydelse på den enkeltes handlinger, og som løbende blev ændret og skabt i interaktion mellem individer (se også Ensmiger & Knight 1997; Frederiksen 2008). Både pigernes engagement og drengenes tilbageholdenhed i forhold til den daglige undervisning og deres bevægelse i det offentlige rum hang sammen med denne „mentalitet“. Når eleverne, til trods for de begrænsninger, de følte, at disse normer lagde på dem, alligevel handlede i overensstemmelse hermed, var det dels, fordi de ikke følte, de kunne gøre andet, da de så det som naturlige forskelle. Men det var også, fordi det ville have for vidtgående konsekvenser at handle på tværs af disse normer. Prisen ville være et utal af rygter, som ville ramme både dem selv og deres familie. Til trods for visse begrænsninger var det altså mest fordelagtigt for dem at handle i overensstemmelse med normerne.

## Det sociale sted og det fysiske rum

„Kan vi gå ikke gå over her? Der er så mange mænd på den café.“ Udtalelsen kom fra Genta, en pige, der netop havde afsluttet gymnasiet. Jeg besøgte hende ofte under mit feltarbejde, og når jeg kom forbi, ville hun for det meste have mig med ud for at købe ind, ud for at se på noget i en nærliggende butik eller med forbi sin mors lægekonsultation. Vi gik gerne frem og tilbage mellem huset og et eller andet ærinde flere gange samme dag i stedet for at ordne de forskellige ting samlet. På den måde fik vi mulighed for at opholde os mest muligt uden for hjemmet, under påskud af konstant at have et formål med det. På disse ture kunne vi ikke undgå at komme forbi cafeerne på hovedgaden. Genta brød sig ikke om at komme for tæt på gæsterne, der frekventerede disse. Vi gik derfor gerne et par meter ude på midten af gaden for at undgå mændenes blikke og kommentarer.

Ud over den forskel, der både var i piger og drenges deltagelse i skolen og det offentlige rum i forhold til xhiroen og cafeerne, var der, som eksemplet illustrerer, forskel i deres måder at bevæge sig på i det offentlige rum. For at forklare den forskel og desuden de unge menneskers engagement og tilstedeværelse i undervisning vil jeg se nærmere på en teoretisk forståelse af forholdet mellem sociale normer og fysiske rum. Filosofen Edward S. Casey (2001) har arbejdet med en distinktion mellem „space“ (rum) og „place“ (sted) for at forklare dette forhold. Ifølge Casey refererer rum til fysiske rum, hvor forskellige elementer, deriblandt mennesker, er placeret. Sted refererer derimod til den levede krops omgivelser, det vil sige en arena for og af handling, der på en gang er fysisk, historisk, social og kulturel (op.cit.683). I forhold til den fremsatte empiri opererer jeg med to former for rum – det offentlige rum, hvor cafébesøg og xhiro fandt sted, og som særligt var domineret af drenge, og skolen, hvor undervisningen fandt sted, og som særligt var domineret af pigerne. Som artiklen allerede har understreget, var begge rum kønnede steder.

Ifølge Caseys distinktion befinder individet sig ikke blot i fysiske rum, hvor han/hun bevæger sig i forhold til tyngdekraften og fysiske elementer (biler og andre gående, som han/hun skal tage højde for ikke at gå ind i). Det fysiske rum besidder ligeledes sociale forskrifter for bevægelse og handlemuligheder, som kommer til udtryk gennem individernes bevægelse. For ikke at føle sig fejlplacerede må de individer, som træder ind i et rum, indfri de krav, rummet stiltiende stiller (Bourdieu 1996:150, 156). Ifølge Bourdieu kommer det sociale rum, det vil sige stedet, til udtryk i det fysiske rum. På samme måde udtrykkes individets sociale position via hans eller hendes rumlige placering (op.cit.149f.).

Når Genta bevægede sig i det offentlige rum, som beskrevet ovenfor, var det ud fra et kendskab til det sociale og mandsdominerede sted, hun bevægede sig. Hendes måde at placere sig på gaden på understreger, at hun var en ærbar pige, der kun gik ud, fordi hun havde et (for)mål hermed, og som ikke kom for tæt på mændenes blikke. Omvendt viste de drenge, der pjækkede fra skole for at gå på café med deres venner, at de var rigtige mænd, som hørte til på gaden, plejede deres netværk og kun havde en begrænset interesse i den daglige skolegang. Samtidig med at forholde sig til og handle i overensstemmelse med disse normer forholdt mine informanter sig løbende til, reflekterede over, og som eksemplet med Genta ovenfor illustrerer, udfordrede de normer, der satte forskrifter for deres bevægelse.

Rummet, som individet befinder og bevæger sig i, og hvor han eller hun interagerer med andre individer og genstande, er således ikke et statisk rum, men et dynamisk rum, der kontinuerligt er i tilblivelse med individernes handlinger (Simonsen 2001:37). Det vil altså sige, at der er en løbende dialog mellem det

fysiske rum og det sociale sted. De normer, der satte rammerne både for deres bevægelse i det offentlige rum, deres deltagelse i skolen og deres bevægelse mod fremtiden, skal således ses som intersubjektive processer.

Casey (2001) forklarer dette forhold mellem det fysiske og det sociale rum ved at introducere Edward Soyas begreb „det tredje sted“.<sup>10</sup> Det tredje sted bliver på en gang erfaret, oplevet og levet, hvorved der er tale om en aktiv involvering af individet i de steder han/hun færdes. Det tredje sted er således en mediator mellem sted og individ (op.cit.687). Værktøjet for denne mediering er kroppen. Individet går ud og møder verden med sin krop på en række forskellige måder – det være sig ud fra race, klasse, eller kønsidentitet. Hvordan individet opfører sig i rum, er på en gang afhængigt af, hvilke sociale forventninger der er tale om på det specifikke sted, samt hvilken identitet individet møder stedet med. Samtidig er hans eller hendes handlinger med til at forme stederne (op.cit.687f.). I den albanske kontekst, mener jeg, at normerne, hvad mine informanter kaldte mentaliteten, kan sammenlignes med det tredje sted. Den albanske mentalitet besad forskrifter for handling, der varierede fra sted til sted, i forhold til relationer mellem individer og kønsidentitet, og som udvikledes i takt med individernes bevægelse i det sociale miljø.

## Bevægelse som kommunikationsform

Drengenes og pigernes måder at bevæge sig i det offentlige rum på og deres deltagelse i den daglige undervisning kan, i forhold til redegørelsen i forrige afsnit, ses som en måde at kommunikere socialt tilhørsforhold og identitet. Ved at placere deres krop forskellige steder i byen udstråler de en vis identitet, der enten lever op til eller udfordrer det sociale sted og mentaliteten.

Sociologen Michel de Certeau (1988) har i en anden sammenhæng gjort opmærksom på, at fodgængerne gør brug af og kender til steder, som ikke er synlige for det blotte øje. Gennem deres bevægelse i det offentlige rum skaber de en fortælling om byen. Byen bliver på en gang skabt af individer, samtidig med at den er skabende for individers bevægelse.

På samme måde som de Certeau fremhæver, at fodgængerer i det offentlige rum kender til usynlige veje, kendte borgerne i Burrell til socialt acceptable måder at bevæge sig på i det offentlige rum. Disse forskrifter var ikke umiddelbart observerbare, men var tillært gennem egne og tidligere generationers erfaringer med bevægelsen i dette rum. Både det offentlige rum og skolen var således sociale steder fyldt med forskrifter for socialt acceptabel opførsel og sociale normer, ud fra hvilke borgerne dømte hinanden – bedømmelser og dertilhørende rygter, der havde indflydelse på den enkeltes fremtid.



Som tidligere fremhævet var pigerne begrænsede i deres muligheder for at gå på café. I Burrel var der tre-fire cafeer, hvor pigerne generelt set kunne komme, og omkring 50, hvor klientellet udelukkende var drenge og mænd. Der var ikke nogen markeret forskel på cafeerne, der gjorde opmærksom på, hvilke cafeer der var forbeholdt mænd og drenge, og hvilke de unge kvinder kunne tillade sig at besøge. Det var således ikke lovgivningsmæssige eller markerede forskelle, der havde indflydelse på, hvem der frekventerede hvilke cafeer. Den eneste synlige forskel på cafeerne var, om der kom andre piger. Dog var de cafeer, pigerne besøgte, ofte gemt en smule af vejen og således også gemt for forbipasserendes blikke. Disse aspekter var der aldrig nogen af mine informanter, der fremhævede. Det er udelukkende en konklusion, jeg kan træffe på baggrund af mine observationer, og dette understreger ligeledes, at disse normer skulle læres gennem interaktion i det offentlige rum og ikke kunne læres gennem officielle forskrifter. Dette betyder dog ikke, at pigerne ikke var bevidste om disse uskrevne regler.

Når Genta undgik visse steder på sin vej gennem byen, hang det i høj grad sammen med, at hun var en ung kvinde, der ønskede at opretholde sin egen og familiens ære. Hun ønskede derfor at undgå mænds blikke og kommentarer og samtidig undgå, at andre i gadebilledet så hende gå for tæt forbi cafeerne og modtage kommentarer fra de mænd, der sad der. Ved at placere sin krop visse steder i byen og undgå andre kommunikerede hun, at hun var en pæn og ordentlig ung kvinde, da hendes måde at bevæge sig på var i overensstemmelse med de sociale normer.

Selv om det ikke var den samme bevægelse, der forgik i undervisningslokalet, mener jeg også, at elevernes engagement i den daglige skolegang kan ses som udtryk for det samme. Jeg har allerede påpeget, at der var forskellige forventninger til pigers og drenges deltagelse og engagement i undervisningen, og at de drenge, der viste stor interesse i undervisningen, ikke vandt den samme anerkendelse, som de drenge, der var mere tilbagetrukne, og som pjækkede regelmæssigt.

Jeg mødte hos mine informanter en forventning om, at drenge ikke gad gå i skole og i stedet gik på café. Til trods for den relative frihed, drengene oplevede, og de forventninger, de mødte, om, at de dagligt gik ud, skulle de dog passe på med ikke at gå for meget på café. I det offentlige rum var der således også visse forskrifter for deres opførsel. Arbejdsløse mænd, unge som ældre, brugte ofte hele eller store dele af dagen på café. Øvrige borgere i Burrel så ned på disse mænd. På trods af de forventninger, der var til drengene om deres engagement i den daglige undervisning, tillagde mine informanter – elever, forældre og lærere – alle uddannelse en central betydning for både piger og drenge. Selv om xhiroen og cafébesøgene var en central del af det at være mand og dreng i Burrel, skulle de således være påpasselige med ikke at overdrive disse aktiviteter. Overdrevet



cafébesøg blev af nogle af mine informanter omtalt som et problem tilhørende de fattige – i stil med hustruvold. Selv om der var visse forventninger til, at drenge færdedes meget i det offentlige rum, var der altså også grænser for, hvor meget de kunne tillade sig at gå ud, hvis de ønskede at opretholde familiens ære og undgå rygter. For drengene gjaldt det således om at finde en balance mellem at færdes i det offentlige rum og at deltage i den daglige undervisning – uden at gøre en af delene til hele omdrejningspunktet for deres liv.

Sociale normer blev således kropsliggjort gennem individernes daglige handlinger og bevægelse. Pigerne havde via bevægelse i det offentlige rum opnået en viden om, hvor de kunne bevæge sig, og hvor de ikke kunne bevæge sig. Drengene havde ligeledes opnået viden om, hvor meget engagement de skulle lægge forskellige steder, via bevægelse i forskellige rum.

## Kønnet bevægelse mod fremtiden

Den kønnede bevægelse i rum har indtil videre været omdrejningspunktet for denne artikel. Jeg har understreget forskellen i forventninger til piger og drenge og beskrevet, hvordan de i deres daglige bevægelse og engagement løbende skulle forhandle en balance mellem deltagelsen i det offentlige rum og i skolen. I dette afsnit viser jeg, hvordan disse elementer, som var blevet kropsliggjort gennem elevernes daglige erfaringer med forskellige rum og steder, havde indflydelse på deres bevægelse mod fremtiden. Nedenstående interviewcitater er fra et interview med en pige. Interviewet tager udgangspunkt i en samtale om at blive optaget på universitetet efter sommerferien:

Shpresa: ‘Jeg håber, at jeg vinder et fag.<sup>11</sup> [...] Jeg kan ikke blive hjemme [griner].’

Rikke: ‘Hvorfor ikke?’

Shpresa: ‘Hvorfor ikke? [griner] Det ved jeg ikke. Fordi hvis du bliver hjemme, vil du få flere problemer med dine forældre, eller du vil ikke have det godt med dig selv, fordi dine venner går i skole. Og du er nødt til at gifte dig. Hvis du bliver gift, er der flere problemer – barnet, pengene, det hele er svært [...] dig og din mand bliver nødt til at gøre det hele sammen, så han ikke siger til dig ‘åhh, du er ikke så god, hvorfor har du ikke et job, hvorfor gjorde du ikke skolen færdig?’ Med et godt job og en god uddannelse har du mulighed for at gøre tingene godt. Men det betyder ikke, at hvis du gør skolen færdig og får en uddannelse, så er du klog og har ikke flere problemer [...] det kommer an på karakteren og personen. Men jeg tror, skolen hjælper rigtig meget. Og jobbet!’

For Shpresa var det vigtigste ved en uddannelse at opnå social anerkendelse, ikke at være tvunget til at bo hjemme og vise en eventuel kommende ægtemand, at hun kunne klare sig selv.

For drengene var uddannelse ligeledes forbundet med flere jobmuligheder og bedre økonomi. I modsætning til pigerne havde en uddannelse dog ikke den samme grad af indflydelse på samtlige aspekter af deres liv. De ville fortsat have mulighed for at komme ud – det ville ligefrem blive forventet af dem, at de dagligt gik ud med deres venner. Selv om det generelt set gav social større anerkendelse med en uddannelse og bedre arbejdsmuligheder, hvis de vel at mærke valgte det rette fag, var der stadig muligheder for drenge for at få et job uden uddannelse. Det var ikke alle videregående uddannelser, der gav den samme anseelse og de samme indtjeningsmuligheder. Det gav eksempelvis en højere løn og mere anerkendelse at være buschauffør end at være skolelærer.

Selv om både piger og drenge lagde stor vægt på betydningen af uddannelse for deres fremtid, var der en central forskel i, hvor stor betydning de tillagde uddannelse. For drengene var det ikke den eneste mulighed for at manifestere en fremtid – hverken i forhold til privatliv eller karriere. Dette kommer blandt andet til udtryk i følgende interview med drengen Leka:

Rikke: ‘Hvad tror du, det kræver at få et godt job i Albanien?’

Leka: ‘For at få et virkelig godt job har du brug for at have venner. Du har brug for at have penge, så du kan betale dig frem til at få et virkelig godt job. Men for at finde et normalt arbejde eller ansøge [om et normalt arbejde] skal du gøre dine studier færdige. Du kan måske gå på universitetet, og efter det kan du søge et job inden for offentlig administration. Det er, hvis du ikke har venner, eller hvis du ikke har penge, så er det, hvad du kan gøre.’

Rikke: ‘Okay.’

Leka: ‘Eller hvis du har venner, fætre – eller hvad som helst, med korrupsion kan du finde et virkelig godt job.’

Rikke: ‘Okay. Så hvordan vil du arbejde dig frem?’

Leka: ‘Når jeg er færdig med universitetet, håber jeg, tingene vil ændre sig til det bedre. Albanien vil udvikle sig, og korrupsionen vil forhåbentlig blive stoppet. Og så kan vi ansøge og få, hvad vi har fortjent.’

Det var ikke alle drenge, der i lige så høj grad som Leka fremhævede venner som en mulighed for at få gode job – men der var mange, der antydede det, og allerede mens de gik i gymnasiet, betød venner og netværk meget for drengene. Dette stod i modsætning til pigerne, der i højere grad var alene. I mine samtaler med drengene om hverdagen og fremtiden fremhævede de eksempelvis, at det var vigtigt for en dreng at være en god og troværdig ven. Pigerne lagde i højere grad vægt på at være ærbare. Og hvor drengene i hverdagen gjorde stort brug af deres netværk og ofte havde mange gode venner, holdt pigerne sig mere til en god veninde og skiftede dem ofte ud, når der opstod en konflikt. I den daglige undervisning var der ligeledes en konkurrence pigerne imellem, som ikke på noget tidspunkt involverede drengene. Som beskrevet afbrød pigerne ofte hin-

anden for at komme til at svare på et spørgsmål. Drengene derimod gjorde ikke noget aktivt for at komme til orde i timen og hjalp gerne hinanden ved at hviske svaret på et spørgsmål eller sendte hinanden sedler med hjælp under skriftlige prøver. Pigerne hjalp også i høj grad drengene, hvilket kan ses som et udtryk for de kønsforskelle, der var, hvor drenge og piger ikke konkurrerede om det samme, til trods for at de befandt sig i det samme fysiske domæne. Samtidig kan pigernes hjælp til drengene ses som en måde at nærme sig det modsatte køn på, med hvem den daglige interaktion var begrænset.

Forskellen mellem piger og drenge, både i deres indstilling til skole og uddannelse og deres måder at bevæge sig i det offentlige rum på, kan således ses som en del af deres bevægelse mod fremtiden. For piger gjaldt det om på flest mulige måder at handle i forhold til opretholdelse af ære og få en god uddannelse. Med en uddannelse fik de i første omgang mulighed for selvstændigt at komme hjemmefra, få social anerkendelse måske et job og bo selvstændigt med en mand.

For en dreng var det også vigtigt med en uddannelse, men det var ligeledes vigtigt at være en god kammerat, pleje sine forbindelser og vise, at han var en rigtig mand – en mand, der befandt sig på gaden og opretholdt sine netværk. De forbindelser, han plejede herigennem, kunne til tider hjælpe ham selv eller hans nærmeste videre i livet.

## Konkluderende bemærkninger

Denne artikel har argumenteret for, at kønnet bevægelse i rum er forbundet med bevægelse mod fremtiden. Gennem artiklen har jeg yderligere vist, at de nordalbanske gymnasieelevers bevægelse i det offentlige rum og deltagelse i den daglige undervisning hang sammen med et sæt af sociale normer, der satte forskellige forskrifter for bevægelse for henholdsvis piger og drenge. Ved at bevæge sig på bestemte måder og bestemte steder kommunikerede gymnasieeleverne en vis identitet, der stod i relation til disse normer, og som havde betydning for deres ære og anseelse og således også for deres muligheder i fremtiden.

Artiklen har vist at pigerne havde et mindre bevægelsesrum end drengene, og at den daglige skolegang og uddannelse stort set var deres eneste mulighed for nutidig og fremtidig bevægelse. Omvendt havde drengene umiddelbart flere muligheder for bevægelse i hverdagen og mod fremtiden. De sociale normer satte således forskellige forskrifter for forventet opførsel. De divergerende normer havde dog indflydelse på de unges bevægelse mod fremtiden. Hvor forventninger til pigerne var ret entydige – de skulle være ærbare, ikke færdes for meget i det offentlige rum samt være flittige både i skolen og hjemmet, var drengene underlagt forskelligartede normer, og de skulle løbende forsøge at skabe en balance

mellem deres engagement og tilstedeværelse i forskellige rum. Dette betød, at drengene, trods det største mulighedsrum, havde sværest ved at navigere i nutiden i forhold til fremtiden.

Dette ambivalente forhold finder bedst sin forklaring i de nyere historiske ændringer, der er fundet sted i landet, og som ses andre steder i den postsocialistiske verden (Kay 2006; Kideckel 2008; Markowitz 2000).

De traditionelle normer, der foreskriver, at en mand er en del af gaden, der dagligt plejer sine netværk, faldt efter disse ændringer sammen med en forventning om, at han fik en videregående uddannelse (et rum, han modsat tidligere skulle dele med det modsatte køn). Manden og drengen måtte således løbende skabe en balance mellem forventningerne i de forskellige rum og være påpasselig med, hvad han kommunikerede via sin deltagelse i de forskellige rum. Drengene og mændene syntes således at komme i klemme mellem de traditionelle kønsnormer og den udvikling, der har fundet sted i forhold til ligestilling og uddannelse. Selv om kvinder og piger i starten af det 21. århundrede stadig var mere begrænsede i deres bevægelsesrum end mændene og drengene, oplevede de ikke den samme ambivalens.

På grund af de ulige forventninger, der er til drenge og piger i de forskellige rum, synes drengene altså at sidde fast i nuet, da de, som artiklen har vist, er fanget mellem modstridende forventninger. Pigerne derimod synes at være ekstremt rettede mod fremtiden. De arbejder hårdt, og de afsavn, de lider, forventer de, vil resultere i en form for fremtidig belønning. Artiklen viser således, hvordan de unges bevægelse mod fremtiden løbende er i dialog med de sociale steder, de færdes, og de sociale normer, der sætter forskrifter for deres bevægelse i tid og rum. Det er normer, der på en gang tilhører en historisk fortid, de unges samtid og deres muligheder for at manifestere en fremtid, og som løbende ændres og forhandles gennem historiske begivenheder og individers handlinger.

Ud over at eksemplificere, hvordan bevægelsen i rum siger noget om sociale normer og muligheder for fremtiden, peger empirien og analysen i denne artikel også på, at det er centralt at anskue tidslighed i vores analyser af fremtiden. For at forstå fremtid og for at forstå individets handlinger rettet mod fremtiden er det centralt med en forståelse af og inddragelse af de aspekter af fortiden, der er med til at forme mulige fremtider.

## Noter

1. Denne artikel bygger på data indsamlet under et fem måneders feltarbejde i det nordlige Albanien i 2007.
2. Brændevin lavet af vindruer.

3. På daværende tidspunkt byggede den albanske økonomi på investeringer i såkaldte pyramidespil, der udbetalte en høj rente. Da hovedinvestorer trak sig ud, kollapsede bankerne, hvilket førte til et sammenbrud af den albanske økonomi. Regeringen formåede ikke at løse landets økonomiske og politiske problemer, og protester og oprør brød ud i hele landet. Efter kort tid blev regeringen væltet, våbenlagre plyndret, og landet nærmede sig borgerkrigs lignende tilstande (de Waal 2007).
4. Udtales djiro.
5. Privatkurser blev i høj grad anvendt af gymnasieelever, særligt af pigerne.
6. Det var frivilligt at gå på gymnasiet og krævede et vist gennemsnit fra folkeskolen at blive accepteret.
7. Elementer, der også i nogen grad gjorde sig gældende under socialismen, men som i dag har stor indflydelse på Albaniens interne såvel som eksterne politiske forhold – som for landets optagelse i EU.
8. Laura Gilliam viser i en dansk kontekst, hvordan etniske minoritetsbørn, stik imod lærernes og skolens hensigter, oplever, at der er stor forskel på dem og de etnisk danske børn (Gilliam 2009). De processer, der var på spil mellem pigerne og drengene i den albanske kontekst, synes således også at gøre sig gældende for andre grupper i andre sammenhænge.
9. Det albanske ord for at være ked af det, kede sig, være skuffet over nogen samt en række andre negative følelser er det samme.
10. Casey giver selv dette betegnelsen „place world“. Det tredje sted er imidlertid mere dækkende for analysen i denne artikel og jeg holder mig for overskuelighedens skyld til denne betegnelse.
11. At hun bliver optaget på et af de fag, hun havde ansøgt.

Søgeord: ungdom, bevægelse, køn, Albanien, fremtid, uddannelse

## Litteratur

- Bourdieu, Pierre  
1996 Artikler i udvalg. Oslo: Pax forlag A/S.
- Butler, Judith  
1990 Performative Acts and Gender Construction: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory. *Theatre Journal* 40(4):519-31.
- Casey, Edward  
2001 Between Geography and Philosophy: What Does it Mean to Be in the Place-World. *Annals of the Association of American Geographers* 91(4):683-93.
- de Certeau, Michel  
1988 *The Practice of Everyday Life*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press
- Conell, Robert William  
1996 Teaching the Boys: New Research on Masculinity, and Gender Strategies for Schools. *Teachers College Record* 98(2).

- Ensmiger, Jean & James Knight  
1997 Changing Social Norms. Common Property, Bridewealth and Clan Exogamy. *Current Anthropology* 38(1):1-24.
- Frederiksen, Rikke Elisabeth  
2008 På vej mod fremtiden – albanske gymnasieelevers valg af videregående uddannelse. Speciale. Afdeling for Antropologi og Etnografi, Århus Universitet.
- Gilliam, Laura  
2009 De umulige børn og det ordentlige menneske. Identitet, ballade og muslimske fællesskaber blandt etniske minoritetsbørn. Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- Hasluck, Margaret  
1954 *The Unwritten Law in Albania*. New York: Cambridge University Press.
- Kay, Rebecca  
2006 *Men in Contemporary Russia: The Fallen Heroes of Post-Soviet Change?* Burlington: Ashgate Publishing Company.
- Kideckel, David  
2008 *Getting by in Postsocialist Romania: Labour, the Body and Working-class Culture*. Bloomington: Indiana University Press.
- Markowitz, Fran  
2000 *Coming of Age in Post-Soviet Russia*. Chicago: University of Illinois Press.
- O'Donnel, James  
1999 *A Coming of Age. Albania Under Enver Hoxha*. New York: Columbia University Press.
- Simonsen, Kirsten  
2001 Rum, sted og krop. Dimensioner af en geografi om social praksis. I: K. Simonsen (red.): *Praksis, rum og mobilitet*. Roskilde: Roskilde Universitetsforlag.
- Verdery, Kathrine  
1996 From Parent State to Family Patriarchs: Gender and Nation in Contemporary Eastern Europe. I: K. Verdery (ed.): *What was Socialism and What Comes Next?* Princeton: Princeton University Press.
- de Waal, Clarissa  
2007 *Albania Today. A Portrait of Post-communist Turbulence*. London: I.B. Tauris.

# ENQUETE

## FREM-TIMING

LOTTE MEINERT

Efter at have tilbragt 16 år i en flygtningelejr på grund af borgerkrigen i det nordlige Uganda flyttede Okellos familie i maj 2008 ud til deres oprindelige hjem på klanjorden i Patiko. Det viste sig at være dårlig frem-timing.

Da de var færdige med at bygge huset, slog lynet ned i det, dræbte faren på stedet og sårede to af Okellos brødre alvorligt. I tiden efter spekulerede familien over, hvorfor det var sket, og hvad de nu skulle gøre. Rygter gik om, at ulykken skyldtes „dårlig død“ på jorden. Der var snak om en vred nabo, der mente, at huset var bygget på hans jord, og at han derfor med sine særlige evner havde „dirigeret“ lynet mod huset.

Okellos hiphopven forsøgte at mane spekulationerne i jorden:

Det var bare dårlig timing. De byggede huset på det forkerte tidspunkt på det forkerte sted. Det var alt for tidligt, de flyttede hjem. De skulle ha' studeret situationen, den var ikke stabil. Men folk tager chancer og flytter hjem for at sikre sig i fremtiden. De vil bygge, før andre kommer og sætter sig på landet.

Ved at vove at flytte ud til det oprindelige hjem forsøgte Okellos familie at kaste et anker ud i fremtiden, sikre den, eje den eller i alt fald forsøge at skabe en retning mod den. Og de var ikke ene om at forsøge at skabe retning mod fremtiden på dette særlige historiske tidspunkt.

Under borgerkrigen (1986-2008) var folk fokuserede på den umiddelbare fremtids usikkerhed. Ville rebellerne angribe om natten? Ville madrationerne slippe op? Da konflikten stoppede, opstod et mellem-tids-rum – i perioden mellem krig og fred og i rummet mellem lejr og hjem, som åbnede for spørgsmål og beslutninger om den fjernere fremtid. Ikke fordi alle muligheder stod åbne, men tidshorizonten var blevet længere, og fremtiden var blevet „noget derude i landskabet“, der kunne tilegnes og fæstnes med mål.

Myndighederne pressede på for at udfase lejrene og få folk af sted og i gang med freden, fremtiden og normaliteten. For den enkelte familie var det ikke så enkelt: Af sted skulle de, men hvornår var det rette tidspunkt at flytte hjem? Kunne de stole på freden? Hvornår var de sociale og kosmologiske konstellationer mulige eller optimale for at sikre fremtiden? Og hvor lå fremtiden – i de oprindelige hjem på landet eller i de nye semiurbane ekslejre, hvor man kunne forsøge at blive hængende? Nogle flyttede for tidligt som Okellos familie. Andre kom for sent, fordi jorden allerede var bebygget eller opkøbt og indhegnet til storfarme eller undersøgelser for olieforekomster.

Det var svært at vide, om man var på rette sted på rette tid, før det var for sent at skifte kurs. Det var grundlæggende et spørgsmål om timing.

Timing er, at noget sker på et givent tidspunkt eller med bestemte intervaller. Timing kan udøves af mennesker, der prøver at få noget til at ske på et tidspunkt. En bonde, der tilsår sine marker på et bestemt tidspunkt for senere at kunne høste, laver timing. En komiker, der placerer en kunstpause, trækker tiden, så publikum griner, bruger timing. Et orkester, der afstemmer, hvornår de enkelte instrumenter skal spille, arbejder med timing. Et æggeur, der indstilles, så ægget bliver lige præcis blødkogt, er enkelt timingarbejde. Og fodboldspilleren, som stiller sig, hvor han tror, bolden lander, gør det samme. Timing er én blandt mange forskellige variationer af menneskeligt tidsarbejde.

Frem-timing kan beskrive det sociale timingarbejde, som foregår, når folk forsøger at placere handlinger og få ting til at ske ved at sætte et bestemt tidsmål i den fjernere fremtid (som rækker ud over æggeurets fjeder), som også er afhængigt af andres handlinger.

FN's Millenium Goals er et fantastisk eksempel på frem-timing: Ved at sætte specifikke mål i fremtiden med dato for opfyldelse forsøger politikere at påvirke alverdens og egne handlinger i en bestemt retning (fra nutiden og hen til den definerede fremtid). Ideen er vel, at samlede kræfter, mod samme mål, på samme tid, danner synergier, så det utopiske kan nås. Men hele verden kan sjældent blive enige om fremtiden. Utallige forestillede fremtider kastes forsøgsvis ud i det samme rum og krydser klinger. Okellos familie måtte sande, at nogle fremtider slutter, når lynet slår ned.



# FREMTIDEN PÅ MUSEET<sup>1</sup>

PETER BJERREGAARD

Kulturhistoriske museer har et anstrengt forhold til tiden. På mange måder er de legitimeret og drevet af *historien*. Ved at gemme på fortiden i materiel form kan museet kaste os ud i historiens vingesus, så vi kan se os selv i en større ramme end den hverdagslige. Men ofte bliver tilknytningen til historien så stærk, at museerne ender med at blive sært anakronistiske. Hvor de naturhistoriske museer kaster os ud i en svimlende uendelighed, og kunstmuseerne konstant udfordrer det bestående, står de kulturhistoriske museer tilbage med en smag af tiden, der minder mere om slidte fløjlsbuksebage og pibetobak end af stjernestøv og kaviar.

Der er i øjeblikket tendenser til, at etnografiske museer løsriver sig fra den kulturhistoriske ramme og lægger sig tættere op ad kunstmuseet (Sjørlev 2008; Schüssler; Faber 2003; Latour 2005), og enhver, der har haft en anelse interesse for repræsentationsdebatten, vil vide, at der er blevet eksperimenteret ikke bare med etnografisk skrivning, men også med udstillingsformer og -temaer samt relationer til publikum og repræsenterede på museerne igennem de seneste 30-40 år.

Men mens der eksperimenteres med svar på, *hvordan* det etnografiske museum kan udvikle sig, mangler vi måske stadig en grundigere overvejelse om, *hvorfor* det kulturhistoriske museum skal være andet end tilbageskuende.

I denne artikel vil jeg prøve at udvikle et argument for, at det kulturhistoriske museum ikke blot skal skabe troværdige repræsentationer af det allerede skete, men har et stort potentiale i at se sig selv som et sted, hvor vi eksperimenterer med, hvad der *kan* komme til at ske – et sted, der er med til at forme fremtiden. På den måde kan det kulturhistoriske museum vende tilbage til sin oprindelige rolle som socialvidenskabens laboratorium.

Artiklen vil fokusere på etnografiske museer i ind- og udland, men den analytiske pointe kan udvides til også at gælde andre kulturhistoriske museer.

## Udstillingens tider

Lad os allerførst kigge på, hvordan tiden er indgået som en implicit faktor i etnografiske udstillinger. De tidligste egentlige etnografiske udstillinger var bygget på universalistiske ideer om menneskehedens udvikling. Indsamlinger fra hele verden blev samlet på museet, der fungerede som et laboratorium. Først på museet kunne man se den store sammenhæng mellem genstandene som dokumenter for den menneskelige kultur.<sup>2</sup>

## Fortid

I den britiske sammenhæng brugte man genstandsmaterialet til at udbygge og understøtte kulturevolutionistiske ideer (Henare 2005; Shelton 2001). På museet kunne man rangordne genstandene i udviklingsserier fra det mest rudimentære til det mest udviklede. Det var for eksempel sådanne ideer, Pitt-Rivers ønskede at bygge sin senere så berømte samling over (Petch 2006). Ved at følge udviklingen af våben, værktøj m.v. kunne man mere generelt følge menneskehedens kulturelle udvikling. Den evolutionistiske udstilling understøttede således den evolutionistiske teori med en overbevisende æstetik. Ved at udstille serier af genstande i deres civilisatoriske udvikling tilbød museet et stærkt visuelt billede, der kunne være et lige så godt argument som en afhandling.

Problemet med denne type udstilling – som for alvor blev taget op med repræsentationsdebatten (Durrans 1995; Shelton 2001) – var naturligvis, at ved at indsætte genstande fra enkelte kulturer i evolutionære serier indskrev man de tilhørende samfund i forskellige tider. I den evolutionistiske udstilling blev samtidige samfund således indsat i vidt forskellige tider i bevægelsen mellem barbari og civilisation (Durrans 1995; Henare 2005; Petch 2006). Udstillingen producerede altså en tidslig forskydning mellem samtidige samfund, så de ikke-europæiske folk kunne ses som en del af den europæiske fortid.

Herhjemme var den eneste scene for etnografiske udstillinger indtil 1960'erne Nationalmuseet, hvor Kaj Birket-Smith residerede. Birket-Smith anerkendte ikke den implicite civilisationsudvikling i kulturevolutionismen, men byggede i stedet sit arbejde på en blanding af tysk *Kulturgeschichte* og diffusionisme. Ud fra en idé om, at (erhvervs)kulturer kunne inddeles i syv hovedformer, så Birket-Smith det som museets ideelle opgave at vise disse syv former gennem relevante cases (Birket-Smith 1931; Ferdinand 1970). Mens man kan argumentere for, at der ligger en implicit evolutionistisk tænkning i hovedformernes udvikling fra „lavere jægere og samlere“ til „agerbrugere med plov“ (Ferdinand 1970), var Birket-Smiths idé, at hver enkelt samfundsform byggede på kulturens tilpasning til de naturlige omgivelser og dermed indeholdt sin egen logik og ikke nødvendigvis

ville bevæge sig mod stadig mere udviklede trin. Forandring opstod derimod gennem interaktion med andre kulturer og optagelse af særlige træk fra disse.

På den måde fungerede museet også her som et laboratorium, idet det var museet, der opbevarede genstandene, de faktuelle „dokumenter“, der ville overleve vekslende teoretiske orienteringer, og det var på museet, genstandsmaterialer kunne forholdes til hinanden, så man kunne spore materielle træs – og dermed befolkningsgrupper – vandring.

Mens Birket-Smith var meget optaget af hverdagskulturen og altså ikke opfordrede til indsamling af særligt spektakulære genstande (Birket-Smith 1931), var der én form for udveksling og tilhørende genstande, som lå uden for hans interesse. Birket-Smith var interesseret i at indsamle de „rene“ kulturelle former til museet. Mens disse rene former kunne omfatte udvekslinger med andre grupper, omfattede de ikke tegn på „industrialisme“ såsom massefremstillede varer, turistgenstande m.v. (ibid.). Dette kan ses som et forsøg på at lave den mest illustrative dokumentation af erhvervskulturernes hovedformer, men også som en del af den form for museale redningsaktioner, mellemkrigstiden og de første årtier efter 2. verdenskrig er så rig på. I disse år så man i stigende grad, hvordan industrielt forarbejdede varer vandt frem selv i det, der blev ansat som verdens fjerneste afkroge, med det resultat, at traditionelt forarbejdede produkter forsvandt. Dette afstedkom en række indsamlinger, hvis fremmeste formål var at redde resterne af den traditionelle verden, før industrialismen endeligt ville sejre og udslette verdens mangfoldighed i sit kølvand (Birket-Smith 1931; Tuxen).

Så mens Birket-Smith – og dermed den danske etnografiske museumsvirksomhed – afslog en egentlig evolutionistisk bevægelse, indeholdt den sin egen implicite tidskategorisering. Mens de kulturelle hovedformer ikke officielt blev rangeret, lå der et tidligt skel mellem den verden, der beboedes af lavere jægere, nomader og agerbrugere, og den industrialiserede verden. Birket-Smiths egen industrialiserede samtid havde gået gennem et syndefald, mens de andres rene former stadig kunne dokumenteres.

## Den etnografiske nutid

Internationalt kan man spore det første brud med den evolutionistiske udstilling i Franz Boas' brud med American Museum of Natural History (AMNH) i New York. Museet havde været Boas' base i USA efter hans ankomst, men med tiden blev relationen mellem Boas og den amerikanske museumsverden stadig mere anstrengt. I takt med sine feltstudier blev Boas stadig mere overbevist om, at kulturer skulle forstås ud fra deres egen ramme snarere end ud fra et universalistisk evolutionistisk perspektiv.

Dette ønskede Boas naturligvis også at integrere i sine udstillinger på AMNH. I stedet for statiske serier af genstande ønskede Boas at installere genstande i „life scenes“, altså scenerier, der afspejlede det daglige liv, og han prøvede desuden aktivt at inddrage performances for at give tingene ekstra liv (Jackniss 1985).

Denne vinkel gik dog stik imod AMNH's direktørs intentioner. Han ønskede at holde fast i den overordnede evolutionistiske ramme, og til sidst måtte Boas bryde med museet. Mens dette brud på mange måder blev sigende for et mere generelt skifte i antropologiens historie – skiftet fra antropologien som musealt fag til universitetsfag (Sturtevant 1969; Bouquet 2001) – kom Boas' ideer på mange måder til at foregribe den form for udstillinger, man kunne se på etnografiske museer i Nordamerika og Europa mange år frem i tiden.

Med baggrund i kulturel relativisme og strukturfunktionalisme dukkede der en type udstillinger op, som vi kunne kalde „monografiske udstillinger“. Disse udstillinger gik igennem de samme kapitler, som man ville kunne finde i den etnografiske monografi, for eksempel de naturlige omgivelser, mænd og kvinders roller, social organisation, ritualer og festivaler m.v. På mange måder fulgte disse ønsker op på Boas' intentioner fra århundredeskiftet. I stedet for at præsentere de indsamlede genstande i universalistiske udviklingsserier eller kulturelle typologier indgik genstandene her i en kontekstualisering, hvorigennem de fik mening. Fra at have været dokumenter for de enkelte kulturers indplacering i en større universalistisk ramme blev genstandene nu til illustrationer underlagt de klassiske temaer for den etnografiske monografi.

Det væsentlige i forhold til spørgsmålet om tid var imidlertid, at denne kontekst ofte var så massiv, at det hele gav alt for god mening. Den monografiske beskrivelse af kulturer havde en tendens til at forklare sammenhænge så godt, at den ikke kunne forklare forandring. På mange måder søgte disse udstillinger at lægge sig op ad den naturvidenskabelige udstillings typologisering og kategorisering uden at erkende, at dens objekt – menneskelige samfund – var afgørende anderledes end naturvidenskabens (Taylor 1985). Derfor kom de kulturer, der blev præsenteret på museerne, til at fremstå som ahistoriske – uden nogen fortid og uden nogen indre dynamik til forandring (Durrans 1995). Som med erhvervs-kulturrammen eksisterede der et skel mellem museernes egen historiedrevne verden og de andres uforanderlige kulturtilstand.

## Samtiden

I løbet af 1970'erne blev den monografiske udstilling udfordret af en ny form for hyperaktuel udstilling. Den monografiske udstilling negligerede aktuelle politiske og sociale udviklinger, der involverede de beskrevne samfund i vores egen

verden gennem verdensmarkedet, magtpolitik m.v., og desuden blev disse udstillinger baseret i de klassiske samlinger fra århundredeskiftet, som ofte omfattede genstande, der ikke længere fandtes i deres oprindelsessteder. Derfor vandt en type udstilling frem, der dels præsenterede de beskrevne samfund som del af en større økonomisk og politisk ramme, og dels byggede på nye indsamlinger af den slags genstande, man rent faktisk kunne finde i de pågældende samfund på det pågældende tidspunkt. Vi kan kalde denne type udstilling for „naturalistisk“ eller „ultrarealistisk“. Som modsvar til tidligere former for udstillingers tendens til at underlægge det indsamlede materiale den herskende antropologiske teoretiske retning søgte denne type udstilling så at sige at være strengt dokumentaristisk og ateoretisk. Genstandene blev præsenteret, som man ville finde dem derude i verden, ofte med en ekstrem sans for detalje i forsøget på at opnå den korrekte præsentation af dem.

Denne type udstillinger blev meget populære hos publikum og var i en årrække kendetegnende for udstillingerne på for eksempel Tropen Museum i Amsterdam og Moesgård Museum ved Århus. Men med tiden stod det også klart, at de indebar et stort problem – tiden. Ganske vist var de udstillede genstande mere repræsentative for den aktuelle materielle kultur de steder, man beskrev på museet, men det var også klart, at det udprægede fokus på aktualitet betød, at udstillingerne meget hurtigt blev forældede. Med det ultradokumentariske blik indeholdt disse udstillinger ikke en ramme, der gav dem legitimitet ud over deres aktualitet. Og som en af fortalerne for denne form for udstillinger og indsamlinger selv erkendte, var det denne form for øjebliksbilleders lod, at de – i al deres stræben mod aktualitet – i princippet var forældede allerede på det tidspunkt, de var indsamlet (Ferdinand 1970).

Til gengæld blev de naturalistiske udstillingers behandling af verdensmarkedet og aktualiserede problemstillinger kimen til en udvikling, man har kunnet se, især i Europa, de seneste 10-15 år, hvor de etnografiske museer har fokuseret på globalisering. World Museum i Liverpool, Världskulturmuseet i Gøteborg og Haus der Kulturen der Welt i Berlin er blot et udvalgt af de nye institutioner, der har skiftet det traditionelle etnografiske museums forsøg på at afdække verdenskulturer ud med en orientering mod globalisering som økonomisk og politisk proces.

Med denne udvikling har også fulgt en ny problematisering af museernes samlinger. Haus der Kulturen der Welt har taget et definitivt skridt væk fra samlinger til et fokus på inddragelsen af befolkningen og arbejde med aktuelle kunstneriske udtryk, men også på Världskulturmuseet har man produceret udstillinger – for eksempel „No name fever – HIV/AIDS in the age of globalization“ – hvor man arbejder sig væk fra en afhængighed af de tilsyneladende statistiske samlin-

ger til at udnytte den transformation og dynamik, der hele tiden omgiver museet. Man inddrager altså de sager, personer og grupper, der er med til at bevæge det samfund, museet er en del af.

Opfattelsen af samlinger som statiske og knyttet en bestemt tid bliver dog modsagt fra andre museer. Tropenmuseum i Amsterdam er således et godt eksempel på et museum, der udnytter sine historiske samlinger til blandt andet at vise, at den aktuelle hype omkring globalisering har en tendens til at overse, at globalisering har eksisteret i århundreder, men med forskellige udformninger og konsekvenser. På den måde bruger museet de historiske samlinger til at sætte fokus på vores egen opfattelse af vores samtid – museet behøver med andre ord ikke aktuelle genstande for at være aktuelt.

En anden retning i forsøget på at trække etnografiske museer op i deres samtid er communityudstillingerne, som især er markante i Nordamerika. Hvor de naturalistiske udstillinger især gjorde op med genstandenes repræsentativitet, gør communityudstillingerne op med museets ret til at repræsentere befolkninger, hvis efterkommere bor lige uden for museets dør. For at gøre op med dette inddrages African Americans, Greek Americans, indfødte folk m.v. i udviklingen af udstillinger, der skal præsentere dem selv eller deres mere eller mindre fjerne forfædres historie. Museet bliver således et sted, hvor disse grupper får en aktuell, politisk repræsentation. Desuden arbejder flere museer mere og mere aktivt uden for deres umiddelbare offentlige præsentation. Museer som Museum of Anthropology i Vancouver og National Museum of the American Indian i Washington DC har således oprettet centre, hvor indfødte grupper, forskere og – typisk – kunstnere arbejder sammen om at udvikle traditionelle kunstformer. Her knyttes fortid og samtid altså sammen, så museet bliver en ramme, hvor fortiden får en aktuell form.

## Fremtiden - fra korrespondance til effekt

I det resterende af denne artikel argumenterer jeg for, hvorfor det kulturhistoriske museum også kan være et sted, hvor vi beskæftiger os med fremtiden. Dette skal ikke forstås på den måde, at museet bliver et sted, hvor vi skaber troværdige billeder af, hvordan fremtiden kommer til at se ud – ud over at man naturligvis kunne lege med et sådant tema i en særudstilling engang.

I det hele taget vil jeg gerne bryde med den idé om museet som et sted, der skaber troværdige korrespondancer til et bestemt sted eller en bestemt tid. Det særlige ved museets måde at arbejde med historien på er, at forskellige tider er til stede på samme tid. Den besynderlige indsamling og opbevaring af genstande, museerne bedriver, skaber ikke nødvendigvis et troværdigt billede af en

anden tid eller et andet sted – i givet fald ville indsamlingsbehovet potentielt være uendeligt.

Snarere end et spejl af verden tilbyder museet et virtuelt rum, hvor verden kan træde frem for os i andre former, end vi ser dem i vores daglige omgang med den. Udstillingen skaber således sin egen tid, hvor forskellige tider og steder kan være til stede på samme tid. Og det er dette virtuelle rum, der danner baggrund for museet som et sted, hvor vi kan beskæftige os med fremtiden.

## Objekter eller agenter

Men før jeg kan komme til spørgsmålet om fremtiden, må vi gøre en omvej over nogle betragtninger om tingene og deres rolle på museet.

Gennem tiden har museet været anset for at være en adgang til den virkelige verden. Ved at gemme på tingene har museerne kunnet vise tilbage til verden udenfor med tingene som tegn for en betydningsmættet virkelighed. På den måde har museets genstande stort set altid været forstået som tilbageskuende. De har været udtryk for en forudgående mental idé, de har været løsningen på et forudgående problem, eller de har været identitetsmarkører, der har sikret personer og grupper en relation til historien, traditioner m.v.

Permanensen er naturligvis en væsentlig del af den måde, materielle genstande indgår som del af det sociale liv på. Annette Weiner (1992) har for eksempel vist, hvordan særlige ikke-forgængelige ting kan få status som „inalienables“ – de ting, der for alt i verden skal holdes uden for cirkulation for at sikre et samfund en relation til fortiden og en bro til fremtiden.

Men permanensen er ikke alt. Det store problem ved antagelsen om, at ting først og fremmest er tilbageskuende mod en allerede eksisterende social eller mental virkelighed, er, at det får os til at overse, at tingene principielt har et uendeligt antal måder, de kan indgå i sociale relationer på. Ting indgår ikke i vores verden som uomtvistelige tegn eller dokumenter, men deltager konstant i at skabe nye verdener (Gell 1998; Strathern 1999; Henare et al. 2007). De indgår i vores forsøg på at åbne verden for nye handlemuligheder. Det rigt udsmykkede Asmat-skjold viser ikke tilbage til en meningsgivende kontekst, der kræver passende fortolkning, men søger derimod en umiddelbar effekt – nemlig at nedbryde modstanderen mentalt inden den kamp, der venter forude (Gell 1992).

Inger Sjørsløv har også tidligere i nærværende tidsskrift vist, hvordan museets drift mod at skabe permanens kan gå direkte imod tingenes orientering mod effekt (Sjørsløv 2001, 2008). I dette tilfælde var det en samling af brasilianske candomblestatuer af gips, der var blevet våde under den lange transport fra Brasilien, som Nationalmuseets konservatorer kastede sig over. Men som Sjørsløv poin-



terede, var ideen med statuerne som del af candombleritualet netop, at de ved at blive nedbrudt kan udløse deres magiske effekter. Museets stærke fokus på historie, identitet og kontinuitet kan altså indimellem gå direkte imod tingenes evne til at skabe effekter.

Snarere end at pege bagud mod forudgående traditioner, begreber og mentale forestillinger kan vi altså argumentere for, at tingene går forud for handlinger og forud for koncepter og dermed ikke reproducerer etablerede verdener, men optræder i et uvist og ufærdigt rum.

Men hvis verden er bygget på effekter snarere end reproduktioner af etablerede verdener, må det også være museets rolle at skabe sådanne effekter. På museet har vi i mange år set det som vores største opgave at sikre vederhæftig viden gennem etablering af den korrekte korrespondance mellem tingene og verden. Hvilken slags genstand er der tale om, hvilke materialer er den lavet af, hvem har brugt den til hvad, er der tale om en autentisk udgave eller en souvenir, hvordan har vi fået den? Alle disse spørgsmål har legitimeret tusindvis af arbejdstimer på museerne. Og med god grund. I en verden, hvor viden flyder, er der god ræson i at fastholde en institution, der gør sit yderste for at levere oplysninger, der bygger på velfunderet viden.

Med udgangspunkt i effekt kan vi imidlertid argumentere for, at det ikke er museets rolle at skabe noget, der ligner verden udenfor på nogen repræsentativ facon – altså gennem naturalistiske gengivelser eller ved kun at udstille genstande sammen, der beviseligt kommer fra samme sted eller tid. Derimod må vi stræbe efter at anskueliggøre og virkeliggøre effekter.

Men effekter er altid knyttet til teorier om verdens sammenhæng. Der er for eksempel helt andre muligheder for effekter i et samfund, hvor magi eksisterer, end i et, hvor man afviser magi. På museet vil det betyde, at for at lave en udstilling om magi må vi *installere* magi. Vi må lave rum, der gør magien nærværende og til en mulighed for et hjemligt publikum – vi må skabe rum, der så at sige tager magten fra publikum.

Et eksempel på dette kunne være udstillingen „Drømmens søster“, der for nylig blev vist på Nationalmuseet.<sup>3</sup> Udstillingen handlede om myter blandt indfødte folk ved Orinoccofloden og var bygget op, så man gik rundt i en stiliseret regnskov. På særlige steder i den labyrintiske opbygning blev man ramt af en stemme, der fortalte uddrag fra myterne. Hele denne opbygning fik myten til at træde langt stærkere frem som effekt snarere end som et narrativ, der kun har en tekstlig form.

Et andet eksempel kunne være Nordvestkystudstillingen på American Museum of Natural History. Denne udstilling er en viderebygning af Boas' gamle udstillinger, og den er tydeligvis ikke blevet opdateret i mange år. Men hvor man på



mange andre museer i Nordamerika arbejder med rekonstruktioner af beboelser,<sup>4</sup> arbejder denne udstilling med det konkrete museumsrum, der er udstillet i. Man træder ind i et stort, meget højloftet rum, hvor den øverste del af væggene er udsmykket med malerier af forskellige nordamerikanske indfødte grupper. Op gennem rummets midte er der en bred gang, og symmetrisk på hver side af denne gang er rummet opdelt i fire afsnit. Ved overgangen mellem hvert afsnit har man placeret en enorm (5-7 meter) udsmykket housepost. Denne opbygning giver disse houseposts al den ærefrygtindgydende autoritet, man kan forestille sig, de skal have haft, uden at de indgår i en efterligning af den verden, de er taget fra. Frem for at stå som flade efterligninger af verden derude trækker denne installation altså på den autoritet, museet har.

Men for at lade museet gribe ind i fremtiden må vi gå videre end til at installere effekter. Vi må arbejde med udstillingsdesign, der indtænker sit publikum – både inden for og uden for museets mure.

## Tilbage til laboratoriet

På mange måder er de seneste årtiers nye fokus på agens og effekt i lige så høj grad en tilbagevenden til et blik, hvor ting bliver fritaget for at være emblemer, instrumenter eller symboler for i stedet at optræde på lige fod med andre agenter. I museumssammenhæng ser en mulig konsekvens af de nye materialitetsteorier da også ud til at være, at vi må vende tilbage til museets udgangspunkt – nemlig museet som laboratorium. I det, der er blevet kaldt antropologiens „museumsperiode“ (Sturtevant 1969; Ames 1992) fra slutningen af 1800-tallet til 1920'erne,<sup>5</sup> fungerede museet grundlæggende som et laboratorium. I den britiske tradition blev det indsamlede materiale brugt til at kortlægge den kulturelle evolutions stadier, mens man i den tyske, diffusionistiske tradition kortlagde de kulturelle træks vandring og dermed relationerne mellem kulturelle grupper.

Fælles for de to tilgange er, at museet regnes for at kunne udsige noget mere, end vi kan erkende ved blot at se os omkring i verden. Ude i verden kan vi se folk bruge redskaber, tøj m.v. og prøve at skabe en sammenhæng mellem konkrete personers handlinger, ytringer og den materielle verden, de omgiver sig med. Men på museet kan vi se bag om denne umiddelbarhed og skabe et helt andet billede af verden, som er funderet på lange evolutionistiske bevægelser eller historiske udvekslinger og tilegninger. I denne tradition er man altså bevidst om, at den verden, vi beskæftiger os med på museet, ikke svarer til den verden, vi oplever i vores daglige, menneskelige omgang med verden.

Selv om evolutionismen og diffusionismen måske ikke er så relevante i den aktuelle antropologi, er der i de senere år sket en udvikling, der gør laboratorie-

betegnelsen relevant igen. Overordnet dukker betegnelsen op i to forskellige sammenhænge: i forhold til museet som et socialt laboratorium og i forhold til genskabelsen af museet som et centralt element i den antropologiske forskning. Selv om de to dele er nært knyttet, vil jeg for overblikkets skyld behandle dem hver for sig.

## At samle og forsamle - museet som ting

Museets mest åbenbare karakteristika er vel nok den massive indsamling af ting, som indimellem kan få institutionen til at fremstå komplet irrationel. Museerne indsamler og bevarer – og udstiller typisk mellem 3 og 5 procent af alle de ting, de har indsamlet. Og selv om de sidst 95-97 procent af genstandene ikke ligger stille hen – der bliver forsket, anvendt til særudstillinger, lånt ud m.v. – vil de fleste med erfaring fra museumsarbejde kunne nikke genkendende til, at end ikke de ansatte, der burde kende bedst til samlingerne, ved, hvilke ting samlingerne rummer, hvor de ligger, og hvad formålet med at indsamle dem har været.

Men det er ikke kun ting, der bliver samlet på museet. Meget tidligt var man bevidst om de muligheder, der lå i at samle befolkningen i museet. De tidligste moderne udstillinger i England, der byggede på erfaringerne fra Verdensudstillingen i Crystal Palace i 1851, kunne således ses som bevidste bestræbelser på at danne arbejderklassen (Bennet 2005). Mens museet tidligere havde været eksklusivt for borgerskabet, gjorde verdensudstillingens store succes det klart, at museet havde et enormt potentiale til at danne arbejderklassen, dels gennem indholdet af det udstillede, men nok så meget ved at bruge museet som et sted, hvor arbejderklassen kunne se, hvordan borgerskabet opførte sig, og dermed lære, hvordan man burde opføre sig som dannet samfundsborger.

Senere hen i det etnografiske museums historie har museet virket som en platform, hvor man har kunnet opleve konkrete, førstehåndsmøder med de befolkninger, der er blevet udstillet på museet, ligesom museet har været brugt til at give forskellige minoritetsgrupper en konkret repræsentation.

Alt dette peger hen imod en erkendelse af, at museet ud over at indsamle har en væsentlig funktion i sin evne til at *forsamle*. Denne pointe tog Bruno Latour og hans medkurator Peter Weibel alvorligt i udstilling *Making Things Public* på ZKM i Karlsruhe i 2005 (Latour 2005). Udgangspunkt for denne udstilling var den dobbelte betydning af ordet „ting“. For det første udfordrer ordet „ting“ vores forståelse af museets fokus på objekter. Latour afviser den objektivistiske tilgang til ting, forstået som materielle enheder, der fastholder en særlig betydning og udstrækning gennem deres tilværelse. I stedet argumenterer Latour for, at en „ting“ er under konstant forandring, i og med at den hele tiden knytter nye

interesser, nye forsamlinger sammen. En ting er ikke noget i sig selv, men kun som del af et kollektiv, og da de kollektiver, tingene optræder i, er under konstant forandring, forandres „tingen“ også.

Dette fører han videre til den anden betydning af ordet „ting“, nemlig i den oldnordiske betydning som en forsamling, hvor vi samles for at diskutere fælles problemstillinger. I modsætning til vore dages politiske liv bestod disse ting ikke af repræsentative forsamlinger i form af parlamentariske systemer, men derimod af forsamlinger af folk, der delte et problem og ønskede at diskutere dette. Dette er ifølge Latour problemet ved det moderne parlamentariske system – at det antager, at særligt udvalgte kan tage stilling til alt. Dermed bliver det politiske til et spil i sig selv snarere end et sted, hvor vi diskuterer vores konkrete „objects of concern“.

Det er her, museet kommer ind. Ved at danne en konkret ramme for vores møde, en konkret erfaring, som vi deler, udgør museet et potentiale for at skabe sådanne ting, forstået som skiftende forsamlinger af personer, der deler et „object of concern“. Museet kan være med til at understrege, at ethvert ting således har sin egen arkitektur. Alt kan ikke diskuteres på samme måde, hvilket betyder, at vi ikke kan forsamles på samme måde for at løse de mange forskellige „objects of concern“, der knytter os sammen. Gennem at sætte en særlig fysisk ramme, der kan ændres, kan museets således ikke blot arbejde med at udvikle nye udstillingsdesign, men også nye forsamlingsdesign – nye rammer for det politiske liv, hvorigennem vi kan skabe nye fremtidsscenerier.

Man kan forestille sig mange forskellige udmøntninger af sådanne fremtidsscenerier. En model er de nordamerikanske kulturcentre, jeg nævnte tidligere. Her bruger man museet som ramme for at lade forskere, indfødte folk, kunstnere og andre relevante grupper mødes for at diskutere og udvikle aktuelle processer, der involverer de indfødte folk.

En anden mulighed er at lade udstillinger træde frem i forskellige former – den konkrete udstilling, hjemmesider, happenings m.v. – så publikum ikke blot møder udstillingen som et færdigt rum, men konfronteres med dens tema i andre former i andre rum. I forbindelse med udstillingen „Villa Sovietica“ på Musée d’ethnographie de Genève i 2009-2010, som handlede om hverdagsliv i Sovjetunionen, inviterede man publikum til at være med til aktiviteter på museet, som de på forhånd ikke kendte indholdet af. Én dag plantede man blomsterløg med publikum i den park, der omgiver museet. Efter at have hygget sig med havearbejde tog man publikummerne med op på museets førstesal, hvorfra de kunne se, hvad de havde plantet – et portræt af Lenin. En anden dag udstyrede man de fremmødte publikummere med 80 af den slags store plastiktasker, mange østeuropæere rejser med. Deltagerne blev bedt om at transportere taskerne med bus og båd ned til byens centrale plads.

Ideen med disse events var naturligvis at skabe alternative billeder af, hvad det vil sige at være østeuropæer, men nok så meget at engagere publikum i en diskussion om forholdet mellem øst og vest fra en ny indgangsvinkel.

Ved at udnytte, at museet er et konkret rum, hvor vi mødes fysisk omkring en oplevelse eller aktivitet, kan vi gøre museet til et socialt laboratorium, hvor vi eksperimenterer med måder at være sammen på og med at skabe nye visioner for, hvordan vi forholder os til vores fælles „objects of concern“.

## Form og forskning

Inddragelse af publikum på museets mange platforme (udstilling, events, foredrag, hjemmeside m.v.) er efterhånden en fast del af museernes virke. Men en stort set overset effekt af denne inddragelse er, at den kan få betydning for forskningen.

I de senere år har der været stor fokus på museernes formidling. Formidling på et museum tager oftest udgangspunkt i en faglig indsigt, som skal præsenteres for et publikum, så den står klart og tydeligt frem. Der eksisterer altså en idé, som skal have en passende form, så den kan begribes af et bredt publikum.

Jeg vil ikke afvise denne fremgangsmåde, der som oftest heller ikke er så ligetil endda. Men hvis museet skal beskæftige sig med fremtid, må der andre ideer i spil.

Bateson har engang argumenteret for, at den eneste kilde til nye mønstre er støj (Bateson 2000:416). Mens det ultimative mønster er sproget, skal støj forstås som det, der ligger ud over mønstrene, det, der ikke umiddelbart kan dechifrereres eller gøres til genstand for fortolkning. Hvis vi skal oversætte dette til museet, vil det sige, at vi netop ikke altid skal formidle, men indimellem skabe noget, der åbner op for muligheden for at se nye mønstre tegne sig. Vi skal tillade, at tingene indgår i nye sammenhænge, for at undersøge, hvilke nye ideer der kan dukke op.

Det er her ideen om forskningens laboratorium dukker op. Museet har nemlig en fantastisk mulighed for at fremstå som et eksperimentarium, hvor forskningen udfordrer og lader sig udfordre af publikum – en slags tredje felt, anderledes end både felten derude og den akademiske felt herhjemme.

Jeg kan ikke pege på nogen museer, der har taget denne opgave på sig endnu, så jeg må i skrivende stund være lidt uklar, når jeg prøver at beskrive, hvad denne tredje felt – museet som eksperimentarium – kunne blive til. Men udgangspunktet for den ligger i museet som et sted, hvor vi arbejder med former og koncepter.

Der er i de senere år givet flere eksempler i antropologien på, hvordan form kan bære koncepter, der ikke eksisterer uden formens tilstedeværelse (se for eksempel Henare et al. 2007). Det centrale i disse betragtninger er naturligvis, at

formen kan have sin egen ret og ikke blot skal bedømmes på sin evne til at vise tilbage til en forudgående idé – og at ideer (i hvert fald i visse tilfælde) kræver en form for at kunne eksistere. Den interessante udfordring for museet er, om man kan skabe former, der går *forud* for ideer – altså former, der ikke gør etableret viden mere forståelig, men derimod kan åbne op for nye ideer. Dette ville kunne give museet en helt ny central rolle for forskningen.

For det første ville det kunne åbne op for museet som en platform, som forskningen kunne udnytte til at arbejde med andre måder at udveksle ideer på end gennem tekst. Museets genstande, rum og diverse udstillingsfaciliteter (lys, lyd, digitale installationer m.v.) giver mulighed for, at man kunne udveksle gennem at skabe former og atmosfærer, der kunne udvikle nye ideer.

For det andet giver adgangen til publikum en mulighed for at udvikle teori gennem praksis. Taylor (1985) har argumenteret for, at socialvidenskaberne er så knyttet til den verden, de undersøger, at de kun lader sig validere ved at blive udfoldet i praksis. Museet tilbyder her en gylden mulighed for at lade teorien udfordre af publikum: Hvorvidt virker de problemstillinger, vi præsenterer, til at være vedkommende for publikum, og hvorvidt åbner vores præsentationer op for, at publikum tænker videre og udfordrer vores ideer? Der er et stort potentiale i at udvikle museumsorienterede metoder, der på denne måde ikke blot inddrager publikum, men også søger at udnytte publikums reaktioner og refleksioner til at udvikle nye forskningsspørgsmål.

Hvis vi accepterer dette, vil det imidlertid kræve en helt ny tilgang til udstillinger. Fra at være et sted, hvor videnskaben formidler sin viden og derefter trækker sig tilbage, vil en videre udforskning af tingenes potentialer afkræve, at udstillingen bliver en aktiv del af forskningen. Udstillingen er således ikke længere et sted, hvor vi udstiller sikker viden, men derimod et sted, vi må give os hen i – nok med autoritet, men uden sikker viden om, hvor vi ender.

Det, jeg har plæderet for i denne artikel, skal ikke forstås som et brud med alt, hvad der er gået forud på museerne, eller et programmatisk råb om et paradigmeskifte. Jeg har blot ønsket at understrege, at museet har et potentiale for at beskæftige sig ikke blot med fortid og nutid, men også med fremtiden. For at gøre dette må museerne imidlertid bryde med idealet om at skabe troværdige repræsentationer af det allerede skete. I stedet må vi se udstillingen i sig selv som en måde at skabe nye effekter ud af genstandene, der tillader os at kaste os ud i nye forestillinger om, hvordan verden kan se ud. For at gøre dette bliver vi nødt til at lave lidt støj – vi må gå ud over vores egen vished og bruge museet til at lege med vores forestillinger for at lade nye mønstre tegne sig.

Søgeord: Museer, materialitet, effekt, fremtid, udstillinger, demokratiske rum

## Noter

1. Denne artikel bygger på afsnit fra ph.d.-afhandlingen „Inside the Museum Machine“. Ph.d.-projektet blev udført i samarbejde med Moesgård Museum og Institut for Antropologi, Arkæologi og Lingvistik ved Aarhus Universitet og modtog økonomisk støtte fra Erhvervs-ph.d.-ordningen og Knud Højgaards Fond. Jeg vil gerne takke en anonym bedømmer og professor Rane Willerslev for kommentarer og ideer.
2. Jeg skal gøre klart, at den inddeling i udstillingstyper, jeg trækker frem igennem artiklen, naturligvis dækker over, at de enkelte typer udstillinger eksisterer side om side. De evolutionistiske udstillinger eksisterede i Storbritannien langt op i 1960'erne (Shelton2001), og den monografiske udstilling er stadig udbredt i dag (interessant nok er dette en stil, der blandt andet er til stede på „community museums“ i USA, hvor indfødte grupper præsenterer sig selv), og den naturalistiske udstilling er også vidt udbredt i dag. Artiklen præsenterer således ikke en evolution i udstillingstyper, men fremhæver forskellige måder, hvorpå tiden implicit er blevet problematiseret i udstillinger.
3. Udstillingen var et lån fra Verldskulturmuseet i Gøteborg, hvor den indgik som en af åbningsudstillingerne i 2004.
4. Det ekstreme tilfælde er her The MashantucketPequot Museum, hvor man har rekonstrueret en hel landsby med dagligdags scenerier med fantastisk livagtige dukker. Dette skaber naturligvis sin helt egen effekt, hvilket imidlertid også har krævet en solid økonomi, der er blevet hentet fra det nærliggende casino, som pequoterne ejer.
5. Ret beset falder museumsperioden på forskellige tidspunkter. I USA er periodens ophør nært knyttet til Boas' opgør med American Museum of Natural History, mens antropologien i Danmark stadig var nært knyttet til museet op til 1950'erne, hvor Kaj Birket-Smith rådede på Etnografisk Samling på Nationalmuseet.

## Litteratur

- Ames, Michael  
1992 Cannibal Tours and Glass Boxes: The Anthropology of Museums. Vancouver: University of British Columbia Press.
- Bateson, Gregory  
2000 [1972] Steps to an Ecology of Mind. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Bennet, Tony  
2005 [1996] The Exhibitionary Complex. I: R. Greenberg, B.W. Ferguson & S. Nairne (eds.): Thinking About Exhibitions. London: Routledge.
- Birket-Smith, Kaj  
1931 Om Indsamling af etnografiske Sager. En Maade hvorpå danske i Udlandet kan gøre det gamle Land en Tjeneste. Særtryk af Danmarksposten, vol. 2, ikke pagineret.
- Bouquet, Mary  
2001 Streetwise in Museumland. Folk, Journal of the Danish Ethnographic Society 43: 77-102.

- Durrans, Brian  
 1995 [1988] *The Future of the Other: Changing Cultures on Display*. I: R. Lumley (ed.): *The Museum Time-Machine: Putting Cultures on Display*. London & New York: Routledge.
- Faber, Paul (ed.)  
 2003 *Group Portrait South Africa: Nine Family Histories*. Kwela: Johannesburg.
- Ferdinand, Klaus  
 1970 *Etnografien på Moesgårdmuseet. Samlingen og noget om at indsamle etnografika*. KUML 19.
- Gell, Alfred  
 1998 *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press.  
 1992 *The Technology of Enchantment and the Enchantment of Technology*. I: J. Coote & A. Shelton (eds.): *Anthropology, Art and Aesthetics*. Oxford: Clarendon Press.
- Henare, Amiria J.M.  
 2005 *Museums, Anthropology and Imperial Exchange*. New York: Cambridge University Press.
- Jacknis, Ira  
 1985 *Franz Boas and Exhibits: On the Limitations of the Museum Method of Anthropology*. I: G.W. Stocking (ed.): *Objects and Others: Essays on Museums and Material Culture*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Latour, Bruno  
 2005 *From Realpolitik to Dingpolitik, or How to Make Things Public*. I: B. Latour & P. Weibel (eds.): *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*. Cambridge, MA: MIT Press, & Karlsruhe: ZKM/Center for Art and Media in Karlsruhe.  
 1999 *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge, MA, & London: Harvard University Press.
- Petch, Alison  
 2006 *Chance and Certitude: Pitt Rivers and his First Collection*. *Journal of the History of Collecting* 18:249-56.
- Schüssler, Alexandra (red.)  
 2009 *Villa Sovietica. Soviet Objects: Import-Export*. Udstillingskatalog. Gollion: Infolio éditions & Genève: Musée d'ethnographie de Genève.
- Shelton, Anthony  
 2001 *Museums in an Age of Cultural Hybridity*. *Folk, Journal of the Danish Ethnographic Society* 43:221-50.
- Sjørlev, Inger  
 2008 *Fra kultur til kurator: Kunst og kontekst i udstillingen af etnografika*. I: M.R. Melchior & C. Mordhorst (red.): *Udstillingens idé og form*. København: Københavns Universitet.  
 2001 *Den opløste samling og den magiske materie*. *Tidsskriftet Antropologi* 43-44: 35-44.
- Sturtevant, William  
 1969 *Does Anthropology Need Museums?* *Proceedings of the Biological Society of Washington* 82:619-50.

- Taylor, Charles  
1985        Social Theory as Practice. I: C.Taylor: Philosophy and the Human Sciences.  
              Cambridge: Cambridge University Press.
- Tuxen, Søren Ludvig  
n.d.         Privat brev. De Etnografiske Samlinger på Moesgård Museum.
- Weiner, Annette  
1992        Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving. Berkeley,  
              Los Angeles & London: University of California Press.



# KUN ET SKELET TILBAGE

Objektivering, tid og sex et sted i Nordøstbrasilien

ANNE LINE DALSGAARD

Hvis mennesket lever vendt imod det, som endnu vil komme, mod potentialet, som endnu skal forløses, sådan som Heidegger (1927) og andre skriver, hvordan håndterer man da endelighedens konkrete manifestation? Hvis oplevelsen af at være „nogen“ i andres øjne bekræfter vores eksistens og tillader os at udskyde tanken om, at den må ophøre, hvordan stiller man sig da over for det faktum, at man i samfundsperspektiv er uden værdi? Som når et skelet ser på en, som fremtiden ser på nutiden, og adresserer den uro, man inderst inde føler ved tanken om absolut udslættelse? Denne artikel vil ikke besvare disse spørgsmål, dertil er de for store og absolutte. Artiklen vil blot foreslå et svar, som knytter sig til en specifik lokal person, en ung kvinde, i en specifik lokal situation. Kvinden hedder Evinha, hun er 30 år, mor til en søn på 10 og bosat i et fattigt bykvarter i udkanten af Recife i Nordøstbrasilien. Hun tilhører med stor sandsynlighed den kategori af brasilianere, som ikke sætter sig materielle spor. Ikke alene ejer de intet af værdi, deres materielle krop vil efter døden ikke blive lagt til hvile i en navngiven grav, men vil snart forsvinde i anonymitet. I det følgende vil jeg foreslå en mulig sammenhæng mellem Evinhas vished om dette og hendes ofte ganske letsindige forhold til seksuel objektivering

## Evinha

Solen er hård den eftermiddag. Hun står sammen med alle de andre fra kvarteret, fastholdt af synet af den sammenkrøbne krop. Morderne var kommet natten før, med hætter over hovederne, havde sparket døren ind og trukket ham udenfor, mens hans kone og mor skreg, og børnene så til. De skød ham, mens han krøb sammen op ad muren. Kvinderne skreg længe efter, men ingen turde gå ud. Nu er der fluer i hans sår, og blodet, som er løbet ned ad hans kind, er brunt og skor-

pet. Han har ligget sådan, siden de skød ham, for ingen tør røre ham, før politiet kommer. Stilstanden er ulidelig.

## En ung kvinde

Hun kan lide at se på sig selv i spejlet. Det ene bryst er blevet større end det andet af amningen. Hun har vasket tøj hele dagen, håret er kruset og bør glattes ud, neglelakken knækket, men numsen er god. Hun spiller Whitney Houston, titelnummeret fra Bodyguard, og synger med. Hun er flyttet fra fyren med de grønne øjne, flyttet fra hans druk, fra slagene, som faldt så beregneligt, når han igen kom sent hjem. Flyttet fra gryderne, som skulle vaskes, fra pengene, som ikke slog til, og madrassen, som var gammel og lugtede. Fra alt det, som var hendes liv. Hjem til bedstemor. Hvad skal der blive af hende og barnet? Hun skruer højere op for musikken. Udenfor løber nogen forbi og råber.

## Sex

Hun begærer barnets far, vil være hans, vil tages af ham, mærke sveden imellem dem, når han ligger over hende. Der er ikke noget, hun hellere vil, det gør ondt i kødet, trækker og slider. Hun må ud at gå i gaderne, bare gå og gå, mærke muligheden af hans øjne på sig. Barnet skriger, og hun har lyst til at slå. Hun får bedstemor til at passe barnet og går ud. Der er ikke mange ude. Inde i husene er folk ved at være parate til natten, flere steder er mændene hjemme og sidder i slidte sofaer og ser fjernsyn. Hun ved, at mange af dem venter på at kunne se porno, når børnene er kommet i seng. Hun kan lide at tænke på dem, som de sidder der foran tv-apparaterne og ser på de unge kvinder, der stønner og bloter sig for kameraerne. Hun kan lide at gå i gaderne med sine stramme jeans og mærke dem i deres sofaer.

## En nabokvinde

Kvinden snakker, og båndoptageren optager hendes fortælling. Det er allerede længe siden, at det skete, men hun var hendes eneste datter. Man sagde, at kæresten havde skudt en fra de andres gruppe. Kvinden vidste kun, at han pludselig en dag var væk. De kom og hentede hendes eneste datter en sen nat, næsten i morgengryet. Ingen vidste, hvem der gemte sig under hætterne, nogle gættede på politiet. Men snart fandt man hende. Hun var næsten nøgen, havde blod på inderlårerne og lå underligt forvredet på jorden lige uden for det område af favelaen, hvor

kun banditterne kom. Man sagde, at de havde gjort det for at straffe kæresten. Da året var gået, var kvinden på kirkegården, da de åbnede graven. Kisten var næsten hel, den gule kjole var der også, men hendes eneste datter var væk. Kun skelettet var tilbage. Knoglerne blev fjernet, kisten smidt i en bunke, så et andet lig kunne komme i graven. Kvinden snakker, som om hun har fortalt det mange gange før, til alle, som vil høre om hendes smerte.

## Uafvendelighed

Over for huset hænger sære ting i et træ. En plastikdukke uden ben, et toiletsæde, et fuglebur, en støvle, et vædderkranium med store snoede horn. „Den 31.12. er falskhedens dag“ står der malet på et skilt med store penselstrøg. Det hænger og dingler mellem alt det andet. På vejen under træet løber børnene og leger. Jorden er tør efter mange dage uden regn, og bækken, som oversvømmer stuegulvet i regntiden, er næsten tørret ind. Børnene løber barfodede og brune. De ved ikke, at deres brede fødder og brune hud en dag vil bekræfte for verden, at de ikke er noget værd. Solen skærer en virkelighed ud af det mulige. En virkelighed, hvor tiden står stille, og øjne langsomt trættes. Man bliver ved med at komme tilbage til det samme sted. Og hun forstår efterhånden, at sådan vil det være, indtil hun en dag er død.



En gal mands værk. Foto: Forfatteren.

## Bendepotet

Jeg mødte Evinha i 1998, da hun var 18 år gammel. På det tidspunkt boede jeg midlertidigt i hendes nabolag. Jeg var der for at undersøge, hvorfor de fleste kvinder gjorde sig store anstrengelser for at opnå sterilisation (Dalsgaard 2004), og jeg lærte Evinha at kende, fordi hendes mor var en af mine hovedinformanter. Jeg kom ofte i deres hjem og har gjort det mange gange siden, når jeg har været tilbage i kvarteret i andet ærinde. Igennem årene med Evinha har jeg båret på et spørgsmål af den slags, der som en udtalt undren forbliver i baggrunden af tanken, så længe der ikke er grund til at fokusere på det.

Spørgsmålet knytter sig til en eftermiddag, hvor jeg sad med Evinha på hendes seng og forsøgte at få overblik over et materiale, hun havde indsamlet for mig. Hun havde interviewet sin brors venner og nogle af sine jævnaldrende for mig, fordi jeg var interesseret i at vide, hvor mange dræbte mennesker de havde set. Oplevelsen af død og forrådnelse er fremtrædende træk ved livet i byens fattige kvarterer. Recife er en af de storbyer i Brasilien med procentvis flest dødsfald på grund af vold blandt unge mænd, og ikke bare aviserne er fulde af døde kroppe. At se lig i mere eller mindre forrådnelse er del af hverdagen. Evinha gav mig en lang liste over lig, som de forskellige unge havde set, og det var markant, dels *hvor mange* de havde set, dels at det var *de samme* lig, de alle havde set: en kvinde, som var blevet skudt gennem hovedet af sin mand, en fyr, som var blevet bundet til en stol, smidt i en sø og fundet længe efter, en ung fyr på cykel, som var blevet mast af en lastbil, og så alle de mange, som var blevet skudt af rivaliserende eller dominerende narkohandlere. Jeg fandt siden ud af, at ofre for forbrydelser ikke må flyttes, før politiet kommer, besigtiger situationen og tager liget med på Retsmedicinsk Institut. Derfor er der god tid til, at rygter kan nå rundt, og alle kan nå at se liget. Ofte tager forældre deres børn med, når de selv skal hen og se. Og ofte har politiet pressen med, når de endelig kommer. Derfor er der mange fotos af lig i aviserne.

Evinha var interesseret i samtalen, men skiftede pludselig emne og begyndte at tale om drenge, som så efter hende på vejen og kaldte hende „galinha“ (kylling), fordi „de kan lide min krop, den er godt drejet, og de vil have den, og når jeg går forbi med mine bukser sådan [lynlåsen halvt åben], kommer de med kommentarer.“ Og så med ét sagde hun noget lignende: „Men er det ikke mærkeligt, at man gør alt det for at se godt ud, putter creme i håret, på sin krop, bruger minishorts, alt det, bare for en dag at dø, blive glemt og spist af kryb? Åh hvilken smerte!“ Blandingen af begær og død i det, hun sagde, foruroligede mig, og spørgsmålet opstod: Hvordan kunne hun springe så hurtigt fra død og vold til sex – og så lige så pludselig tilbage til død og forrådnelse?

For nylig talte Evinha igen om død. Hun havde været på kirkegården. Hendes far var død året før, og hans knogler skulle fjernes fra graven. Evinha sagde tilsyneladende ganske upåvirket:

Det er helt normalt, og interessant, man bliver nødt til at tage dem ud, for at en anden krop kan begraves. Jeg troede ikke, jeg ville kunne klare det. En stor, stærk, sort mand, reduceret til bare dét. Et kranium, ribbenene sad stadig sammen, knoglerne i ryggen falder fra hinanden, kisten beklædt med stof, stoffet og hans tøj er der stadig, hans overskæg, han havde næste ikke noget hår til sidst, og gummiet, som de havde brugt ved operationen, alt det var stadig intakt, en pose, der var så lille, en skraldepose, de tømmer det hele ned i en tank. Jeg så hans kranium, lårbensknoglen er ikke så stor, som du tror, alle de små dele i fingrene [...] Men den vigtigste del af ham var der ikke længere [...] Det værste er, at du snart er glemt. Man glemmer, og tiden går – nogen dør, andre bliver født.

Senere, i et andet humør, skrev hun til mig:

Jeg har været til mange begravelser, men den død, som berørte mig mest, var min fars. Han led meget. Jeg ønskede ikke, at hans begravelse skulle være sådan, men mine økonomiske vilkår tillod mig ikke at give ham, hvad jeg gerne ville. Jeg ønskede, at jeg kunne have bevaret resterne af ham, men det kunne jeg ikke. Jeg blev nødt til at se knoglerne blive taget ud og lagt i en plasticpose og siden blive blandet med andre knogler i bendeppet [o depósito de ossos].

Og hun forklarede:

Bendeppet er ligesom en stor cementtank, hvor alle knoglerne bliver smidt, naturligvis knoglerne fra dem, som ikke kan betale for at beholde dem. Kirkegården skulle modtage økonomisk støtte fra kommunen, måske ville det slet ikke være så dyrt. Alle skulle behandles lige. Men hvordan skulle det være muligt? Når vi behandles forskelligt, mens vi er i live, hvordan skulle det så være anderledes efter døden?

Jeg har ikke selv set fremgangsmåden på kirkegården, men Evinha har forklaret det således:

De, som ikke kan betale den månedlige rate, kan ikke selv bestemme, hvor liget bliver lagt. Nogen kommer i jorden, andre i et skab. Graveren skriver bare et nummer for at identificere graven, så man senere kan fjerne knoglerne [og smide dem i bendeppet]. Efter noget tid brænder de det hele, og det bliver til støv.

Evinhas fortælling fra kirkegården mindede mig om en kvindes beskrivelse af sin datters død, som jeg hørte for nogle år siden. Datteren var blevet voldtaget og myrdet af nogle narkobanditter, som man formodede ville straffe hendes

kæreste. Imellem de mange detaljer beskrev moderen også, hvordan knoglerne var blevet flyttet efter et år, og hun sagde: „Jeg ved, det var hendes knogler, for jeg så stoffet fra den gule kjole, hun blev begravet med.“ I begge historier er jeg blevet slået af den nøgternhed, hvormed det hele blev fortalt. Der var noget uafvendeligt ved de to skeletter, stoffet, som havde overlevet kroppen, og nedkastningen i bendepotet.

Da jeg for nylig skulle tale i en sammenhæng, hvor temaet var håb og fremtidsdrømme, kom min undren over Evinhas blanding af sex og død og denne nøgternhed, hvormed skeletterne blev beskrevet, med ét i fokus. Den dag som nu var min påstand, at der er øjeblikke i livet, hvor håb og drømme ikke er mulige, fordi døden i al sin konkrethed ikke lader sig bortforklare. Sådanne øjeblikke opstår, når de fortællinger, som kunne have ladet iagttageren udskyde tanken om endelighed, ikke holder.

## Døden i Nordeste

Begravelser har længe været et spørgsmål om værdighed i Nordeste. I sin bog *Death in the Northeast* (1966) skriver den brasilianske sociolog Josué de Castro, at det første bondeforbund i regionen, som blev grundlagt i 1955, havde til formål, ikke at forbedre bøndernes leveforhold, men at give dem en værdig begravelse. Fattige bønder blev dengang båret til kirkegården i en kiste udlånt af myndighederne. Men denne kiste fulgte dem kun til kanten af graven, her blev de dumpet i og begravet, hvorefter kisten blev returneret for at blive brugt ved næste dødsfald. Som de Castro formulerer det: „Denne parodi af en ceremoni var den ultimative ydmygelse, en krænkelse, som for bonden syntes at bære helt ind i evigheden. Det første forbund blev dannet for at undslippe denne beskæmmelse“ (1966:12). Forbundet betalte for bøndernes begravelse, og kisten kunne nu følge dem i graven.

I dag har folk fra fattige familier i Recife ret til kommunal hjælp ved begravelse. Man kan få tilskud til køb af kiste hos en lokal bedemand, men denne ret tilhed eksisterer ikke uden social ulighed. For få år siden mistede Josenita, hos hvem jeg altid bor, når jeg er kvarteret, sin tante. Josenita er politisk aktiv og stolt over de rettigheder, jævne folk har opnået i Brasilien siden 1980'erne, og således stolt gik hun til bedemanden. Mens hun stod i forretningen for at få den simpleste, billigste kiste til sin tante, kom en kommunalpolitiker ind og brugte sin personlige indflydelse til at udnytte begravelseshjælpen til egen fordel. Josenita græd af harme, da hun fortalte mig om ydmygelsen. Hun kunne kun få en billig kiste på kommunens regning, mens han fik en kvalitetskiste over samme budget. Ydmygelsen bestod ikke i, at tantens kiste var billig, men i at begravelses-



hjælpen var en retting, som burde tilfalde folk ligeligt. Når begravelseshjælpen alligevel blev differentieret, fremstod det, som var ment som retting, i stedet som en hån.

I sin bog *Death without Weeping* beskriver Nancy Scheper-Hughes (1992), hvordan fattige i Bom Jesus,<sup>1</sup> hvor hun udførte feltarbejde i 1980'erne, ligesom Evinhas far blev begravet eller lagt i et indelukke i et år, hvorefter de blev hentet frem, kisten smidt til side og knoglerne hældt i bendepotet. Folk omkring hende gjorde, hvad de kunne for at undgå en fattig begravelse, for som hun konkluderer, var det den ultimative fattigdom således at forsvinde i anonymiteten på kirkegården: „Måske ingen andre steder vises deres kroppes og livs anonymitet og erstattelighed tydeligere frem for landarbejderne fra Bom Jesus end i den symboliske vold rettet mod deres [jordiske] rester på den kommunale kirkegård, et socialt rum, der som et mikrokosmos reproducerer den sociale og politiske struktur i lokalsamfundet“ (op.cit.250). Som Scheper-Hughes også argumenterer, var det ikke bendepotet som sådan, der udgjorde ydmygelsen. Det ydmygende var, at et ordentligt menneske burde kunne betale for sig selv.

I artiklen „Os vivos são sempre e cada vez mais governados pelos mortos“ (De døde er altid, og for hver gang mere, regeret af de døde) (Meneghel, Abbeg & Bastos 2003) refererer forfatterne til en avisartikel om fattiges begravelse i Porto Alegre, en af Brasiliens rigeste stater. I reportagen beskrives de fattiges del af kirkegården som en plet bar, rød jord, dækket af tusinder af små jernkors identificeret ved nummerplader, uden navn. Stedet ligner en krigskirkegård. En far, som begraver sit døde barn på kirkegården, siger: „Der er ikke noget tristere end de fattiges begravelse, for de fattige begynder allerede, mens de er i live, at blive begravet“ (op.cit.). Som forfatterne skriver, gør det ikke ydmygelsen mindre, at fattige begravnes med næsten samme ligestilling fra myndighedernes side som i slaveriets tid. Samfundet har forandret sig væsentligt, men en del af befolkningen (i Porto Alegre en mindre del end i Nordøstbrasilien) fastholdes i et mønster, som burde høre fortiden til: „Det er en flad [ikke-dyb] grav for at gøre det nemt at tage liget op efter de tre år [koldere klima end Recife], en doneret kiste og en kirkegård på en skråning, og dette er efterhånden foregået i mere end 500 år“ (Meneghel Abbeg & Bastos 2003:693).

Ideen om døden som den endelige fastsættelse af en persons værdi er ifølge Thomas Laqueur (1983) en historisk konstruktion. Fattige er altid blevet begravet med mindre pomp og pragt end rige, men i og med det borgerlige samfund blev en ordentlig begravelse indbegrebet af en persons sociale værdi. Fordi social status ikke længere kun blev tildelt ved fødslen, men kunne optjenes gennem et stræbsomt liv, kendte ingen en persons fulde værdi, før han eller hun var død. Derfor blev begravelserne i det borgerlige samfund ritualer, der markerede

den enkeltes sociale plads, hvor de tidligere primært havde adresseret det fællesskab, den døde havde været del af. Med dette skift blev en begravelse et forbrugsgode (op.cit.114). Som Laqueur skriver: „Da begravelsen således blev det endegyldige bevis på en død mands renommé blandt hans fæller, kom ceremonien i byen og i stigende omfang også på landet til at repræsentere den dødes løsrivelse fra de organiske bånd til fællesskabet og begravelsespladsen blev endnu en virkelighed, der kunne købes og sælges for penge“ (op.cit.115).

På kirkegården, hvor Evinhas far ligger begravet, betaler man som nævnt for en plads. Derudover betaler man bedemanden for selve begravelsen. Bedemænd udstiller deres varer helt ud på fortovet, og der er stor forskel på de priser, kister forhandles til. Hos en lokal bedemand kan man købe en begravelsesplan til 35 reais om måneden (en real = ca. 3 kr.). Den giver ret til en kiste af middel standard, blomster og lys til vågenatten. Uden en sådan begravelsesplan koster den billigste kiste 780 reais, blomster skal købes derudover, og man kan ikke lade liget opbevare hos bedemanden. Hos en anden lokal bedemand koster en begravelsesplan 25 reais ved oprettelsen og 20 reais om måneden. Den dækker seks personer, som har ret til kiste med rude, blomster og lys. Den billigste kiste koster 650 reais, men man kan også købe til 6500 og 8000 reais. Den sidste type kiste har et låg helt af glas. Evinhas far blev begravet i den billigste kiste og med få blomster. Man havde lagt papir under blomsterne, så de skulle se ud af mere. Som Evinhas mand senere så pragmatisk sagde: Hvorfor smide penge ud på pynt og kiste, når det hele alligevel bliver til ingenting.

De unge fra kvarteret anser det for ret og rimeligt, at man skal betale for kiste, blomster og andet udstyr, og at der derfor må være forskelle i folks formåen. Som med alt andet i Brasilien, siger de, er der forskel på fattig og rig. På kirkegården sker der imidlertid et markant brud, hvor det ikke længere er et spørgsmål om gradsforskelle, men om enten-eller. Nogen kan fortsat eksistere som individer, mens andre forsvinder, først ved at blive lagt i en grav uden navn, kun med et nummer, siden ved at blive smidt på bendepotet. Det vigtige er her, at reglen (i bourdieusk forstand), som Evinha refererer til, er at beholde knoglerne i en navngivet familiegrav, og i forbindelse med sin fars død beklagede Evinha, at hun ikke kunne gøre det. For Scheper-Hughes' informanter var den fattiges begravelse en skam, som måtte undgås, hvis man kunne, og undgås måtte også påmindelsen om den. Fattige i Bom Jesus gik derfor ikke på kirkegården på allehelgensdag den 2. november, som bedestillede borgere gjorde. De have intet at komme der for, ingen gravmonumenter, ingen lys, som skulle tændes: „Den lokale kirkegård [...] er et sted, der skal undgås. Den står som en kraftig påmindelse om de fattiges skrøbelige ikke-eksistens, deres socialt konstituerede væren og intethed“, skriver Scheper-Hughes (1992:258).



Hverken af mine egne data eller af Scheper-Hughes' fremgår det direkte, at bendepotet er en oplevelse af egen intethed og endelighed. Visse ting i livet lader sig sjældent italesætte, men skal udledes af fortællinger og antydninger. Det er nøgternhed, som står tilbage, når jeg har hørt tale om bendepotet, som var det blot en kendsgerning. Min påstand er dog, at det er en ganske særlig hård kendsgerning, fordi den så endegyldigt demonstrerer den fattiges uformåen i forhold til at blive „nogen i livet“, som folk i Evinhas kvarter udtrykker det. Ikke kun den dødes manglende opsparing af tilstrækkelig social og økonomisk kapital igennem livet, men også hans slægtnings, som i det afgørende øjeblik ikke er i stand til at betale for en navngiven grav. Bendepotet er et *fait accompli*, der udfordrer beskuersens følelse af handlekraft og stiller spørgsmål til fremtiden, for hvordan vil det familiemedlem, som ikke kan betale for at bevare sin slægtnings jordiske rester, selv ende sine dage? En dag er kun knoglerne tilbage, og nogen vil blive nødt til at smide dem i bendepotet. Skelettet er som en fremtid, der ser på nutiden, og i dette blik fra fremtiden træder individet ikke længere frem som subjekt, men som objekt for andres handling.

### Tilblivelse i blikket

Ifølge Maurice Merleau-Ponty oplever vi ikke os selv som afgrænsede individer fra fødslen. Vi er fra begyndelsen kastet ind i verden, og erfaringen af adskillelse og individualitet er sekundær. I løbet af barnets første leveår begynder det at opleve sig selv som set udefra, adskilt fra forældre som kan gå, og ting som kan blive væk, og hermed opstår et „ideelt, fiktivt eller forestillet mig“ (Merleau-Ponty 1968:136). Dette forestillede „mig“, forestillingen om, hvordan „mig“ ser ud i andres perspektiv, indebærer en fremmedgørelse over for den umiddelbare oplevelse, individet kan have af sig selv. Ifølge George Herbert Mead er dette dog ikke en proces uden mulighed for refleksion, da der mellem „jeg“ og „mig“ er indskudt en forsinkelse. „Jeget“ er „mig’et“ for et øjeblik siden, fordi „mig’et“ er en objektivering eller opsamling af erfaring (Mead 1965:174). „Jeget“ er et potentiale, som ligger uden for vores umiddelbare fremtræden (op.cit.204), og som Nick Crossley foreslår, kan man sammenligne „jeget“ hos Mead med „det merleau-pontyske kropsubjekt: perciperende og aktivt, men endnu ikke refleksivt opmærksomt på sig selv“ (1996:55). Denne begrebsramme fremstiller således selvbevidstheden som uvægerligt forsinket i forhold til jeget, der som en ukendt individualitet stræber efter at blive kendt (af sig selv) gennem andres anerkendelse.

Spaltningen indebærer potentielt en oplevelse af fremmedgørelse, idet man ikke oplever at bebo sit selv, men modtager det fra andre (Merleau-Ponty 1968:

136). Fremmedgørelse opleves ikke nødvendigvis negativt, da det at være „nogen“ i andres blik kan føre til stolthed, selvrespekt og værdighed. Men i det øjeblik, vi ikke føler, vi har indflydelse på blikket, som ser os, og vores handlinger og udtryk ikke modtages og forstås af andre i indbyrdes respekt, men bliver „observeret, som var de et insekts“ (Merleau-Ponty i Crossley 1993:415), da kan blikket udefra opleves som en trussel. Som Crossley skriver, vil subjektet føle sig reduceret til et objekt i andres verden, hvis det føler, at det ikke kan kontrollere sit ydre billede og selv definere betydningen af sine handlinger (Crossley 1996:61).

I en kommentar til Sartres *Being and Nothingness* (1956) understreger Michael Jackson (1998:17), at oplevelsen af intethed opstår, når man føler sig ude af stand til at gøre eller sige noget, som kan ændre andres definition af situationen og dermed af en selv (op.cit.17). At være er at kunne vælge, og ikke-væren, intethed, er følgelig ikke at have et valg. Eller som han selv præciserer det: „Intethed er ikke så meget et fravær af mening, en metafysisk mangel, et intellektuelt tomrum, en oplevelse af at være ubetydelig. Intethed opstår af en manglende mulighed for at handle“ (ibid.). Derfor, skriver Jackson, indeholder ethvert menneskeligt møde risikoen for at føle sig reduceret til intethed, objektiviseret som en genstand i andres verden.

Jeg har tidligere beskrevet, hvordan fattige i Recife oplever at blive behandlet som andenklassens borgere i konkrete møder med bedrestillede folk, for eksempel sundheds- og butikspersonale, og hvordan de føler sig mindreværdige under „blikket“ fra middelklassenormer, som udtrykkes i tv eller i kampagner til fremme af sundhed, børns rettigheder og børneopdragelse (Dalsgaard 2004). Jeg har i den forbindelse refereret William James' ofte benyttede passage: „Hvis ingen vendte sig, når vi kom ind, svarede, når vi talte, eller lagde mærke til, hvad vi gjorde, men hvis hver person, vi mødte, 'cut us dead' og opførte sig, som var vi ikke-eksisterende ting, ville en slags raseri eller afmægtig desperation snart vælde op i os, over for hvilken selv den ondeste kropslige tortur kun ville være en lettelse. For uanset hvor hård en knibe vi måtte være i, ville den lade os føle, at vi endnu ikke var sunket så dybt, at vi var uværdige til opmærksomhed overhovedet“ (James 1950:293). Mindreværd i dagligdagen kan ofte modvejes af indignation og latter (Goldstein 2003), men man skal ikke dvæle længe ved tanken om bendepotet, før nedkastningen deri står frem som den ultimative, uafrystelige ignorering af menneskeligt værd, en demonstrativ overgang fra væren til ikke-eksisterende ting. Det er imidlertid ikke, fordi fattige også her behandles med mindre respekt end bedrestillede, at bendepotet er så brutalt, men fordi den manglende respekt stiller fattige uden beskyttelse over for dødens endegyldige faktum.<sup>2</sup>



Indelukkerne, en slags skabe i en mur, hvor fattiges kister lægges et år. Foto: Forfatteren.

## Død, tid og sex

I *Mortality, Immortality and Other Life Strategies* (1992) argumenterer Zygmunt Bauman for, at døden ikke er som andre „andre“, over for hvilke egoet kan forhandle sin position og forsøge at opnå anerkendelse. Døden er „den absolutte værensanden, en ikke-tænkkelig anden, ude af rækkevidde for kommunikation“, det vil sige en „anden“, man kun kan tale om som negation, fravær, ophør af eksistens, og da alligevel slet ikke (op.cit.2). Bauman skriver videre, at andres død derfor ikke er som ens egen død. Andres død stopper ikke ens egen fortløbende perception. Netop derfor er den så rystende: „Jeg frygter måske andres død mere end min egen. Jeg råber måske med stor oprigtighed, at jeg hellere selv ville dø end opleve en elsket andens død – men dette er præcis på grund af min viden om, at efter denne død ville jeg blive nødt til at stå over for et særligt ingenting, et tomrum, som den dodes afsked ville skabe, et tomrum, som jeg ikke ønsker at opleve, men som stædigt og til min rædsel er fuldt og klart opleveligt“ (op.cit.3). Tomrummet, som opstår ved en elsket persons død, skyldes ikke kun fraværet af denne person i tiden, som skal komme, men selve det faktum, at stillet over for døden er det meste af det, vi normalt stræber efter, ikke længere interessant.

Interessen for „spillet“, *illusio*, er ifølge Bourdieu det, som driver os ind i endeløse kampe om anerkendelse, hvor det til stadighed drejer sig om at opnå social væren („kapital“ i Bourdieus terminologi). Tid opstår i det øjeblik, vi interesserer os for spillet, skriver Bourdieu (2000:207), idet illusionen (eller interessen for spillet) er det, som giver mening (både betydning og retning) til livet ved at lede os til at investere i spillet og det, som forventes at komme deraf. Man kastes frem i tiden i den retning, spillet angiver, mod det, som vil komme, fuld af *in-order-to*-motiver (Schutz & Luckmann 1973:212). „Vores livsverden er karakteriseret af en praktisk, fremtidsorienteret og instrumentel måde at være i verden“, skriver Bourdieu (2000:123), og i denne fremadrettethed lever vi uden opmærksomhed på vores krop som materielt nærvær i nuet (Leder 1990). Subjektet bliver derved i dybeste forstand tid, idet det er subjektet, som kan opleve, at fremtid (og fortid) eksisterer. Det er kun set fra subjektets nutid, at noget var „før“, og at andet skal komme. Illusionen, som driver os fremad mod det, som skal komme, kan imidlertid bryde sammen. Stillet over for sammenbruddet giver verden ikke længere mening.

Mit argument er, at den objektivering af subjektet (og derved ophør af tidens udstrækning), som skelettets nedkastning i bendeppet repræsenterer, kun kan balanceres af noget tilsvarende objektiverende og om ikke illusionsnedbrydende, så øjebliksrettet. I sin artikel „Objectification“ (1995) definerer Martha Nussbaum objektivering som det at behandle noget, som ikke er en ting, men et menneske, som en ting. Vores omgang med ting er ifølge Nussbaum karakteriseret ved aspekter af instrumentalitet (tingen er et redskab defineret af den handlendes formål), benægtelse af autonomi (tingen har ingen selvbestemmelse), passivitet (tingen har ingen handlekraft), udskiftelighed (andre ting af samme slags kan erstatte tingen), ødelæggelighed (tingen kan splittes ad), ejerskab (tingen kan ejes, købes og sælges) og benægtelse af subjektivitet (objektets oplevelser og følelser, hvis de overhovedet eksisterer, er irrelevante) (op.cit.257). At objektivere betyder at behandle et menneske på en eller flere af disse måder. For som Nussbaum understreger: at behandle ting som objekter er ikke objektivering. Objektivering består i at behandle menneskelig væren som menneskelig ikke-væren, det vil sige som en ting.

Ifølge Jackson er forholdet mellem væren og ikke-væren ikke absolut, men et spørgsmål om en vedvarende forhandling eller balancering, som han skriver, af graden af subjektets indflydelse på verden (1998:18). Det er en balancering af forholdet mellem det, som er givet, og det, som er valgt (op.cit.21). Denne søgen efter subjektiv kontrol over forholdet til omverdenen er ikke nødvendigvis erkendt. Snarere kan man sige, at verden har magt over os, netop fordi vi ikke erkender vores engagement i den. På et vist plan kan vi dog gøre rede for for ek-

sempel de individuelle forsøg, vi gør for at ændre andres opfattelse af os, og vi kan give udtryk for følelser af modløshed og mindreværd i andres øjne. Der er imidlertid oplevelser af givethed, som ikke umiddelbart lader sig adressere i tale eller handling, og over for hvilke vi står næsten lige så illusionsløse som over for døden. Sex kan udgøre en sådan oplevelse. Når jeg i det følgende argumenterer for dette, tilsidesætter jeg for en stund det argument, at sex, begær og flirt naturligvis også kan vække illusioner og bruges i en stræben efter position og magt. Der er, vil jeg mene, både en strategisk og en eksistentiel side af sex, og her er det sidstnævnte, jeg refererer til.

Evinha er interesseret i porno og har været det så længe, jeg har kendt hende. Hun var i begyndelsen af tyverne, da hun ville have mig til at tage et billede af sig i bikini og højhælede sko, som hun ville lægge ud på en pornowebsite, og mens vi talte om det, fortalte hun mig om de pornoprogrammer, hun plejede at se. Porno sendes jævnligt på brasiliansk tv, og Evinha plejede at se pornoprogrammer sammen med sin bror, far eller alene. Nu er hun flyttet hjemmefra og bor sammen med en mand, hun holder af. Sidst jeg besøgte hende, fortalte hun mig om analsex, om, hvor godt det var, og hvordan hun havde pjattet med det sammen med pigerne i butikken, hvor hun på det tidspunkt arbejdede. „Åh, det er så godt, Lini, men du skal ikke få for meget numse [bunda], for så bliver din mund sådan her.“ Hun viste mig sin rundede mund, og hvordan hun ville trække vejret stødvist og tungt, som skulle hun udholde fysisk smerte, og lo højt.

Evinha har tit udfordret mit eget mere bornerte forhold til sex ved så udpræget at fremhæve det kødelige og tingslige i den seksuelle handling. Men netop i det kødelige og tingslige ligger måske svaret på mit spørgsmål fra hin dag, da Evinhas associationer sprang fra død til sex og tilbage til død igen. Det er oplevelsen af kroppens materialitet og fremtidens irrelevans, som binder dem sammen. Den erotiske forståelse er en umiddelbar forståelse gennem kroppen: „Begæret forstår blindt ved at forbinde krop med krop“ (Merleau-Ponty 1962:130). Samtidig er der noget dybt ubegribeligt ved den seksuelle erfaring, som har med dens nu-fokusering at gøre (Karlsson 2010:130). I den seksuelle oplevelse mister fremtiden sin relevans. Ganske vist kan begæret rettes frem mod noget, som endnu ikke er, men dette „noget“ er kun opfyldelsen af begæret og dermed fraværet af det: „Der er ingen anden intention end at opnå tilfredsstillelse, så trangen og trykket kan ophøre“ (op.cit.135). Der er samtidig i denne intention et træk imod det ukendte, imod sammensmeltningen af kroppe og forløsning ved en kraft, man ikke selv behersker, som står i stærk kontrast til vores normale krops- og virkelighedsopfattelse (op.cit.137). Det er den direkte forståelse mellem kroppe, fremtidens irrelevans og denne overskridelse af det kendte og overgivelse til det ukendte, som gør sex til en særlig kraft i vores liv.



Overgivelsen til det ukendte kan imidlertid også indebære en overgivelse til en andens definition af situationen, i hvilken man selv bliver objekt for dennes handlinger. Porno anses ofte for at udgøre en dehumanisering af kvinder, en kritisabel objektivering af dem som ting eller varer, sat i verden for at tilfredsstille andres begær (Nussbaum 1995:249). Men ikke al overgivelse af sig selv til en anden som objekt (kønsorgan, bryster, baller, mund etc.) er trods desubjektiveringen nedværdigende. Som Martha Nussbaum skriver, kan seksuel objektivering – også for den umiddelbart objektiverede – i nogle sammenhænge være både nydelses- og meningsfuld, hvis ikke ligefrem nødvendig: „I spørgsmålet om objektivering er kontekst alt“ (op.cit.271). Mit indtryk er, at for Evinha er det afgørende, at hun oplever selv at vælge.<sup>3</sup>

## Gaven

Over årene med Evinha har jeg aldrig forstået hendes næsten insisterende trang til at være objekt for mænds begær. Hendes udfordrende tøj, opmærksomheden på de mænd, hun passerede, den lettere ophidsede snak om de fyre, hun havde været sammen med – jeg har mest været irriteret over afbrydelserne, det skabte, i de samtaler, jeg fandt vigtigere. Mændene, hun har været sammen med, har altid været unge som hende selv, men at gå med Evinha på gaden har lært mig, at hun kan lide at blive set som seksuelt objekt af hvem som helst. Hun er langtfra den eneste, som klæder sig smart og ordner håret, før hun går en runde i kvarteret hen under aften. Brasilien er et sted, hvor kvinders seksuelle værdi generelt er i fokus, og især unge kvinder er sig denne værdi meget bevidst. Hun er heller ikke den eneste, som er så udfordrende og fræk. Der er andre, ofte mørke i huden som Evinha, der på samme pågående måde spiller deres erotiske kapital (Hakim 2010) ud. Faktisk er det måske netop mørke kvinder, som gør det, fordi de ikke som lysere kvinder udgør attraktive ægteskabspartnere (Goldstein 1999:564; Dalsgaard 2004:72; Petruccelli 201). Når jeg alligevel holder mig til argumentet om Evinha, er det, fordi jeg bevæger mig på grænsen til gætværk og vil afprøve min påstand på et felt, en person, jeg kender godt.

Det er nemlig nu muligt at spørge, om det ikke netop er Evinhas overgivelse til den seksuelle objektivering, som balancerer den intethed, nedkastningen i bendepotet (og andre konfrontationer med dødens konkrethed) må repræsentere. I accepten af den seksuelle objektivering giver hun sig bort som objekt for mændene, som en gave. Lige siden Marcel Mauss har vi vidst, at en gave aldrig er ganske fri af den person, som giver den, og at modtageren derved sættes i gæld. Så længe gaven ikke gengældes, har giveren et overtag. Men hvem er modtageren af Evinhas gave? Med hvem indgår hun en udveksling, når hun har sex med en

fyr en mørk nat bag en husmur, når hun lader sig beglo af de midaldrende mænd, som spiller domino i skumringen, eller når hendes nuværende mand tager hende bagfra? Mændene har fornøjelse af hendes krop, selv de, som bare ser, men fordi den erotiske oplevelse også overskrider kroppens grænser i en bevægelse mod det ukendte, er det ikke kun med de konkrete mænd, at udvekslingen sker. Mændene er også kanal for en gavegivning, der adresserer et punkt hinsides hverdagserfaringen. Det punkt, hvorfra det udslettende blik kommer.

Med andre ord vil jeg påstå, at visse brutale kendsgerninger må balanceres på det oplevelsesplan, hvor ting bare er, og hvor intet „Hvad nu hvis ...?“ er relevant. Oplevelsen af intethed, som blikket fra skelettet foranstalter, må således balanceres af en handling på samme eksistentielle niveau, det vil sige på et niveau, hvor kropsligheden med dens nufokusering dominerer, og hvor for et øjeblik hverken drømme, håb eller fortællinger kan omdefinere det givne til noget valgt (Jackson 1998:23-4). På dette plan af givethed adresserer den seksuelle objektivering kroppen som et objekt for andres handlen, ligesom bendepotet markerer subjektets mangel på handlekraft og kroppens udskiftelighed. Men samtidig er der i den seksuelle objektivering (såfremt den finder sted uden tvang) en hengivelse, som udgør et aktivt valg. På gode dage trumfer dette valg døden

## Epilog

„Den 31.12. er falskhedens dag“ står der på en plade ophængt i et træ i kvarteret. Folk går forbi og tænker: „Det er en gal mands værk.“ Men ved eftertanke ved de, at han har ret. Forhåbningerne til det nye år gøres som regel til skamme af dagene, som kommer. Får man det lidt bedre en stund, ved man samtidig, at de hårde tider nok skal komme tilbage. Der er ikke megen fremgang uden lige så mange tilbageskridt. Evinha tænker ikke for meget på det. Hun nyder sin krop. Svanser, går i minishorts, mærker lysten hos sig selv og mændene. Blodet dunker, og hun ler højt. Der er mange, som synes, hun er for udfordrende. At hun burde tænke mere på sin fremtid. Studere. Hun er ligeglad og har anskaffet sig en pitbullterrier. Den er farlig, det ved hun. Kan til enhver tid angribe. Men det er hendes, hun har givet den navn. Hun balancerer på en knivspæ og ved, at hun er i live.

## Noter

Tak til ph.d.-studerende Marie Bræmer og to anonyme fagfæller for kritisk læsning og gode råd.

Alle citater i denne tekst er taget fra engelske tekster og af mig, efter bedste evne, oversat til dansk. Artiklen er skrevet i forbindelse med projektet „Med fremtiden som handlerum“, der er et komparativt projekt, som fokuserer på socialt marginaliserede unges orientering mod fremtiden. Projektet er støttet af Det Frie Forskningsråd (FKK).

1. Bom Jesus er et dæknavn for den by, Scheper-Hughes arbejdede i, først som Peace Corps-medarbejder i 1960'erne og siden som antropolog i 80'erne. Byen ligger ifølge hendes angivelser ca. 60 km fra Recife.
2. Jeg er klar over, at dette udsagn for argumentets skyld forsimples situationen. Der er naturligvis andre måder at holde endeligheden på afstand på end ved at gemme en elsket persons jordiske rester på en kirkegård. Man kan hænge et billede på væggen, man kan fortælle historier, man kan tale med den afdødes ånd, eller den døde kan før sin død have lavet en cd-rom med billeder og tekst om sig selv, som familie og venner siden kan bevare som minde (en strategi, Evinha selv har tænkt at benytte). Men samtidig må jeg sige, at der hænger meget få billeder af slægtninge på væggene i kvarteret, der er meget sjældent snak om afdøde slægtninge (mest mødres sorg over døde børn), og der er generelt en mangel på historisk dybde i folks fortællinger, som synes at hænge sammen med en forventning om tab. Scheper-Hughes bemærkede i *Death Without Weeping* (1992), at de fattige beboere i Bom Jesus ikke benyttede efternavne. Det samme gør sig til dels gældende i kvarteret, hvor jeg arbejder. Det er ikke ualmindeligt, at unge mennesker ikke kender deres forældres efternavn. Fattige familier bærer desuden ofte navne som da Silva (fra skoven) og do Nascimento (fra fødslen), efternavne, som er givet til slaverne i sin tid ved deres frigivelse (op.cit.91). At være del af en navngivet slægt er ikke et privilegium, som tilfalder fattige folk.
3. Jeg er klar over, at spørgsmålet om valg her kan føre til en længere diskussion. For Evinha er der ikke mange andre måder at overleve på, for hende selv og barnet, end at blive forsørgt af en mand. Hun er derfor, i et andet analytisk perspektiv end det, som her har interesseret mig, underlagt kulturelle (machistiske) normer, som giver hende meget lille råderum. Som Nussbaum skriver, er det svært at definere forholdet mellem seksuelt begær og de økonomiske normer og motiver, som magtfuldt fremmer centrale former for begær i samfundet (Nussbaum 1995: 290).

Søgeord: fattigdom, død, fremtid, objektivering, sex, Brasilien

## Litteratur

Bauman, Zygmunt

1992 Mortality, Immortality and Other Life Strategies. Oxford: Polity Press.

Bourdieu, Pierre

2000 Pascalian Meditations. Stanford, CA: Stanford University Press.

Castro, Josué de

1966 Death in the Northeast. New York: Random House.

Crossley, Nick

1993 The Politics of the Gaze: Between Foucault and Merleau-Ponty. Human Studies 16:399-419.

1996 Intersubjectivity. The Fabric of Social Becoming. London: Sage Publications Ltd.



- Dalsgaard, Anne Line  
2004 Matters of Life and Longing. Female Sterilisation in Northeast Brazil. København: Museum Tusulanum Press.
- Heidegger, Martin  
2001 [1927] Væren og tid. Århus: Forlaget Klim.
- Goldstein, Donna  
1999 "Interracial" Sex and Racial Democracy in Brazil: Twin Concepts? *American Anthropologist* 101(3):563-78.  
2003 Laughter Out of Place. Race, Class, Violence, and Sexuality in a Rio Shantytown. Berkeley: University of California.
- Hakim, Catherine  
2010 Erotic Capital. *European Sociological Review* 26(5):499-518.
- Jackson, Michael  
1998 *Minima Ethnographica. Intersubjectivity and the Anthropological Project.* Chicago: University of Chicago Press.
- Karlsson, Gunnar  
2010 *Psychoanalysis in a New Light.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Laqueur, Thomas  
1983 Bodies, Death, and Pauper Funerals. *Representations* 1(1):109-31.
- Mead, George Herbert  
1965 [1934] *Mind, Self and Society.* Chicago: The University of Chicago Press.
- Meneghel, Stella N., Claides Abbeg & Ronaldo Bastos  
2003 Os vivos são sempre a cada vez mais governados pelos mortos: um estudo exploratório sobre desigualdade no morrer. *Historia, Ciências, Saude* 10(2): 683-702.
- Merlau-Ponty, Maurice  
1968 *The Primacy of Perception and Other Essays.* Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Nussbaum, Martha C.  
1995 Objectification. *Philosophy and Public Affairs* 24(4):249-91.
- Petrucelli, José Luis  
2001 Seletividade por Cor e Escolhas Conjugais no Brasil dos 90. *Estudos Afro-Asiáticos* 23(1):29-51.
- Scheper-Hughes, Nancy  
1992 *Death Without Weeping. The Violence of Everyday Life in Brazil.* Berkeley: University of California Press.
- Schutz, Alfred & Thomas Luckmann  
1973 *The Structures of the Life-world.* London: Heinemann.  
1998 *The Reproductive Health of Brazilian Women During the "Lost Decade".* I: G. Martine, M.D. Gupta & L.C. Chen (eds.): *Reproductive Change in India and Brazil.* Delhi: Oxford University Press.

## TILTRÆDELSESFÖRELÆSNINGER

### TRE PROFESSORER

Den 21. januar 2011 afholdt hele tre nye professorer deres tiltrædelsesforelæsninger på Afdeling for Antropologi og Etnografi, Aarhus Universitet.

Nils Bubandt, Rane Willerslev og Andreas Roepstorff løftede i deres forelæsninger sløret for, hvordan antropologien inden for deres respektive felter skal forme sig i fremtiden.

Tidsskriftet Antropologi glæder sig over at kunne viderebringe disse overvejelser til dem, der ikke kunne være til stede ved selve forelæsningerne, og til fremtidens læsere!

# DEMOKRATI SOM SELVFØLGE

Hvad kan antropologi sige om globaliseringen af folkestyret?

NILS BUBANDT

Efter sigende skrev en af demonstranterne ved studenterdemonstrationerne i Beijing i 1989 følgende graffiti på en væg ved Den Himmelske Freds Port:

„Jeg ved ikke, hvad demokrati betyder, men vi vil gerne have mere af det!“  
(Dalton et al. 2008:2).

Demokrati er tidens løsen – en ny global politisk selvfølgelighed båret af en ny slags global normativitet. Demokrati er et ubetinget gode. I sin tale til nationen i 2002, hvor George Bush omtalte Iran, Irak og Nordkorea som „ondskabens akse“, slog han også fast, at „ondskab var virkelig“, og at dens modsætninger var frihed og demokrati.<sup>1</sup> Frihed og demokrati er tidens „Store Ideer“, idealer, som ikke kun er gode for os, men som også i høj grad er blevet en mirakelkur, andre bør tage for deres problemer (Comaroff & Comaroff 1999). På den måde har „demokrati“ erstattet ældre begreber som „civilisation“ og „modernitet“ og har fornyet ideen om Vestens *mission civilisatrice* (Pitts 2006). Den store udfordring ved at studere demokrati antropologisk er derfor at få en distance til de selvfølgeligheder, der er indskrevet i denne globale, politiske normativitet. Det må være muligt at studere demokratiets selvfølgeligheder på en ikke-normativ måde uden at skulle tvinges ind i et moralsk valg mellem Bush og Al-Qaeda. Andre er allerede begyndt at studere dette (se f.eks. Gaonkar 2007; Paley 2008), og på Afdeling for Antropologi og Etnografi er der allerede en gruppe folk, som er interesseret i at opdyrke en „demokratiets etnografi“. Gruppen inkluderer blandt andet Steffen Dalgaard, Thomas Fibiger og Maj Nygaard-Christensen. Og jeg vil inddrage nogle af de spændende ting, som de har lavet, fordi jeg synes, de fører samme sted hen, hvor jeg gerne vil hen. Og det er det sted, jeg godt vil tegne et billede af for jer i dag.

## Fra lokale til globale selvfølgeligheder

Antropologi tilbyder en tilgang til at komme både demokratiets hverdagsliv og dets globale selvfølgelighed nærmere, fordi antropologien altid har været interesseret i „selvfølgeligheder“. En selvfølge er noget, der følger af sig selv. Noget, der derfor ikke behøver en forklaring, fordi det „giver sig selv“ (Bourdieu 1977: 167). En selvfølgelighed er med andre ord et kulturelt faktum, garanteret af en kulturel logik.

I forbindelse med min ph.d. studerede jeg i begyndelsen af 1990'erne hekseri i det østlige Indonesien i en landsby, der hedder Buli. Hekseri er omgivet af en masse selvfølgeligheder i Vesten: Det er noget med undertrykkelsen af kvinder, noget middelalderligt overtro eller primitivt nonsens. I Buli er hekseri ikke nonsens, det er et virkeligt onde, men det er også et paradoksalt onde. Hekse (*gua*) er mennesker, som er besat af en „skygge“ eller ånd, og som derfor bliver kanibaler med en ubændig sult efter menneskelever. Men samtidig er det hekseri, der har grundlagt den ø, Buli ligger på. Bjergene, uden hvilke havet ville oversvømme øen, er forsteninger af de kæmper, der i mytisk tid blev dræbt af hekse (Bubandt 1998). Så hekseri er noget skidt, fordi det slår folk ihjel, men samtidig er det noget nødvendigt skidt, fordi livet på øen ville have været umuligt uden hekseri.

Hekseri er en lokal kulturel selvfølge i Buli, på samme måde som demokrati er blevet en global, men lige så kulturel selvfølge i de sidste 30 år i det meste af verden. Og de paradokser, der er indbygget i de to selvfølgeligheder, ligner, vil jeg hævde, hinanden. Skiftet fra hekseri til demokrati er derfor slet ikke så langt, som man skulle tro, og det følger en trend i antropologien. Marcus og Fischer beskriver det skifte, der er sket i de sidste 20-30 år, således:

Antropologiens projekt er ikke længere bare at opdage nye verdener, at oversætte det eksotiske til det velkendte ... Det er i stigende grad opdagelsen af verdener, der er allerede er velkendte, men som ingen af os forstår, og som vi alle er i gang med at prøve at udrede (Fischer & Marcus 1999:xvii, min oversættelse).

Demokrati er et sådant fænomen, som på én gang er velkendt, men som ingen af os helt forstår, og som vi alle sammen – både i Indonesien og i Danmark – hele tiden er i gang med at prøve at få rede på. Det er derfor, vi konstant har diskussioner om ytringsfriheden, om forholdet mellem lighed og demokrati, om grænsen mellem lobbyisme og korrupsion og så videre.

Fordi demokrati eksporteres som en selvfølge, mener de fleste af os også, at vi ved, hvad det er... og at det er godt. Op mod 80 procent af folk i stort set alle lande mener således, at demokrati er den bedste styreform (Diamond 2008a:xi). Og de fleste kan hæfte nogle betydninger på begrebet „demokrati“. Cirka halv-

delen siger, at demokrati handler om frihed (ytringsfrihed, frihed til politisk deltagelse osv.) eller bestemte politiske processer (valg, flertalsstyre osv.). Den anden halvdel er delt mellem at definere demokrati som lighed eller økonomisk fremgang og ikke at definere det overhovedet (Dalton, Shin & Jou 2008:5).

Ikke alle er med andre ord *helt* sikre. I gennemsnit deler mellem 20 og 25 procent af alle adspurgte i hele verden med andre ord den kinesiske demonstrants holdning: De ved ikke helt, hvad demokrati er, men de vil godt have mere af det. Selv blandt de 75-80 procent, som har et svar parat, der kan „distingvere“ dem som „vidende mennesker“, når de bliver spurgt, hvad demokrati er, vil jeg hævde, at der er en stor grad af selvfølgelighed i deres svar, og at disse svar ikke er dækkende for, hvordan de i praksis agerer „demokratisk“. Også her er der en parallel imellem hekseri og demokrati.

Lingoro Feplun er min adoptivfar i Buli og en rituel ekspert. Når han blev spurgt af vigtige personer som regeringsfolk eller tilrejsende antropologer, hvad hekse var for nogen, kunne han give en lang, detaljeret forklaring om, hvordan folk blev hekse, hvordan de spiste andres lever, og hvordan man bedst undgik at ende enten som heks eller offer for en heks. Men da hans kone døde af hekseri i 1997, og vi snakkede om hekse en aften, sagde han, at han ikke vidste noget som helst om hekse: Han havde personligt aldrig set én, og generelt var hekseri uden for menneskers erkendelse. Én ting er altså, hvad folk siger, de ved, og en anden ting er deres praktiske viden. Det gælder hekseri, og det gælder demokrati.

## Demokrati som epistemisk ideal

Hidtil har studiet af demokrati dog i høj grad været styret af en interesse i, hvad folk *siger* om demokrati. Det har også været gennemsyret af det, som Pierre Bourdieu – med vanlig flair for at gøre det vanskelige endnu mere vanskeligt – kalder „skolastisk epistemocentrisme“ (Bourdieu 2000:50). Skolastisk epistemocentrisme er ekspertens syn, et forsøg på at skabe universelle modeller, at definere et fænomen i alle dets abstrakte muligheder uden kontekst, at tage udgangspunkt i epistemisk viden, i epistemet. Bær lige over med mig i 30 sekunder mere, så skal jeg nok blive konkret. *Epistèmè* kommer fra græsk filosofi. Aristoteles skelnede imellem forskellige typer af intellektuel viden eller dyder (Aristotle 2009; Salkever 2009: 220 nævner i hvert fald otte typer). Af dem vil jeg bare fremhæve tre, nemlig teoretisk viden (*epistèmè*), teknisk viden (*technè*) og praktisk viden (*phronêsis*) (se Flyvbjerg 2001).

Epistèmè, eller teoretisk viden, var for Aristoteles den højeste form for viden. Kun den kunne lede til filosofisk visdom, den mest nyttige form for menneskeligt virke, fordi det indebar det største potentiale for lykke. Jeg har aldrig selv mødt

en lykkelig filosof, men lad nu det ligge, det var det, han mente. Epistèmè angik for Aristoteles de evige ting. Det var den teoretiske form, der ligger under alt det, vi umiddelbart kan erkende. Og det er denne søgen efter den abstrakte form, der ligger uden for social kontekst, som er blevet et videnskabeligt ideal – også i samfundsvidenskaben – og som Bourdieu kalder „epistemocentrisme“.

Der findes enormt mange rigtige gode analyser af demokrati i denne epistemiske forstand, som afdækker demokratiets essens eller „ånd“ (Dahl 2000; Diamond 2008b; Tilly 2007), analyserer dets forskellige historiske former (Held 2006; Schumpeter 1947) og forholder sig kritisk til de forskellige grundlæggende teorier om demokrati (Cunningham 2005; Keane 2009; Lakoff 1996). Det er lærde bøger om, hvad lærde igennem tiden har ment om demokrati og om, hvordan den politiske elite har praktiseret det. Demokrati er dog med dette fokus blevet et skolastisk og epistemisk ideal, som eksisterende teorier og samfund kan måles imod. Og det er et epistemisk syn på demokrati, som også er blevet globaliseret som politisk faktum. Demokratiets essens ligger derfor – både i den samfundsvidenskabelige og i den realpolitiske optik – uden for tid og rum ... I den forstand findes demokrati kun „her og nu“, fordi det altid kan forbedres og dermed altid har sin virkelige virkelighed i en mulig fremtid. Jeg siger derfor ikke, at demokrati ikke er virkeligt eller ikke findes. Demokrati er meget virkeligt, institutionelt, geopolitisk og identitetsmæssigt for alle, der føler sig som borgere i et demokratisk samfund eller drømmer om at blive det. Derimod vil jeg med den franske filosof Jacques Derrida hævde, at demokratiets betydning som en virkelig politisk struktur altid er ustabil, fordi det – både for dem, der føler, de bebor et demokrati, og for dem, der gerne vil – altid og nødvendigvis har en transcendent karakter. Demokrati er kun demokratisk, så længe det er på vej til at blive forbedret. Demokratiets institutionelle virkelighed er derfor garanteret af den fremtid, hvori dets essens bliver realiseret. Demokrati, hævder Derrida, er derfor altid et uopfyldt potentiale, „a democracy-to-come“ (Derrida 2005b:86ff.). Det er kun så længe, at det fastholder denne potentialitet eller transcendens, at demokrati som institutionel virkelighed kan bevare sin legitimitet. Demokrati er kun demokratisk, så længe det synes at love forbedring, og i dette potentiale ligger dets essens. Jeg vil påstå, at den epistemiske videnskab om demokrati accepterer demokratiets evige fremtidighed snarere end undersøger, hvordan denne tidlige selvfølghed er historisk og epistemologisk konstitueret.

På en måde kan man sige, at det netop er demokratiets evne til at åbne op for mulige fremtider, der giver demokratiet dets globale appel. Demokrati er vor tids utopi: Det inviterer os alle sammen til at drømme om en bedre verden, en anden fremtid, igen. Men der er mange slags tidsligheder, som drømmen om en demokratisk fremtid kan sættes ind i. Lad mig give et eksempel.

## Demokratiets paradokser 1. Den udsatte fremtid

Muddafar Syah er den 48. sultan af Ternate i det østlige Indonesien. Han er muslim, mystiker og politiker. Sultandømmet i Ternate blev grundlagt til 1200-tallet, men det har ifølge Muddafar Syah og hans cirka 100.000 loyale tilhængere på øen mytiske rødder tilbage til selve jordens skabelse. Den politiske struktur i sultandømmet er opbygget sådan, at der er repræsentanter fra de forskellige landsbyer i et råd (*bobato*), som styrer de verdslige forhold i sultandømmet, mens et andet råd styrer de religiøse i en slags kosmopolitisk og urdemokratisk alliance. Men opbygningen ligner ifølge sultanens tilhængere også det moderne indonesiske parlaments to kamre, og det er der en god grund til.

For da de første europæere kom til denne del af Indonesien, der går under navnet „Krydderiøerne“, i begyndelsen af 1500-tallet, var de ifølge sultanen slet ikke på jagt efter nelliker og muskat. Deres „himmelige mission“ var at stjæle sultandømmets politiske struktur, dets demokrati, for at kopiere systemet i Europa. Siden kom denne struktur så tilbage til Indonesien med den hollandske kolonimagt og uafhængigheden i 1949. Ternate – ikke Europa – er med andre ord verdens første demokrati. Opdagelsesrejserne er dermed, set fra Ternate, historien om Europas tyveri af demokratiet, mens nutiden er historien om forsøget på at sælge demokratiet tilbage til Ternate, som om det var en europæisk idé (Bubandt 2009b).

En sjov myte måske, fra en desperat og marginal politiker i et tredjeverdensland. Men Muddafar Syahs myte bør måske give anledning til, at vi tjekker vores egne myter om demokrati. Ifølge historikeren John Keane er det for eksempel en myte, at Athen var det første demokrati. Demokratiets oprindelse, som ord og som praksis, går både længere tilbage og længere østpå. Ikke helt til Ternate, men dog til sumererne og til mellemøstlige bystater i Iran, Irak og Syrien omkring 1500 år f.v.t – og altså 1000 år før de græske demokratier (Keane 2009: 111ff.). Muddafar Syah har sandsynligvis ret i, at demokrati oprindeligt ikke er et europæisk fænomen. Og i hvert fald i Irak genimporteres det nu til landet som en europæisk idé. Som episteme er demokrati med andre ord fuld af myter, som er i gang med at blive universaliseret ... men altså ikke uden modstand.

Et godt nutidigt eksempel på den epistemiske tilgang, som universaliserer sin egen position for så at gøre den til en global sandhed, er det demokratiindeks, som den amerikanske organisation Freedom House hvert år udgiver. Der er i dag 194 lande i verden. Af disse er 89 lande ifølge Freedom House „frie“ og demokratiske. Det er 46 procent af verdens lande, en procentdel, der er vokset fra 27 procent i 1975 (Freedom 2010). Opgørelsen er lavet af et hold på 68 analytikere og eksperter. Hver af dem har ansvar for en antal lande og svarer på baggrund af medierapporter, samtaler med ngo'er og et landebesøg på 29 spørgsmål om-

kring demokrati og frihed. En høj grad af rettigheder og frihed giver et 1-tal, mens en lav grad af rettigheder og frihed giver et 7-tal. Har det enkelte land en samlet score mellem 1 og 2,5, anses det for at være et frit og demokratisk land, mens det er delvist frit eller ufrit eller udemokratisk, hvis scoren er højere. Den demokratiske hensigt i undersøgelsen er god nok, men den giver ikke, som den selv hævder, en oversigt over „den globale status for frihed, som den opleves af individuelle mennesker“.<sup>2</sup>

Man får det, man spørger efter. Og kigger man på avisartikler og nyhedsudsendelser og taler man med ngo'er, får man altså journalisters og ngo-lederes mening om, hvordan det står til med friheden og demokratiet i et bestemt land. Dette er ikke repræsentative meninger, men derimod en meget bestemt slags individers oplevelse: en urban, uddannet, velstillet elites oplevelse. Det er med andre ord en skolastisk og epistemisk idé om demokrati, som Freedom House måler: en velstillet elites forståelse af et ideal, i forhold til hvilket eksisterende demokratier kan måles. Og graden af afvigelse fra dette ideal kan gives en numerisk og tilsyneladende objektiv værdi.

Jeg foreslår et sammenlignende studie af demokrati, som ikke starter med at opdele i „gode“ og „dårlige varianter, i „hele“ og „halve“ demokratier. Et komparativt studie, der ikke sammenligner essenser, som en epistemisk form for viden vil gøre, men som sammenligner paradokser, som de udspiller sig i praksis i en foranderlig og modsætningsfyldt kontekst. Det er det, en phronetisk videnskab gør (Flyvbjerg 2001:58ff.), og antropologien er nok den mest phronetiske, den mest kontekstuelle af alle videnskaber (Bubandt & Otto 2010). „Et phronetisk studie af demokrati“: Det lyder dyrt, men det handler egentlig bare om at tage sig tiden til at kigge etnografisk og komparativt på demokratiets hverdagsliv og forfølge det derhen, hvor det leves ... også uden for Folketinget og valgaftenen. Det, jeg vil forslå at sammenligne, er, hvordan demokratiets paradokser udfolder sig forskellige steder i verden.

## Demokratiets paradokser 2. Den besmittede renhed

Jeg har allerede talt om det paradoks, der er bygget ind i demokratiets tidslighed, og at man kan sammenligne den måde, hvorpå demokrati inkorporeres i og lægger op til for skellige ideer om tid. Et andet af demokratiets paradokser handler om kampen for at holde det „rent“ i en „forurenede“ verden. Og én af de ting, der „forurener“ demokratiet, er penge. Lad mig give et eksempel.

Politikere i Papua New Guinea – som Steffen Dalsgård har undersøgt i sin ph.d.-afhandling – står med et problem (Dalsgaard 2009). De er demokratisk valgte og står til regnskab for en stat og en række internationale ngo'er, som ser



nøje efter, om de forbryder sig mod landets korruptionslovgivning. Men de står også til regnskab over for vælgerne, som i høj grad mener, at politikerne er bundet af samme udvekslingsmoral, som skabte de traditionelle Big Men. På øen Manus ser vælgerne i hvert fald demokratiske valg i en udvekslingslogik og forventer derfor, at politikerne gengælder deres stemmer ved at give noget tilbage til landsbyen. Og man forsøger at indvikle politikerne i disse forventninger ved at behandle dem som Big Men eller *lapan* og overdænge dem med traditionelle gaver. Omvendt agerer politikerne selv som Big Men i forsøget på at kapre stemmer. En af måderne, de gør det på, er ved at uddele gaver fra en særlig personlig „cigarkasse“, som parlamentet har valgt at tildele politikerne, i erkendelse af at det nu engang er demokratiets vilkår i Papua Ny Guinea. Problemet er så, at politikerne konstant risikerer at blive anklaget for korruption af politiske modstandere, når de anvender disse midler.

Korruption er også demokratiets spøgelse andre steder i verden (Bubandt 2006). Som David Letterman sagde, da det i 2008 kom frem, at irakiske embedsmænd havde svindlet for flere milliarder dollars: „Gud, så de *har* faktisk fået et amerikansk demokrati!“ Demokrati producerer med andre ord nogle paradokser, som ganske vist globaliseres, men hvis udformning og håndtering i praksis ser forskellig ud forskellige steder i verden. Det er denne forskel, vi kan studere praktisk-etnografisk eller, som jeg her har kaldt det, „phronetisk“ uden at tage udgangspunkt i et bestemt demokratisk ideal. Jeg har nævnt to paradokser, som jeg mener er indbygget i demokratiet, nemlig på den ene side demokrati som en evig fremtid, vi forgæves forsøger at bebo, og på den anden side demokrati som et „hygiejnisk problem“ – det er, som om demokrati hele tiden besmittes (af penge, selvished, paragraffrytteri eller ulighed), og at vi konstant, men forgæves forsøger at „rense“ det. Disse paradokser finder forskelligt udtryk i Papua New Guinea og i Indonesien, netop fordi demokrati globaliseres ideologisk og politisk retorisk som et epistemisk ideal, men oversættes og håndteres forskelligt de to steder. En analyse, der selv er optændt af at finde demokratiets essens, er netop i fare for at overse dette, at overse de sociale og historiske mekanismer, der på den ene side har gjort en bestemt kulturel idé om demokrati til en global selvfølgelighed, men som på den anden side også gør, at de paradokser, som eksporteres med denne globale selvfølgelighed, tager forskellig form forskellige steder. Det giver ofte demokratiet nogle lokale udtryksformer, som er både uventede og udfordrende. Lad mig give et eksempel.

*Matams* er, som Thomas Fibiger har studeret i sin ph.d.-afhandling, en slags forsamlingshuse for shiamuslimere, som i Bahrain fungerer som alternative offentlige rum, hvor folk drøfter dagligdags begivenheder og træffer fælles beslutninger (Fibiger 2010). *Matams* er i den forstand demokratiske rum, som min-

der om de kaffehuse, som i 1700-tallet lagde grunden til civilsamfundet og det borgerlige demokrati i Europa (Habermas 1989). Men det skurrer måske i vores forståelse af demokrati at få at vide, at disse matams som regel har et billede af den afdøde iranske religiøse leder, ayatollah Khomeinei, på bagvæggen. Er Khomeinei og demokrati forenelige? Er islam og demokrati? Som Thomas Fibiger viser, er grænsen mellem det sekulære og det religiøse, imellem det demokratiske og det sekteriske, sværd at drage i Bahrain. Og paradoksalt nok er disse religiøse matams mere demokratiske end det sekulære parlament i Bahrain, fordi parlamentet er styret så hårdt af det regerende khalifadynasti, som i manges øjne bruger begreberne „demokrati“ og „sekularisme“ som slet skjult eufemismer for sunnidominans (Fibiger 2010).

Måske er det i forlængelse af dette eksempel værd at tænke over, om det skarpe skel imellem religion og demokrati i sig selv blevet en del af en sekulær teologi, en del af globaliseringen af det sekulære demokrati som epistemisk ideal (Bubandt & Beek 2011)? Hvorfor er det egentligt så nødvendigt ... og så svært ... at udrense penge og religion fra demokrati? Og er de, som ikke udrenser – politikerne på Papua New Guinea eller deltagerne i matams på Bahrain – per definition derfor mindre demokratiske? Eller kan man forestille sig forskellige varianter af demokrati – varianter, som ikke nødvendigvis følger det epistemiske ideal, der vokser ud af den euroamerikanske kulturhistorie?

## Demokrati som politisk teknologi

Ud over at blive globaliseret som epistemisk ideal igennem medier, i internationale erklæringer og i politiske programmer bliver demokrati også globaliseret som institution igennem en form for technê eller politisk teknologi. Det er i denne modalitet, at demokrati har og hele tiden får bekræftet sin institutionelle virkelighed. Men globaliseringen af demokrati som institutionel virkelighed indebærer et tredje demokratisk paradoks, nemlig demokratiets tendens til at igangsætte mekanismer, der underminerer demokratiet selv. Det man kunne kalde demokratiets autoimmunitet.<sup>3</sup>

Inden den stort anlagte offensiv i Marjah-provinsen i februar 2010 annoncerede Stanley McChrystal, den militære øverstkommanderende i Afghanistan, at den militære operation ville blive efterfulgt øjeblikkeligt af en demokratisk regeringsstruktur. „Vi har en regeringsæske, ‘a government-in-a-box’, klar til at blive rullet ind,“ sagde McChrystal (Sanger 2010). Demokratiet var med andre ord færdigpakket og klargjort til at fratage Taleban deres lokale støtte.

At man kan installere en demokratisk politisk infrastruktur som en slags „militær præfabrikata“ lyder paradoksalt. Det gik da heller ikke som planlagt.

Offensiven fejlede, og den afghanskbemandede politiske infrastruktur kom aldrig på benene. Taliban beholdt kontrollen i Marjah, mens McChrystal nogle måneder senere blev afsat af præsident Obama som øverstkommanderende for nogle kritiske bemærkninger til tidsskriftet *Rolling Stone*. Men McChrystals idé om at koble militær intervention og demokratisering kan findes mange andre steder.

Siden NATOs intervention i Kosovo-konflikten i 1999 er udvikling, militær intervention og demokratiopbygning blevet stadig mere sammenflettede. Treenigheden udgør i dag en politisk teknologi, som bringes i anvendelse til at håndtere „postkonfliktsituationer“ over hele verden (Duffield 2007; Paris 2004; Zeeuw & Kumar 2006). Denne eksport af demokrati som en politisk teknologi skete i kølvandet på den demokratioptimisme, der prægede 1990'erne. De fleste politiske observatører mente, at globaliseringen indvarslede en lys fremtid for demokratiet. Globale forbindelser ville universalisere vestlige modeller for demokrati og skabe kulminationen af det, Huntington kaldte „den tredje demokratiseringsbølge“ (Huntington 1993). Efter Berlin-murens fald og socialismens kollaps ville resten af den politiske verdenshistorie være historien om demokratiets triumf (Fukuyama 1992). Og der var grund til optimisme: Fra 1975 til 1999 fordobledes antallet af „frie“ og demokratiske lande fra 41 til 88 (Freedom 2010). Demokrati blev det nye ord for udvikling eller modernisering. Det var ikke længere et nationalt, men et globalt anliggende (Held 2006: 293). Valgmonitorering, ngo'ernes stigende politiske indflydelse og multinationale organisationerne fokus på demokratiopbygning skabte et globalt „overvågningsdemokrati“, et *monitory democracy* (Keane 2009:706ff.). Demokrati og politisk rationalitet blev sammensmeltet til en ny slags kosmopolitisk governmentaltitet (se Rose 1999).

Men siden 1999 er det begyndt at gå dårligt for den globale „Operation Demokrati“. I 2010 registrerede Freedom House 89 frie og demokratiske lande i verden, kun ét land mere end i 1999. Demokratiseringsbølgen blev ikke den politiske „tsunami“, man havde håbet i 1990'erne (Gaonkar 2007). Det skyldes ikke kun, at autoritære kræfter modarbejder demokratiets globalisering. Det virker derimod, som om demokrati i sig selv er med til at skabe de identitetspositioner, som er potentielt voldelige – etniske og religiøse forskelle for eksempel – og som underminerer demokratiet (Benhabib 1996; Chua 2004). Det virker, som om globaliseringen af demokrati har udviklet en autoimmun sygdom, at demokrati igangsætter nogle processer, som det selv er allergisk over for (Derrida 2003). Lad mig give et eksempel.

### Demokratiets paradokser 3. Autoimmunitet

Da østtimoreserne overvældende stemte for selvstændighed i 1999, efter i tre årtier at være besat af Indonesien, var forventningerne enorme – både i Østtimor og i FN, som påtog sig rollen at opbygge et demokrati i verdens nyeste nation. Godt fem år senere var landet ramt af politisk krise, optøjer og en stigende etnisk modsætning mellem folk i øst og folk i vest. Som Maj Nygaard-Christensen viser i sin ph.d.-afhandling, var det ironisk, at en befolkning, som i mere end 30 år havde lidt under politisk marginalisering fra Indonesien, fordi de boede på den østlige del af øen Timor, selv efter kun få år som en selvstændig nation skulle begynde at marginalisere folk, der kom fra Østtimors egne østligste provinser. Med den etniske og politiske uro blev det smerteligt klart – både i FN og for befolkningen i Østtimor – at demokratiets løfter om, at frihed automatisk ville medføre lighed og broderskab, ikke kunne holdes (Nygaard-Christensen 2010). På mange måder var det netop det demokratiske spil om fordelingen af magten, der førte til, at folk, der i 30 år havde været del af den samme modstandsbevægelse, nu ikke længere var hverken brødre eller lige.

Demokrati synes at love lighed af to slags på samme tid, nemlig politisk lighed og økonomisk lighed (Appadurai 2007). Og de fleste i Østtimor drømte om begge slags lighed i dagene efter uafhængigheden. Virkeligheden blev ikke sådan: Fattigdommen forblev stor, og tilstedeværelsen af ekstremt mange FN-folk gjorde den økonomiske ulighed endnu mere tydelig. Hvordan kan brødre være lige, hvis deres frihed også indebærer, at goderne er ulige fordelt? I Østtimor førte dette paradoks, som er indbygget i demokratiets globale appel, til en autoimmun reaktion: Nogen hører ikke til her. Men paradokset er globalt. For at nogen kan være lige, skal andre lukkes ude: dem i øst eller dem fra syd. Ikke alle kan jo være lige: Demokratiet må have en grænse. Demokratiets løfte om lighed indebærer med andre ord også behovet for eksklusion (Geschiere 2009) – nogle gange med vold, andre gang med bureaukratisk magt: Dette er demokratiets autoimmunitet.

### Konklusion. Vi har aldrig været demokratiske

Som Churchill engang sagde: „Demokrati er den værste form for regering, bortset fra alle de andre former, som man har forsøgt sig med“ (Diamond 2008a:x). Når jeg hævder, at demokrati er fuldt af paradokser, siger jeg derfor ikke noget nyt. Men et antropologisk blik på demokrati kan gøre os klogere på, hvordan demokrati kan være på én gang den værste og den eneste styreform. Kunne det være, at „det værste“ og „det eneste“ i praksis er forbundne? At det er de samme mekanismer,

der giver demokratiet dets globale appel, som forbinder det uløseligt med skuffelse? Måske er det demokratiets globalisering som et tiltrækkende epistemisk ideal, der reproducerer det som en umulighed – som skaber de sociale vilkår for, at demokrati leves som selvfølgelig virkelighed, der er hjemstøgt af tre former for „udsættelse“ eller paradokser. Jeg har hævdet, at tre former for paradokser hjemstøger fornemmelsen af, at demokratiet er en „naturlig“ og „virkelig“ størrelse, nemlig at det samtidig med at demokrati som stabil og institutionel virkelighed garanteres af, at det er evigt udsat fremtidighed (som ikke helt kan bebos „her-og-nu“), en altid-allerede besmittet renhed (som konstant bør renses), en konstant autoimmunitet (som synes at producere sin egen modsætning)?

Det er den måde, demokratiets selvfølgelighed og globale virkelighed udmønter sig på som (uløselige?) paradokser i praksis, som jeg vil bruge de næste år på at undersøge, dels ved at fortsætte mit feltarbejde i Indonesien, blandt andet sammen med sultanen af Ternate (Bubandt 2009b), og dels ved at begynde feltarbejde blandt en global gruppe af europæere, der er konverteret til sufisme, og som har meget at sige om demokratiet og dets paradokser (Bubandt 2009a). Sammen med de andre på afdelingen vil jeg igennem etnografisk feltarbejde undersøge de paradokser, der udspringer af, at vi i forsøget på at leve op til demokrati som et uopnåeligt ideal aldrig er demokratiske (se Latour 1993).

## Noter

1. Se hele talen på <http://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2002/01/print/20020129-11.html>.
2. Se metodediskussionen på hjemmesiden for Freedom House: [http://www.freedomhouse.org/template.cfm?page=351&ana\\_page=363&year=2010](http://www.freedomhouse.org/template.cfm?page=351&ana_page=363&year=2010).
3. Denne opdeling af demokratiets paradokser i dets fremtidighed (*futuricity*), dets umulige renhed (*impossible purity*) og autoimmunitet er inspireret af Derrida (Cheah & Guerlac 2009; Derrida 2005a, 2005b).

## Litteratur

- Appadurai, Arjun  
2007 Hope and Democracy. *Public Culture* 19(1):29-34.
- Aristotle  
2009 The Nichomachean Ethics (with an introduction by Lesley Brown). Oxford: Oxford University Press.
- Benhabib, Seyla  
1996 Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political. Princeton: Princeton University Press.

- Bourdieu, Pierre  
 1977 Outline of a Theory of Practice. Cambridge: Cambridge University Press.  
 2000 Pascalian Meditations. Oxford: Polity.
- Bubandt, Nils  
 1998 The Odour of Things: Smell and the Cultural Elaboration of Disgust in Eastern Indonesia. *Ethnos* 63(1):48-80.  
 2006 Sorcery, Corruption, and the Dangers of Democracy in Indonesia. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 12(2):413-31.  
 2009a Gold for a Golden Age: Sacred Money and Islamic Emancipation in a Global Sufi Order. *Social Analysis* 53(1):103-22.  
 2009b Interview with an Ancestor: Spirit as Informants and the Politics of Possession in North Maluku. *Ethnography* 10(3):291-316.
- Bubandt, Nils & Martijn van Beek (eds.)  
 2011 Varieties of Secularism in Asia. *Anthropological Explorations of Politics, Religion, and the Spiritual*. London: Routledge.
- Bubandt, Nils & Ton Otto  
 2010 Anthropology and the Predicaments of Holism. I: T. Otto & N. Bubandt (eds.): *Experiments in Holism. Theory and Practice in Contemporary Anthropology*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Cheah, Pheng & Suzanne Guerlac  
 2009 Introduction: Derrida and the Time of the Political. I: P. Cheah & S. Guerlac (eds.): *Derrida and the Time of the Political*. Durham: Duke University Press.
- Chua, Amy  
 2004 World on Fire: How Exporting Free Market Democracy Breeds Ethnic Hatred and Global Instability. London: Bantam Doubleday.
- Comaroff, John & Jean Comaroff  
 1999 Introduction. I: J. Comaroff & J. Comaroff (eds.): *Civil Society and the Political Imagination in Africa*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Cunningham, Frank  
 2005 Theories of Democracy. A Critical Introduction. London: Routledge.
- Dahl, Robert  
 2000 On Democracy. New Haven: Yale University Press.
- Dalsgaard, Steffen  
 2009 All the Government's Men. State and Leadership in Manus Province, Papua New Guinea. Ph.d.-afhandling. Aarhus Universitet.
- Dalton, Russel J., Doh C. Shin & Willy Jou  
 2008 How People Understand Democracy. I: L. Diamond & M. Plattner (eds.): *How People View Democracy*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Derrida, Jacques  
 2003 Auto-Immunity: Real and Symbolic Suicides: A Dialogue with Jacques Derrida. I: G. Borradori (ed.): *Philosophy in a Time of Terror: A Dialogue with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. Chicago: The University of Chicago Press.  
 2005a The Politics of Friendship. London: Verso.  
 2005b Rogues. Two Essays on Reason. Stanford: Stanford University Press.

- Diamond, Larry  
 2008a Introduction. I: L. Diamond & M. Plattner (eds.): *How People View Democracy*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.  
 2008b *The Spirit of Democracy. The Struggle to Build Free Societies Throughout the World*. New York: Henry Holt & Companys.
- Duffield, Mark  
 2007 *Development, Security, and Unending War*. Cambridge: Polity Press.
- Fibiger, Thomas Brandt  
 2010 *Engaging Pasts. Historicity and Political Imagination in Contemporary Bahrain*. Ph.d.-afhandling. Aarhus Universitet.
- Fischer, Michael M.J. & George E. Marcus  
 1999 Introduction to the Second Edition. I: G.E. Marcus & M.M.J. Fischer (eds.): *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago: University of Chicago Press.
- Flyvbjerg, Bent  
 2001 *Making Social Science Matter: Why Social Inquiry Fails and How It Can Succeed Again*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Freedom House  
 2010 *Freedom in the World. Country Rating*. Washington. Freedom House. [http://www.freedomhouse.org/images/File/CountryStatus\\_and\\_RatingsOverview1973-2010.pdf](http://www.freedomhouse.org/images/File/CountryStatus_and_RatingsOverview1973-2010.pdf). Accessed 12 January 2010.
- Fukuyama, Francis  
 1992 *The End of History and the Last Man*. New York: The Free Press.
- Gaonkar, Dilip Parameshwar  
 2007 *Cultures of Democracy*. *Public Culture* 19(1). Durham: Duke University Press.
- Geschiere, Peter  
 2009 *The Perils of Belonging. Autochthony, Citizenship, and Exclusion in Africa and Europe*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Habermas, Jürgen  
 1989 [1962] *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Held, David  
 2006 *Models of Democracy*. Stanford: Stanford University Press.
- Huntington, Samuel  
 1993 *The Third Wave: Democratization in the Third World*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Keane, John  
 2009 *The Life and Death of Democracy*. London: Simon & Schuster.
- Lakoff, Sanford  
 1996 *Democracy. History, Theory, Practice*. Boulder: Westview Press.
- Latour, Bruno  
 1993 *We Have Never Been Modern*. New York: Harvester/ Wheatshaf.

- Nygaard-Christensen, Maj  
2010 When Utopia Fails. Political Dreams and Imaginaries of Democracy in Timor-Leste. Ph.d.-afhandling. Aarhus Universitet.
- Paley, Julia  
2008 Democracy. Anthropological Approaches. Santa Fe: School for Advanced Research.
- Paris, Roland  
2004 At War's End: Building Peace After Civil Conflict. Cambridge: University of Cambridge Press.
- Pitts, Jennifer  
2006 A Turn to Empire: The Rise of Imperialism in Britain and France. Princeton: Princeton University Press.
- Rose, Nikolas  
1999 Powers of Freedom. Reframing Political Thought. Cambridge: Cambridge University Press.
- Salkever, Stephen  
2009 Reading Aristotle's Nicomachean Ethics and Politics as a Single Course of Lectures: Rhetoric, Politics, and Philosophy. I: S. Salkever (ed.): The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sanger, David  
2010 A Test for the Meaning of Victory in Afghanistan. New York Times 13. februar. <http://www.nytimes.com/2010/02/14/weekinreview/14sanger.html>.
- Schumpeter, Joseph Alois  
1947 Capitalism, Socialism, and Democracy. New York: Harper & Brothers.
- Tilly, Charles  
2007 Democracy. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zeeuw, Jeroen & Krishna Kumar  
2006 Promoting Democracy in Postconflict Societies. Boulder: Lynne Rienner Publishers.



# EKSPERIMENTEL ANTROPOLOGI

ANDREAS ROEPSTORFF

Kære kolleger, venner og familie

Det er en stor glæde at stå her i dag, og det er også noget skræmmende. Skræmmende, fordi oplægget vel er at skulle sige noget væsentligt, på vegne af Faget og Traditionen og forankret i Personen. Det er en af den slags opgaver, hvor frygten for det hvide papir, den blanke skærm og det fyldte rum her i dag, den 21.1. kl. 14, kan virke mere end knugende, nærmest dræbende.

Og nu, hvor jeg står her, føler jeg mig kun rede til at tale med små bogstaver, men jeg har udfordret mig selv til at tale om Eksperimentel Antropologi: Må ritualet begynde.

Intet er, som det var i gamle dage. Dengang medførte et professorat en stol, man kunne sidde på resten af livet og derfra dominere feltet og feltet omkring sig. Forleden dag kom en gammel bekendt op til mig og ønskede mig tillykke med „emsoen“. Jeg fattede ikke, hvad han mente, og han måtte gentage det et par gange, før jeg forstod akronymet: MSO som i professor *Med Særlige Opgaver*. Det dækker over en vis midlertidighed, en brændende platform snarere end en stol. Som der så prosaisk står i udnævnelsesbrevet: Efter fem år går du tilbage til din oprindelige stilling uden yderligere varsel. I mit tilfælde er „emsoen“ oven i købet udspændt mellem to brændende platforme, en her og en på den mere hårde side af „kognitions-, kommunikations- og kulturfeltet“, derovre, hvor man måler på alt mellem himmel og jord.

Men hvor det ikke er godt at sidde mellem to stole, så er det måske ikke så skidt at kunne hoppe lidt frem og tilbage mellem to brændende platforme ...

Jeg har valgt i dag at koncentrere mig om den ene af platformene, en undersøgelse af, hvordan man kan begrebsliggøre et antropologisk mellemværende med det eksperimentelle. Diskussionen af, hvilke eksperimentelle resultater dette hidtil har været med til at producere, er en nært beslægtet historie, men detaljerne i det må vente til en anden dag.

Der kan gives mindst tre betydninger af eksperimentel antropologi.

1) Det kan handle om en eksperimenteren med den antropologiske form og metode. Det er en undersøgelse af nye måder at arbejde på, at tilpasse sig den virkelighed, arbejdet udfolder sig i, og forhåbentligt følsomt at indoptage og afprøve de debatter, der rører sig i tiden. Inspireret af George Marcus vil jeg kalde det *eksperiment som æstetik*.

2) Eksperimentel antropologi kan forstås som en særlig form for praksis, der bekender sig til eksperimentet, og som tager eksperimentet som en måde at undersøge det antropologiske på. På samme måde som visuel antropologi ikke blot handler om at forstå det visuelle, men om at benytte sig af visualitet, film, billeder, collager, montager som måder at bedrive et antropologisk virke på, kan eksperimentet forstås som en del af en faglig praksis. Med andre ord, vi kan tale om *eksperiment som metode*.

3) Socialantropologi, fysisk antropologi eller kulturanthropologi forsøger at forstå aspekter af det menneskelige med reference til det sociale, det kulturelle eller det fysiske for i sidste ende at forstå det, man med en lidt gammelt klingende term kunne kalde „den menneskelige natur“. På samme måde kan eksperimentel antropologi forstås som en analyse af det menneskelige med reference til det eksperimentelle og eksperimenterende for i sidste ende at forstå det eksperimentelles natur. I denne betydning bliver der tale om *eksperiment som objekt*.

Jeg mener, at alle tre betydninger af „eksperimentel antropologi“ er nyttige strømpile, og at de i praksis, i alt fald i min videnskabelige praksis, kan være tæt sammenvævede med hinanden. Jeg vil argumentere for, at det måske netop er i en konjunktion, at de kan fungere som en overskrift for en antropologisk undersøgelse, der kan have mere end en partikulær interesse. Jeg tror, at måden, hvorpå disse tre betydninger af eksperimentel antropologi kan bringes i kontakt med hinanden, måske har noget fornuftigt at sige om, hvori det „antropologiske“, det menneskelige, hvad vi nu skal kalde det af store ord, består. Hvordan disse tre betydninger kan kombineres, vender vi tilbage til hen mod slutningen af dette oplæg.

## Eksperimentel antropologi 1: Eksperimentet som æstetik for praksis

Ideen om, at den antropologiske form i sig selv er noget, der kan arbejdes med, står eksemplarisk som undertekst på George Marcus' og Michael Fischers banebrydende værk *Anthropology as Cultural Critique. An experimental moment in the human sciences* (Marcus & Fischer 1986). Denne forståelse af antropologien som et eksperimenterende projekt, i form og indhold, kan følges i Marcus' ud-

vikling gennem 90'erne eksemplificeret ved Late Editions-serien som han redigerede på Chicago University Press. På godt og ondt afprøvede den grænserne for antropologien som metode, som forskningsfelt og som måde at rapportere på. I denne tradition ligger der en bekenden sig til antropologien som en art avantgardeeksperimenteren med form, indhold, stil, repræsentation og en insisteren på, at dette er en underliggende pointe i det antropologiske projekt.

I de senere år har Marcus produktivt vendt denne undersøgelse indad mod en række meget frugtbare refleksioner over, hvordan antropologi kan og måske skal undervises. Her tegner der sig et billede af, at antropologiens konstant fluktuerende videnskabelige praksis kan stabiliseres via en insisteren på betydningen af det klassiske „første feltarbejde“ med en inspiration af den malinowskiske trope „imagine yourself on a beach“ som et centralt tema. Ideen om, at man kan rejse til en isoleret ø og slå sit telt op blandt de vilde og skrive om dem ved observerende at deltage i deres liv, eller måske rettere deltagende observere deres liv, er en myteomspundet illusion, men, hævder Marcus tilsyneladende paradoksalt, alligevel er det en væsentlig del af antropologien (Marcus 2008). Vi vender tilbage til dette paradigmatiske „første feltarbejde“ igen i slutningen af dette foredrag.

Denne diskussion er videreført i Marcus' seneste artikel „Contemporary Fieldwork Aesthetics in Art and Anthropology: Experiments in collaboration and intervention“ (Marcus 2010). Titlens fire nøgleord tegner her en relevant kvadrant for en nutidig antropologisk forskningspraksis. „Participant observation“ er blevet til „collaboration and intervention“, og „aesthetics and experiments“ tegner konturerne af en bestemt forskningstilgang, hvor, som Marcus så prægnant formulerer det, „the clichéd participant observation of traditional ethnography for the archive ... is replaced by an aesthetic of collaborative knowledge projects of uncertain closure“ (op.cit.275).

Det er en interessant vej, Marcus tager frem mod eksperimentet. Via den Derrida-inspirerede tyske biolog og videnskabsteoretiker Jörg Rheinberger (1997) rekonstruerer han det videnskabelige eksperiment som en fundamental usikker og ontologisk meget kompliceret størrelse. „Eksperimentelle systemer“ er systemer til manipulation af materien, der giver ukendte svar på spørgsmål, som eksperimentatoren endnu ikke klart kan stille.

Det er en analyse, der tilsyneladende smukt matcher mine egne felterfaringer fra laboratorier. Eksperimenter er skrøbelige, usikre og komplicerede at fastholde. Mens de foregår, kan de gå galt på rigtig mange måder. Selv når man har fået produceret den form for orden, som eksperimentet ideelt lægger op til, er der notorisk modstand på spil (Roepstorff 2003c). At forstå og navigere i forhold til denne usikkerhed synes at være en central del af en eksperimentel skoling (Roepstorff 2007). „Først når eksperimentet er færdiganalyseret, ved man, hvordan det burde

have været designet.“ Sådan siger en af mine nøgleinformanter, centrale samarbejdspartnere og hjernevidenskabelige mentorer igen og igen, når endnu et forsøg, som vi troede var designet til at give den endelige løsning på de store problemer, viser sig igen at være underligt uafklaret og ufortolkeligt på interessante, men grundlæggende trælse måder ...

Hvis det videnskabelige eksperiment er en sådan systematisk afprøven af fundamentale usikkerheder (foreslår Marcus (2010)), så er der en oplagt kobling til det, Nicolas Bourriaud (1998) kaldte den relationelle æstetik. Det drejer sig om undersøgelse, ikke af Værket med stort V, men af relationen mellem værk og betragter. Dette forhold bliver selve kunstværket, i sig selv uforudsigeligt og irreducerbart til værket selv, men dog ideelt struktureret på en sådan måde, at agens og intentionalitet ikke udfolder sig ganske tilfældigt. Dermed bliver, i Marcus' optik fra sidste år, vejen fra den moderne æstetiske praksis til den videnskabelige eksperimentelle praksis meget, meget kort. Det er i denne konjunktion, at antropologien kan finde et nyt hjem, hvor temporært det end måtte være, på en måde som en naturlig udvikling fra den inspiration fra de æstetiske praksisser og analyser, som i første omgang inspirerede, da postmodernismen ramte antropologien (Clifford & Marcus 1986). I Marcus' klassiske, kryptiske formulering bliver konklusionen en ny konceptuel metafor for det etnografiske arbejde:

experiment as the ground of compensating aesthetics for the refunctioning of the Malinowskian scene of encounter toward a viable idea of multi-sitedness or non-site specific fieldwork (Marcus 2010:274).

Sammen med ændringen i selve feltarbejdet bliver også både teksten og de andre anderledes, feltarbejdet er på en måde det samme som altid, men dog alligevel forskelligt, fordi det indfoldes i en anden fortolkningsramme. I Marcus' bud på, „hvor kort et feltarbejde kan være“, bliver det fortolket med en designstudiemetafor for forskningsprocessen, hvor samarbejdet om projektet bliver et normativt princip, og receptionen af feltarbejdet, både i det antropologiske miljø og i forhold til samarbejdspartnerne, bliver en central del af det (Marcus 2008). Hvis den antropologiske tekst om felten ikke længere kan fremstå autoritativ i sig selv, men blot skriver sig ind i forhold til tekster, der skrives i den felt, der beskrives, så er der behov for at forstå nogle nye modaliteter. Samarbejdet bliver centralt, og den viden, etnografien producerer, får som primær funktion mediering og intervensering. I alt fald hvis vi skal tro Marcus. Og det kan vi godt lidt endnu ...

Jeg har hermed påkaldt mig Marcus til at sige, at i mindst én forstand kan der godt argumenteres for, at det at tænke på antropologien som et eksperiment og at tænke eksperimentelt om en forskningspraksis i virkeligheden er udtryk for en state-of-the-art-metodisk refleksion. Den må altså ikke på nogen måde for-

veksles med en naiv og ukritisk tilbagevenden til den positivistiske metode, vi alle har fået foragt for ind med den faglige modernælk eller andre metaforiske generationelle kropsvæsker.

Det er selvfølgelig et figenblad. Men det er et meget nyttigt figenblad, fordi det giver en slags licens til at gå ud at gøre det, man alligevel gør, men nu med den faglige sikkerhed, der ligger i en faderlig autorisation. Han har gjort præcist det før, Marcus, da han satte ordet „multi-sited fieldwork“ i spil i diskussionen af, hvordan man studerer globaliserede systemer (Marcus 1995). Pludselig blev det, der føltes rigtigt, men var umuligt i en klassisk ømetafor og -topologi, enormt meget flerstedsfeltarbejdsagtigt, forhåbentligt på den fede måde ...

Uden sammenligning i øvrigt er det et lidt tilsvarende tilbud om et figenblad, som Bruno Latour lancerede med ideen om aktør-netværk-teorien, som ikke er om aktører, ikke handler om netværk og ikke er en teori, men alligevel giver en lov til blot at forfølge relationer uden at bekymre sig alt for meget om, hvad de er (Latour 1997). Men det er en anden historie, som vi ikke skal forfølge nu (Roepstorff 1999).

Som alle andre figenblade kan man ikke være sikker på, om de ikke ved at dække det tilsyneladende væsentlige blot flytter blikket et andet sted hen. Godt nok får vi med Marcus' hjælp opløst den klassiske dikotomi om „os og dem“, om fremmedheden som absolut andethed, den kategoriske adskillelse. Vi får skabt en platform, hvor den intervenerende, samarbejdende rolle er blevet ikke blot en mulighed, men næsten et imperativ. Den rolle er dog også problematisk, som godt indfanget i den nærliggende danske metafor for dette, *den antropologiske kollaboratør*. Men lad os for nu stille os tilfreds med det figenblad, som Marcus har udstyret os med, og tage et skridt ind i den eksperimentelle felt ...

## Eksperiment som metode

Der er ikke meget nyt under solen og heller ikke ideen om, at antropologien kan arbejde eksperimentelt. En af fagets „founding fathers“ var tysk-amerikaneren Franz Boas, der oprindeligt var uddannet i fysik og psykofysik. Han bedrev en række studier, som absolut befandt sig i det eksperimentelle felt, men på yderst interessant vis, eksempelvis i en kort artikel fra *On Alternating Sounds* (Boas 1889). I slutningen af det 19. århundrede var der i de dengang nye discipliner antropologi og arkæologi en vis besættelse om at finde ud af, hvordan „arv“ og „miljø“ relaterede sig til hinanden, og til at forstå denne relation i et evolutionært perspektiv (Brinton 1898). Heller ikke her er der meget nyt under solen. Udviklingen og differentieringen af verdens talte sprog blev her set som en central arena for forståelsen af menneskehedens evolution.

Et af problemerne med at bruge forskelle i sprog til at kortlægge udviklingen var identifikationen af det, der blev kendt som „alternating sounds“, eller med en fordanskning, *de foranderlige lyde* (ibid.). En række af de lingvister, der i Nord- og Sydamerika forsøgte at kortlægge de nyligt opdagede indfødte sprog, kom tilbage og fortalte, at de indfødte ikke kunne fastholde udtalen af ord fra gang til gang. Der manglede *fonetisk konstans*, eller som en af de forvirrede forskere, dr. Behrendt, der arbejdede med chapanecerne, udtrykte det: „No other language has left me in doubt as this one. The same person pronounces the same word differently, and when his attention is called to it, will insist that it is the same.“ En anden forsker, Father Montoya, beskrev hos guaranierne, at „there is in this language a constant changing of letters for which no sufficient rules can be given“ (i Brinton 1888). Dette fik Daniel G. Brinton til at konkludere i en indflydelsesrig artikel: „The phonetic elements of primitive speech [as deduced through the native American languages] probably had no fixedness“ (Brinton 1888:218).

Så træder Franz Boas ind på scenen. Han var opdateret med de seneste udviklinger i den helmholtzske tradition for psykofysik og vidste alt om, hvordan sansediskrimination foregik i forskellige modaliteter. Det brugte han til at argumentere for, at

new sensation is apperceived by means of similar sensations that form part of our knowledge ... [not that] such sensations are not recognized in their individuality, but they are classified according to their similarity, and the classifications are made according to known sensations (Boas 1889:50).

Når dette princip blev overført på fonemdiskrimination, betød det, at de fonetiske klassifikationer, man kendte fra ens velkendte sprog, ville påvirke, hvordan sproglyde i et nyt sprog blev opfattet. Udstyret med den hypotese undersøgte Boas transskriptioner af de mange inuitdialekter, der var ved at blive kortlagt over hele Arktis. Dette viste for det første, at transskriptionen var påvirket af lingvistens nationalitet, og at selv den samme lytter (Boas selv) ved forskellige lejligheder ville stave det samme ord på forskellig vis. Endnu mere markant var det, at disse stavemåder ændrede sig over tid, efterhånden som observatøren blev stadig bedre til at fange de lyde i det nye sprog, som ikke fandtes i det gamle. Dette fik Boas til at vende argumentet på hovedet:

I think ... it is clear that all such misspellings are due to wrong apperception, which is due to the phonetic system of our native language. For this reason, I maintain, that there is no such phenomenon as synthetic or alternating sounds, and that their occurrence is in no way a sign of primitiveness of the speech in which they are said to occur; that alternating sounds are in reality alternating apperceptions of one and the same sounds (op.cit.52).

Det handlede altså ikke om, at de indfødte ikke var i stand til at producere lyde på samme måde fra gang til gang, men om, at den observatør, der ikke kendte sproget i forvejen, simpelthen hørte den samme lyd forskelligt fra gang til gang. Boas gik systematisk i gang med at undersøge to implikationer af dette. 1) Hvorvidt „forskellige“ lyde, der alle ligner en „kendt“ lyd, vil blive hørt ens, selv om de er forskellige (lydblindhed med en analogi til farveblindhed). 2) Hvorvidt indfødte, der talte et sprog med foranderlige lyde, ville opfatte lyde i sprog, der blev anset som „stabile“ (tysk eller engelsk), som foranderlige. Baseret på de enkeltforsøgs-personstudier, der talte som videnskab for 100 år siden, fandt han evidens for begge hypoteser. Han kunne derfor konkludere, at foranderlig apperception kunne være en mekanisme, der både lå under de tilsyneladende adskilte fænomener „foranderlige lyde“ og „lydblindhed“.

Der er en moderne krølle på dette i det måske bedste studie af „kulturelle forskelle“ i hjernen. Kort efter murens fald undersøgte den finske kognitive neurofysiolog Risto Näätänen sammen med en række finske og estiske kolleger, hvordan finner og estere reagerede på de samme fysiske lyde. De udnyttede, at selv om finsk og estisk er tæt beslægtede sprog, er der i estisk udtale en vokallyd, /õ/, som ikke findes på finsk. I en rent akustisk analyse ligger denne lyd nogenlunde midt mellem de to vokaler, /o/ og /ö/, der findes på begge sprog. Forsøget gik nu ud på at udsætte estiske og finske forsøgspersoner for en lang række af disse velkendte lyde, og så indimellem præsentere dem for nogle afvigende lyde, blandt andet vokalen /õ/, der findes i begge sprog, den estiske vokal /õ/ eller en konstrueret lyd [/e/õ], der i begge sprog faldt uden for de fonetiske kategorier. Imens målte man EEG- og MEG-signaler. Det er måder at registrere den elektriske og deraf afledte magnetiske aktivitet i hjernen på. Formålet var at identificere hver lyds „mismatch negativity“ (MMN), et mål for, hvor overraskende et stimuli er.

Forsøget viste, at når esterne blev præsenteret for et uventet /õ/, var der en større MMN, end når de blev præsenteret for den konstruerede [/e/õ]-lyd, der ikke faldt sammen med en vokalkategori. For finnerne var der (i alt fald målt med MEG) ikke forskel på MMN-størrelsen til disse to lyde (Näätänen et al. 1997). Forsøget illustrerede med andre ord, men formodentlig uden at være klar over det, Boas' pointe om, at „lydblindhed“ kan hænge sammen med, hvilke sproglige distinktioner man er vant til at opfatte. Dette er væsentligt, også i forhold til en neurokognitiv diskussion, fordi det meget konkret viser forskellen på, om lydklassifikation opfattes „inde fra et klassifikationssystem“ eller „udefra“. En tilsvarende tilgang har vi således benyttet i en undersøgelse af forskelle mellem musikere og ikke-reaktioner i reaktioner til rytmer (Vuust, Ostergaard, Pallesen, Bailey & Roepstorff 2009).



Boas argumenterede for, at når man opfatter lyde, så gør man det baseret på de klassifikationsmønstre, man allerede kender. Der er med et lidt opdateret vokabular tale om, at strukturer i en allerede etableret praksis påvirker den måde, lyde høres på. Der er både en inderside og en yderside til dette. Kender man sproget, er man indenfor, og så kan lydene falde ned i de kategorier, som taleren udtrykker. Kender man ikke sproget, er man udenfor og kan gå glip af en vigtig distinktion eller, som i de vekslende lyde, høre to lyde som forskellige, selv om de skulle have været opfattet ens. Boas generaliserer denne opfattelse til at være en mere almen model for, hvordan „kultur“ fungerer. Jeg har sammen med mine kolleger i Berlin Jörg Niewöhner og Stefan Beck argumenteret for, at dette kan være én illustration af betydningen af mønstre i praksis, og at en sådan „patterned practice“-tilgang kan være en måde at bringe klassiske antropologiske indsigter i spil i forhold til igangværende diskussioner i kognitionsforskningen (Roepstorff, Niewöhner & Beck 2010). Jeg vil ikke i dag forfølge dette spor videre, men vil i stedet fastholde et andet moment i Boas' analyse, der demonstrerer et af kendetegnene ved en eksperimentel tilgang. På en og samme tid sætter det noget i spil både i forhold til materialet, der bliver undersøgt, og lige så vel i forhold til de forestillinger, der informerer fortolkningen af det. Bliver man opmærksom på det og følsom over for det, som Boas så eksemplarisk demonstrerede, ligger der i dette en art „eksperimentets dobbeltnatur“: Det kan pege både udad mod verden og indad mod en refleksiv forståelse af traditionen.

Uden sammenligning i øvrigt var det en tilsvarende undren, der prægede min første involvering i det funktionelle skanningsmiljø. Her var forestillingen om den simple subjekt-objekt-relation pakket ind i meget konkrete menneskelige interaktioner, forventninger, forudforståelser og synkronisering af handlinger. Med andre ord: Resultatet af eksperimenterne præsenterede billeder af hjerter, der lyste op, som rene stimulus-respons-fænomener. Deltagelsen i eksperimenterne viste, at det kræver en frygtelig masse interaktion og forforståelse, en frygtelig masse „kultur“, at tegne et billede af mennesket som tilsyneladende ren natur (Roepstorff 2001a).

Jeg blev, efter jeg havde bedrevet feltarbejde i det neurokognitive miljø, spurgt, om jeg kunne tænke mig at arbejde med og for de folk, jeg tidligere havde studeret blandt, ved at være med til at etablere et kognitivt forskningsmiljø omkring Danmarks Grundforskningscenter for Funktionel Integrativ Neuroforskning (CFIN). Min udmelding var, at det ville jeg gerne, og at min egen hovedinteresse var at sætte netop dette på dagsordenen: en eksperimentel undersøgelse af, hvad der sker i interaktioner, og hvad der muliggør interaktionen som et emergerende fænomen. Gerne både i laboratoriet og i felten, gerne både på fysiologisk, adfærdsmæssigt og neuralt plan, gerne med anvendelse af hele svineriet af maski-



ner og matematiske modeller, og jeg skal komme efter dig af teknologi og teknologiske processer, gerne i forhold til alle hånde kliniske patientgrupper.

Godt støttet af grundforskningsfonden har jeg fået lov til at arbejde med implementeringen af dette, de sidste år hovedsageligt som koordinator for The Interacting Minds Group ([www.interacting-minds.net](http://www.interacting-minds.net)). De undersøgelser, der er lavet, har kun kunnet lade sig gøre i kraft af samarbejder med en række fantastiske kolleger, som på visse planer har haft parallelle interesser og har haft de kompetencer, der skal til for at kunne gennemføre det til de standarder, den slags nu kræver.

Fundene er interessante, men det ligger uden for dagens foredrag at gå i detaljer med dem. En udfordring har været at sætte interaktion som emergerende fænomen på dagsordenen (Bahrami 2010; Konvalinka 2010), en anden at lade social og kulturel kontekst være den eksperimentelle variabel, der sætter kontrasterne op (Cambell-Meiklejohn, Bach, Roepstorff, Dolan & Frith 2010; Schjoedt, Støedkilde-Jørgensen, Geert & Roepstorff 2011; Sip et al. 2010). Det tegner måske konturerne af en måde, hvorpå antropologien, og antropologer, kan indgå i den debat om „det menneskelige“, som engang var central i antropologien, men p.t. er ved at blive overtaget af en neural og kognitiv implementering, og som nogle gange forekommer et antropologisk perspektiv mere reduktionistisk, end godt er (Roepstorff 2011; Roepstorff et al. 2010).

Selv om interacting-minds-projektet ikke var eksplicit konstrueret med de marcuske begreber for det nutidige intervenserende og medierende antropologiske arbejde, kan det, tror jeg, godt dækkes af det, vi kunne kalde det marcuske figenblad. I alt passer hans beskrivelse af *an aesthetic of collaborative knowledge projects of uncertain closure* meget bedre til min arbejdsproces i det felt end den traditionelle etnografis deltagerobservation ... Men den mere detaljerede udfoldning af dette kræver nok en version af den klassiske etnografiske tilbagetrækning fra felten.

## Eksperiment som objekt

Hvad er eksperimentet for en størrelse? Vi ved, at de kan gøre magiske ting: transformere kultur til natur (Roepstorff 2002), fjerne agens og fri vilje fra folk (Roepstorff & Frith 2004) og i en større målestok etablere og stabilisere nye verdener (Shapin & Shaffer 1985). Om man blot nævner nogle af kernebegreberne – gentagelse, synkronisering, orkestrering, forskubbelse af agens, transformation – tegner det også konturerne af *ritualet*, en anden menneskelig praksis, antropologer har vendt og drejet siden fagets fødsel. Som struktureret praksis er der mere end nogle få ligheder mellem de to former, men hvor ritualets antropologi

er foldet godt og grundigt ud, så ved vi endnu meget lidt om eksperimentets antropologi.

En af måderne, mine kolleger i interacting minds-gruppen har forfulgt dette på, har været at tage eksperimenterne til felten. I felten står ritualer som et af de scenarier, der byder sig til som en mulighed for at arbejde eksperimentelt. Et af forsøgene foldede sig ud omkring et årligt tilbagevendende ritual i en lille spansk landsby, hvor nogle af indbyggerne på årets længste dag går på glødende kul, mens de bærer folk på skuldrene, omgivet af tusindvis af tilskuere, lokale såvel som turister. Dimitris Xygalatas, Ivana Konvalinka med flere tog eksperimentelt del i dette ritual, blandt andet ved at udstyre såvel deltagere i ritualen som observatører med enkle pulsmålere for at undersøge, i hvilket omfang ildvandrerens fysiologiske ophidselse var delt af dem, der så på. I analysen af dette måtte vi vidt omkring, blandt andet til folk, der havde ekspertise i forståelsen af komplekse dynamiske systemer. Vi venter i disse dage på svar på, om studiet bliver accepteret der, hvor vi gerne vil have det ud (Konvalinka et al., under review), men det billede, der tegner sig, synes ret klart. Der er, ikke overraskende, en stor fysiologisk effekt af, at man går på glødende kul. Hos dem, der ser på, ser vi en forskel mellem dem, der „blot“ er tilskuere“, og så dem, der har en tilknytning til de ildvandrende. Effekten bliver blandt andet fanget ved hjælp af obskure mål for strukturen i pulsmålingerne, *laminarity*, *% DETERminacy*, *MAXline*, *entropy*, der vokser ud af komplicerede Cross Reurency Plots.

Disse analyser fungerer som evidensankre, der, hvis artiklen bliver accepteret, tillader et bestemt narrativ i en bestemt diskurs og bringer Durkheims gamle idé om *collective effervescence* i spil i forhold til fysiologi og komplekse systemer. Men om artiklen bliver publiceret eller ej, ligger bag dette argument et forunderligt forhold, som er i både eksperimentets og ritualens natur. Begge trækker på en mulighed for at sætte bestemte rammer for interaktion. De etablerer særlige rum, hvor mennesker på bestemte måder agerer med hinanden, med de andre og med den fysiske verden, og delvis i kraft af den delvist emergerende organisering kan de blive transformeret i processen. Disse transformationer har også en meget væsentlig eksperientiel komponent. Meget konkret sådan, at den gruppe forskere, der tog af sted for at prøve at måle, hvad ritualen gør, så vidt jeg kan se, også selv kom tilbage transformerede, både af ritualen og eksperimentet. De kom hjem med en anden fornemmelse af, hvad det vil sige at lave eksperimenter, og hvad der sker i menneskelig interaktion.

Der ligger, tror jeg, et meget stort og uopdyrket felt i at undersøge dette spændingsfelt mellem eksperimentet og ritualen refleksivt og eksplicit gøre det andre steder end i den strengt kontrollerede virkelighed, som det fysiske laboratorium er. Det handler ikke blot om at tage laboratoriet til felten i en meget konkret for-

stand (Henrich et al. 2005). Det handler også om at arbejde med og undersøge, hvad der sker, når man sætter den mærkelige ramme, som eksperimentet er. Der er noget med at sætte noget i spil, som nok har et intenderet formål, men som reelt ikke kan styres i alle detaljer. Det etablerer en arena, hvori modstand kan blive etableret, både fra „de andre“ og fra materien. Både ritualer og eksperimenter kan gå galt, og i en vis forstand skal de kunne gå galt. Dermed er det på en og samme tid en bekræftelse på det velkendte og en mulig og potentielt produktiv udfordring af etablerede strukturer, hvad enten disse er sociale relationer eller kendsgerninger. Det er en udfordring af såvel de sociale som epistemiske modstandspunkter (Fleck 1979; Roepstorff 2003c). Min fornemmelse er, at der i den antropologiske analyse af eksperimenter kan hentes inspiration fra rituellitteraturen, og at det kan give en forståelse af, hvorfor centrale elementer som agens, oplevelse og erfaring synes at blive ikke-eksisterende og meget konkret usynlige i den herskende kognitive eksperimentelle litteratur (Jack & Roepstorff 2002; Roepstorff 2003b; Roepstorff & Frith 2004; Roepstorff & Jack 2004). Som man kan se af den e-mail-trialog, som Nils Bubandt, Rane Willerslev og jeg har udfoldet op til i dag, er dette også et område, som tilbyder indlysende koblinger til andre antropologiske arbejdsdomæner som for eksempel den museale praksis (Bubandt, Roepstorff & Willerslev 2011).

## Afslutning

Under mit eget arbejde de sidste år har der været en kraftig opblødning eller omdefinering af feltarbejderollen, i „min“ felt som i andre felter. Det giver ikke mening at tale om en malinowskisk dem-os-dikotomi. I tidligere arbejder har jeg skrevet om det som en „insiders and outsiders unite“-tilgang (Roepstorff 2001b), men det er, har erfaringen lært mig, nok både forsimplet og naivt. Der er tale om forskellige projekter og perspektiver, hvor det mere handler om at identificere grænseflader og intermediære fællesskaber end global enhed og enighed (Roepstorff 2003d).

Uden at gå i detaljer med det her er en noget tilsvarende rolle for antropologen blevet foreslået af Matti Bunzl, som en neoboasiansisme, inspireret af Foucault (Bunzl 2004, 2008). Fokus bliver her en undersøgelse af historicitet, hvor hverken feltarbejder eller „de lokale“ har en forud privilegeret indsigt for at forstå tidsligheden. Det åbner for antropologi som en historisk etnografi om *secondary explanations*, en Boas-term til at beskrive en rationalisering af habituel adfærd, hvis oprindelse er forsvundet i traditionen, men i sig selv er ladet med emotionel værd. Det er ikke et spor, jeg her kan forfølge yderligere, men det er interessant, at Boas-inspirerede tilgange stikker hovedet frem hist og her,

og det er muligt, at de i en nyfortolkning kan løse nogle problemer, faget ellers har fået skabt for sig selv.

Jeg har forsøgt at argumentere for, at et af de steder, antropologer i dag kan hente inspiration, er i et engagement med det eksperimentelle, ikke i en snæver forstand, men i mindst de tre betydninger, der her er skitseret. Min fornemmelse er, at en mulig kobling mellem disse tre former for „eksperimentel antropologi“ tager udgangspunkt i et spørgsmål om skala. En insisteren på, at der i *antropo-logi* ligger en fastholdelse af det „menneskelige som skala“, selv om undersøgelsen af, hvori dette menneskelige til enhver tid består, i sig selv er en del af skaleringen. Jeg tror, at der i fastholdelsen af dette ligger muligheden for at fastholde en antropologisk praksis som eksperimenterende i alle tre betydninger – som æstetik, som objekt og som metode.

Her kommer de epistemiske objekter ind, som via Rheinberger satte Marcus på sporet af det eksperimentelle, også i antropologien. I de nye fortællinger om mennesket, som p.t. kæmper om pladsen, er der en tendens til, at agensen udføres af sådanne epistemiske objekter. Dit gen eller dit meme gør „det“ og gør „dig“ til den, du er. Din mediale præfrontale cortex er underudviklet, og derfor har du det svært med dig selv, med de andre og med at tage ansvar. Din kultur eller din sociokulturelle status får dig til at gøre det, du gør. Hvis der er én lektie, som de etnografiske studier af disse epistemiske objekter har givet os, så er det, at deres eksistens i mange tilfælde, måske endda de fleste, er skrøbelig og tentativ, og at de er fastholdt af en række praksisser og teknologier (Latour 1999). Hvad er et gen? For ikke så mange år siden vidste vi det, der var noget med en promotorsekvens og noget, der kodede, og så noget „junk“ ind imellem, der blot blev klippet ud. Men i dag er billedet ikke så klart. Det ikke-kodende dna, junket, er pludselig kommet på banen som en kandidat til agens, og dermed skrider også, hvad genet er (Biemont & Vieira 2006; Willingham & Gingeras 2006). På samme måde med hjerneområder. Hjerner findes, men hvor er det lige, grænsen går mellem V5 og V4, og hvor ligger STS? Eller på et felt tættere på antropologien: Hvad er kultur? Og hvad betyder det, at denne tilskrives agens? Det er til tider som at se en ANT (Latour 2005; Law & Hassard 1999) på syre løbet løbsk, nu ikke som videnskabelig model, men som emisk fortælling, og de samme videnskabelige traditioner, der havde problemer med, at en dør eller et sikkerhedsbælte kunne have agens (Latour 1992), tilskriver det tilsyneladende gerne usynlige objekter, hvis ontologiske status er noget tvivlsom.

Jeg nævnte tidligere, at Marcus med flerstedsfeltarbejdet havde lanceret et fagligt figenblad. Det har vist sig nyttigt, når man skal studere alle hånde mærkelige objekter og praksisser. I en faglig i praksis fungerer det lidt som 007's *license to kill*. Det er legitimt at lade forskningsprocessen selv påvirke, hvilken

vej projektet går. Det er det, lyder påstanden, fordi man på den måde følger den skala, som empirien udfolder sig på. Det har åbnet verdenen på nye måder og for nye påtrængende perspektiver og analyser. Men som alle andre licenser er den givet under ansvar. Man skal, hvis man vil kalde sig antropolog, kunne komme tilbage og fortælle om det, oversætte ind i et fagligt fællesskab, som på en og samme tid er forestillet og meget, meget konkret. Nu vover jeg et øje, men i den oversættelsesproces er der noget omkring skala, som synes vigtigt. Det kan godt både handle om det mindste molekylære og de største globale super- og infrastrukturer. Men det skal også oversættes på en måde, der muliggør en resonans i et erfaringsrum, som er mere eller mindre kropsliggjort. Måske fordi den erfaring af at være et andet sted, med andre og med sin krop – hvad det nu end betyder og implicerer i en nutidig, medieret virkelighed – er den erfaring, som fagets udøvere deler? Det er i alt fald én måde at forstå George Marcus' centrale pointe om „vigtigheden af det første feltarbejde“ på.

Med Nils Bubandt redigerede jeg for nogle år siden en bog (Roepstorff, Bubandt & Kull 2003), hvor vi argumenterede for, at forestillinger om kultur – og natur – på mærkelig vis ser ud til at komme til at handle om en mærkelig blanding af ontologi, epistemologi, etik og æstetik. Vi sagde, at det måske blev et spørgsmål om kosmologi (ibid.). Her bringer feltarbejdet tilsyneladende en vigtig og uomgængelig erfaring med sig, som vi som antropologer måske skal begynde at hviske til hinanden, for senere, måske, også at sige det i en større offentlighed: *Mennesket findes*. Eller rettere: *Der findes mennesker!* Det handler om eksistens, eller på fin ontologi: Der findes rent faktisk mennesker i verden, de kan både beskrives, erfare og handle, både være objekter og subjekter og agenter. Meget mere behøver vi måske ikke sige nu, men det trækker en masse med sig, også alt det andet kosmologiske: etik, epistemologi og æstetik (Roepstorff 2003a).

Dette er måske et passende sted at stoppe og måske passende gøre det med en performans:

Drej hovedet, se din sidemand eller -kvinde i øjnene og hvisk sagte, men dog hørbart:

*Der findes mennesker!*

## Tak

Tilbage er kun at sige tak:

Til kolleger, venner, familie og konkurrenter for at komme i dag og for at være der hver dag.

Til mine forældre, der bragte mig frem og lærte mig alt det vigtigste, og til deres nye partnere, der har lært dem, og mig, en masse nyt.

Til Karen, *my partner* i alle ordets betydninger, for det meste, men i særdeleshed også for at lære mig at kunne være i stue med mig selv og andre.

Til børnene, både jer, der er med i dag, og de, der ikke kunne komme, for konstant at sætte alt i perspektiv.

Fagligt som personligt er jeg en hjemmefødning, og jeg kan ikke påkalde mig en berømt antropologisk doktor Vater eller Mutter i udlandet, jeg er lokal, og jeg skylder en stor tak til Susanne Dybbroe, der først tog mig hjem og så sendte mig ud, til Poul Pedersen, som gang på gang har skubbet, på hvad der viste sig at være rette sted og tid, eksempelvis med „alternating sounds“, og til Ton Otto, fordi han er Ton, både når han er her, og når han ikke er her.

Endelig i den mærkelige hybride felt en stor tak til Leif Østergaard og Albert Gjedde, der gav mig en chance og lærte mig en masse, til Chris og Uta Frith, både i deres roller af informanter, mentorer, forbilleder og kolleger for at åbne den kognitive forskning på rigtig mange planer, og til alle de andre, der gør det sjovt at udforske *interacting minds*.

## Litteratur

- Bahrami, Bahador, K. Olsen, P.E. Latham, G. Rees, A. Roepstorff & C.D. Frith  
2010            Optimally Interacting Minds. *Science* 329(5995):1081-5.
- Biemont, Christian & C. Vieira  
2006            Genetics: Junk DNA as an Evolutionary Force. *Nature* 443(7111):521-4.
- Boas, Franz  
1889            On Alternating Sounds. *American Anthropologist* 2(1):47-54.
- Bourriaud, Nicolas  
1998            Relational Aesthetics. Paris: Les Presses du réel.
- Brinton, Daniel G.  
1888            The Language of Palæolithic Man. *Proceedings of the American Philosophical Society* 25(128):212-5.  
1898            The Factors of Heredity and Environment in Man. *American Anthropologist* 11(9): 271-7.
- Campbell-Meiklejohn, Daniel, D.R. Bach, A. Roepstorff, R.J. Dolan & C.D. Frith  
2010            How the Opinion of Others Affects our Valuation of Objects. *Current Biology* 20(13):1165-70.
- Clifford, James & George E. Marcus (eds.)  
1986            Writing Culture. Berkeley: University of California Press.
- Fleck, Ludwik  
1979            Genesis and Development of a Scientific fact. Chicago: Chicago University Press.

- Henrich, Joseph, Robert Boyd, Samuel Bowles, Colin Camerer, E. Fehr, H. Gintis, R. McElreath, M. Alvard, A. Barr, J. Ensminger, N.S. Henrich, K. Hill, F. Gil-White, M. Gurven, F.W. Marlowe, J.Q. Patton & D. Tracer  
2005 "Economic man" in Cross-cultural Perspective: Behavioral Experiments in 15 Small-scale Societies. *Behav Brain Sci* 28(6):795-815; discussion 815-755.
- Jack, Anthony Ian & Andreas Roepstorff  
2002 Introspection and Cognitive Brain Mapping: from Stimulus-Response to Script-Report. *Trends in Cognitive Sciences* 6(8):333-9.
- Konvalinka, Ivana, D. Xygalatas, J. Bulbulia, U. Schjødt, E-M. Jegindø, S. Wallot, G.V. Orden & A. Roepstorff  
under review Synchronized Arousal Between Performers and Related Spectators in a Fire-walking Ritual. *PNAS*.
- Latour, Bruno  
1992 Where are the Missing Masses? The Sociology of a Few Mundane Artifacts. I: W. Bijker & J. Law (eds.): *Shaping Technology*. Cambridge, MA: MIT Press.  
1997 Om aktør-netværks-teori. Nogle få afklaringer og mere end nogle få forviklinger. *Philosophia – Tidsskrift for filosofi* 25(3-4):47-64.  
1999 *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge, MA: Harvard University Press.  
2005 *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-network-theory*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Law, John & J. Hassard (eds.)  
1999 *Actor Network Theory and After*. London: Blackwell Publishers.
- Marcus, George E.  
1995 Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography. *Annual Review in Anthropology* 24:95-117.  
2008 How Short can Fieldwork be? *Social Anthropology* 15(3):353-7.  
2010 Contemporary Fieldwork Aesthetics in Art and Anthropology: Experiments in Collaboration and Intervention. *Visual Anthropology* 23(4):263-77.
- Marcus, George E. & Michael M.J. Fischer  
1986 *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Näätänen, Risto, A. Lehtokoski, M. Lennes, M. Cheour, M. Huotilainen, A. Iivonen, M. Vainio, P. Alku, R.J. Ilmoniemi, A. Luuk, J. Allik, J. Sinkkonen & K. Alho  
1997 Language-specific Phoneme Representations Revealed by Electric and Magnetic Brain Responses. *Nature* 385(6615):432-4.
- Rheinberger, Hans-Jörg  
1997 *Towards a History of Epistemic Things*. Stanford: Stanford University Press.
- Roepstorff, Andreas  
1999 Fra det tællelige til det *fortællelige*. Noter fra et feltarbejde blandt hjerneskannere og videnskabsfolk. I: M. Gullestad, C. Hasse, T. Otto, A. Roepstorff & K.E. Spannow (eds.): *Antropologiens muligheder og metoder i eget samfund*. Århus: Dansk Etnografisk Forening.  
2001a Brains in Scanners: An Umwelt of Cognitive Neuroscience. *Semiotica* 134(1/4): 747-65.  
2001b Insiders and Outsiders Unite! *Science and Science Studies in/of the 21. Century*. I: K. Siune (ed.): *Science Under Pressure*. Aarhus: The Danish Institute for Studies in Research and Research Policy.



- 2002 Transforming Subjects into Objectivity. An Ethnography of Knowledge in a Brain Imaging Laboratory. *FOLK, Journal of the Danish Ethnographic Society* 44:145-70.
- 2003a Clashing Cosmologies. Contrasting Knowledges in the Greenlandic Fishery. I: A. Roepstorff, N. Bubandt & K. Kull (eds.): *Imagining Nature. Practices of Cosmology and Identity*. Aarhus: Aarhus University Press.
- 2003b A Double Dissociation in Twentieth Century Psychology? *Journal of Consciousness Studies* 10(1):62-7.
- 2003c Laboratoriet. Stedet for erkendelse. I: K. Hastrup (red.): *Ind i verden. En grundbog i antropologisk metode*. København: Hans Reitzels Forlag.
- 2003d Outlining the Sandpit of Consciousness Studies: A Question of Foundations or of Style? *Bulletin fra Forum for Antropologisk Psykologi* 13:44-52.
- 2007 Navigating the Brainscape: When Knowing Becomes Seeing. I: C. Grasseni (ed.): *Skilled Vision. Between Apprenticeship and Standards*. Oxford: Berghahn Press.
- 2011 Culture: A Site of Relativist Energy in the Cognitive Sciences. *Common Knowledge* 17(1):37-41.
- Roepstorff, Andreas & Nils Bubandt  
2003 Introduction: The Critique of Culture and the plurality of nature. I: A. Roepstorff, N. Bubandt & K. Kull (eds.): *Imagining Nature. Practices of cosmology and identity* (pp. 9-30). Aarhus: Aarhus University Press.
- Roepstorff, Andreas, Nils Bubandt & K. Kull (eds.)  
2003 *Imagining Nature. Practices of Cosmology and Identity*: Aarhus University Press.
- Roepstorff, Andreas & C.D. Frith  
2004 What's at the Top in the Top-down Control of Action? Script-sharing and „Top-top” Control of Action in Cognitive Experiments. *Psychological Research* 68: 189-98.
- Roepstorff, Andreas & A.I. Jack  
2004 Trust or Interaction? Editorial Introduction. *Journal of Consciousness Studies* 11(7-8):v-xxii.
- Roepstorff, Andreas, J. Niewohner & S. Beck  
2010 Enculturating through Patterned Practices. *Neural Networks* 23:151-9.
- Schjoedt, U., H. Stoedkilde-Jorgensen, A.W. Geert & A. Roepstorff  
2011 Highly Religious Participants Recruit Areas of Social Cognition in Personal Prayer. *Social Cognitive and Affective Neuroscience* 6(1):119-27.
- Shapin, Steven & Simon Shaffer  
1985 *Leviathan and the Air-pump: Hobbes, Boyle and the Experimental Life*. Princeton: Princeton University Press.
- Sip, K.E., M. Lynge, M. Wallentin, W. McGregor, C.D. Frith & A. Roepstorff  
2010 The Production and Detection of Deception in an Interactive Game. *Neuropsychologia* 48(12):3619-26.
- Vuust, Peter, L. Ostergaard, K.J. Pallesen, C. Bailey & A. Roepstorff  
2009 Predictive Coding of Music. Brain Responses to Rhythmic Incongruity. *Cortex* 45(1):80-92.
- Willingham, A.T. & T.R. Gingeras  
2006 TUF Love for “Junk” DNA. *Cell* 125(7):1215-20.



# DET GUDDOMMELIGE BLIK

En analyse af „Den Dansende Trolldmand“

RANE WILLERSLEV

Jeg er blevet fortalt, at der af en professortiltrædelsesforelæsning forventes et programskrift. Formålet er at skitsere det vidensfelt, som man er blevet gjort til professor inden for, og synliggøre, hvordan man agter at bidrage til dets udvikling. Det må i mit tilfælde siges at være noget af en udfordring! Mit professorat er givet inden for feltet „vidensantropologi“, og man kan med rette spørge, om det ikke er urimeligt bredt. Antropologi handler helt grundlæggende set om viden: både forskellige kulturelle former for viden og skabelsen af antropologisk viden. I den forstand er vidensantropologi vel ikke andet end antropologi i al almindelighed. Hvis det vidensantropologiske felt skal give mening som noget i sig selv, må det dreje sig om grænserne for viden – det vil sige det, vi ikke kan vide noget om. Det er i hvert fald sådan, at jeg vælger at tolke feltet, om ikke andet i anledning af dagens forelæsning.

Hvad kan vi så kalde det, som vi i sagens natur ikke kan vide noget om? Jeg vil kalde det for det „guddommelige“. Og lad mig med det samme slå fast, at selv om min forståelse af det guddommelige på visse områder lapper ind over forestillingen om en absolut skabende Gud, så ligger der ikke fra min side noget religiøst i begrebet. For mig er det guddommelige synonym med det „umulige“ (Caputo 2002:12), det vil sige det, der ikke kan begrebsliggøres, det, der kun er tænkbart som utænkeligt, det, der kun er nærværende gennem fravær.

Hvorfor dog forsøge at gøre noget, der ikke findes i konventionel forstand, endelige kan observeres eller beskrives etnografisk, til genstand for antropologisk analyse? Antropologi handler vel, som navnet antyder, om mennesket og ikke om det, der måtte overskride grænserne for det rent menneskelige?

Sådanne indvendinger vil afkræve en omfattende diskussion, som der ikke er plads til her. Jeg vil blot sige, at selv om det guddommelige ikke eksisterer i nogen konventionel forstand, så håber jeg i løbet af forelæsningen at overbevise jer om, at det netop er det, der giver det levede menneskeliv dets fylde. Ingen vi-

denskabelig vej, der søger at forstå mennesket, kan derfor regne sig selv helt fri af spørgsmålet om det guddommelige. I den forstand bør antropologien, ligesom de øvrige humanvidenskaber, deltage i en slags „okkult“ videnskab (ikke at forveksle med teologi), som indebærer viljen til at bryde med det tænkelige, med egne afgrænsende forestillinger, for at åbne sig mod det umuliges væsen. Det er her, vi finder humanvidenskabens største udfordring, men måske også dens største lidenskab: at tænke det, som ikke kan tænkes.

Nuvel. Dette med jagten på det guddommelige kan lyde som noget tågesnak. Så jeg må hellere skynde mig at sige, at det ikke vil stå alene. Samtidig med mit professorat på universitetet er jeg også afdelingsleder for De Etnografiske Samlinger på Moesgård Museum. Jeg vil derfor forholde mig – om end ad omveje – til det udfordrende i at vise noget, der ikke kan repræsenteres – nemlig det guddommelige. Sidst, men ikke mindst ligger det mig på sinde at styrke forskningssamarbejdet mellem antropologi og arkæologi, som jeg anser som to sider af samme fagområde. Min analyse tager derfor udgangspunkt i et klassisk arkæologisk materiale, nemlig de berømte hulemalerier fra ældre stenalder.

## Den dansende troldmand

Hulemalerierne i Sydeuropa udgør et imponerende vidnesbyrd om den pludselige eksplosion i kreativitet, der udfoldede sig, samtidig med at det anatomisk moderne menneske indfandt sig i Europa for omkring 30.000 år siden. Hulemalerierne er i virkeligheden de første etnografiske „udstillinger“, for de er blandt de tidligst kendte eksempler på, at mennesket forsøger at afbilde sin „modpart“ – i dette tilfælde dyrene – i hvad der synes at være sammenhængende symbolske budskaber.

Det er først og fremmest byttedyr, der er afbildet, rensdyr, kronhjort, hest, bison og mammut, men der er også nogle få rovdyr – løve, bjørn og ulv. Dyrene er naturalistisk gengivet med detaljerede skildringer af øjne, horn og haler, men de virker samtidig typiseret med deres kraftfulde positur og overlæssede kroppe. De er givetvis tænkt som bytte, for flere af dem er aftegnet med pile i kroppen, og der er også fundet spor efter slag med stenredskaber på flere af dyreportrætterne.

Hvad gælder mennesket, er der så godt som ingen afbildninger. Vi finder dog en gådefuld figur, der har fået tilnavnet „Den Dansende Troldmand“. Variationer af figuren findes i flere af hulerne, men den fremstår særlig tydeligt i Sanctuary-hulen i Les Trois-Frères. Figuren (se illustration) viser et hybridt væsen, der uden tvivl er hankøn. Han står sidelæns, som er han på vej til at tage et spring, mens han kaster et blik direkte ud på beskueren. Hver del af hans anatomi tilhører et dyrs: Han har kronhjortens gevir, ulvens ører, uglens øjne, løvens ansigt, rensdyrets

skæg, bjørnens poter og vildhestens hale. Hans overordnede fremtoning er dog utvetydig menneskelig.

Den Dansende Troldmand, der er afbildet i hulens loft (ca. 3,5 meter over jorden), fremstår som midtpunktet mellem alle dyrene, der strækker sig i alle retninger omkring ham, ofte i et kompliceret sammenspil af overlapninger. Figuren er da også blevet anset for at være selve nøglen til afkodningen af maleriernes betydning. Siden opdagelsen i 1870'erne har figuren været genstand for en række tolkninger. Henri Breuil (1958) antog ham for at være en shaman i ceremoniel dragt på vej til at skifte skikkelse. Andre har foreslået, at figuren forestiller dyrenes ånd, der indeholder noget fra alle arter i sig (Gimbutas 1989:174-5; Vitebsky 1995:29). En mere fantasifuld tolkning foreslår, at figuren er et selvportræt af urtidskunstneren, der i narkotisk trance malede ikke kun dyrene, men også sig selv (Lewis-Williams 2002).



Den dansende troldmand. Illustration fra Clottes & Lewis-Williams (1997).

Jeg vil i slutningen af forelæsningen føje endnu en tolkning til listen, nemlig den, at figuren er urtidsjægerens forsøg på at afbilde det guddommeliges blik. Da mulige fortolkninger er så godt som endeløse, gør jeg mig ingen forhåbninger om, at min egen skulle være mere sandfærdig, endsige mere verificerbar, end de øvrige. Men måske er netop det forhold, at figuren fremstår som evig gådefuld og derfor til stadighed inviterer os til nye kreative tolkninger, det bedste bevis for dets guddommelige afsæt.

Lad jer ikke afskrække. Min indgang til emnet vil være ganske jordnær, nemlig en etnografisk kortlægning af, hvordan verdens nuværende jægerfolk, som på mange måder lever liv a la istidsjægerens, forholder sig til det guddommelige.

## Den animistiske højgud

Lad mig begynde med at henlede opmærksomhed på en klassisk antropolog, der i dag stort set er gået i glemmebogen. Hans navn var Andrew Lang (1898), en folklorist og forfatter, der understregede, at teistiske forestillinger om eksistensen af en „højgud“ ikke kun forefindes i vores eget samfund, men også hos de mest „primitive“ folk. Selv blandt de australske aboriginere, som James Frazer anså for at være så primitive, at de ikke kendte til religion, men kun magi, var en „højgud“ – den såkaldte „alfader“ – blevet påvist (Howitt 1884). Lang konkluderede derfor, at „visse laverestående vilde er lige så monoteistiske som mange kristne“ (i Stocking 1995:174).

I det nordøstlige Sibirien, hvor jeg har udført mine feltarbejder, blev der fundet etnografiske data, der også blev fortolket som bevis for en urmonoteisme, omkring samme tid som Lang fremlagde sin teori. Således beskrev de to legendariske etnografer Waldemar Jochelson og Waldemar Bogoras forestillinger om en højgud blandt Sibiriens angiveligt mest primitive indfødte, tjuktjerne og jukagirerne. Jukagirerne kaldte den *Pon* (Jochelson 1926:140, 235), hvilket betyder „noget“, mens tjuktjerne (Bogoras 1904-9:314) kaldte den *Va'irgin*, som betyder „noget eksisterende“.

Disse påstande om eksistensen af et gudelignende væsen blandt verdens mest primitive jægerfolk faldt ikke i god jord i datidens etablerede antropologiske miljø. E.B. Tylor (1958 [1871]) havde allerede foreslået, at religion udsprang af simple tanker om eksistensen af „sjæle“, som så på et langt senere evolutionsstadium blev udviklet til en monoteisme. Det er derfor ikke overraskende, at Tylor (1891) på det kraftigste afviste Langs teori og hævdede, at de arkaiske guddomme var resultatet af kristendommens indflydelse og ikke et førkolonialt fænomen – et synspunkt, der for nylig har fået nyt liv af religionshistorikeren Jonathan Z. Smith (1982).

Jeg er dog af den opfattelse, at der er behov for en fornyet opmærksomhed på de afviste forestillinger om eksistensen af en urmonoteisme. Det betyder ikke, at jeg accepterer Langs teori om arkaiske højguder som parallel til den kristne Gud. Ud fra de oplysninger, som står til min rådighed, står det klart, at både *Pon* og *Va'irgin* ikke regnes for „guder“ i vores forstand, men snarere er ligesom nuernes forestillinger om den „Kreative Ånd“, der ifølge E.E. Evans-Pritchard (1956:4-7) kendetegnes ved at være hinsides forståelse og kontakt, men som al-

ligevel anses for at være giveren og opretholderen af alt liv. Jochelson skriver således om Pon, at „han er af en ubestemmelig og diffus karakter“ (1926:140). „Jukagirerne adresserer ham ikke i bønner og giver ham ikke offergaver ... [og deres] mytologi indeholder ingen henvisning ... til Pon“ (op.cit.235). Hvad angår tjuktjernes forestillinger om Va'irgin, er Bogoras (1904-9:314) endnu mere vag. Det står ikke klart, hvorvidt navnet henviser til en individuel guddom, eller om det snarere er et fællesnavn for hele gruppen af ånder. Imidlertid „hører [Va'irgin] ikke til dem, der ofres til“ (ibid.), og han „spiller ingen aktiv rolle i mytologien“ (Jochelson 1908:26).

Beskrivelserne af disse guddommelige væsener som værende helt igennem udefinerbare, uden personlige eller andre konkrete træk og uden nogen kult knyttet til sig, blev fuldt ud bekræftet under mine egne feltstudier. Faktisk er både Pon og Va'irgin så godt som ukendte for nutidens jukagirere og tjuktjere. Hver gang jeg spurgte til dem, trak folk på skuldrene og sagde „hvem ved“, eller „at de aldrig have hørt om noget sådant“.

Vi må altså konkludere, at etnografisk set findes der så godt som ingen bevisførelse for Pons og Va'irgins eksistens. Der er ingen ofringer eller bønner rettet mod dem og ingen myter, der forklarer deres væren og handlinger. Faktisk kender befolkningerne i det store hele intet til deres navne. Og alligevel har jeg dem mistænkt for at være af afgørende betydning for det spørgsmål, som interesserer os her, nemlig de indfødtes forståelse af det guddommelige. For at vise dette er jeg dog nødt til at vende mig mod det klassiske antropologiske spørgsmål om „sjælen“, som Tylor påpegede er så centralt i animismen. Hvad er det animistiske sjælsbegreb for en størrelse, og hvordan, hvis overhovedet, er det forbundet med en urmonoteisme?

## Sjælen

I både det nordlige (Rasmussen 1929; Hallowell 1960; Goldman 1975; Tanner 1979:136; Burnham 1992; Brightman 1993; Fienup-Riordan 1994) og sydlige Amerika (de Castro 1998; Descola 1986; Århem 1996; Vilaça 2005; Fausto 2007) lægger oprindelige folk vægt på ideen om, at dyr og ånder ser sig selv som mennesker: De lever i menneskelige samfund, gifter sig med hinanden og ernærer sig ved jagt. De samme tanker findes også blandt grupper af oprindelige folk i Sydøstasien (Howell 1989; Valeri 2000:305), Mongoliet (Pedersen, Empson & Humphrey 2007:144) og det nordlige Sibirien (Jochelson 1926; Willerslev 2004, 2007, 2009; Willerslev & Ulturgasheva i tryk). Lad mig kort citere Bogoras i forhold til tjuktjernes frygtede kannibalånder, ke'let (sing. ke'IE):

Genstanden for deres jagter er udelukkende mennesket, som de normalt kalder 'en lille sæl' ... Efter at have fanget en, hugger de den i stykker, koger den i en kedel, og brødføder deres børn med den ... [Men] ke'let er ikke fritaget for angreb fra shamaner, der kan behandle dem på samme måde, som de behandler mennesker. Ke'let, på deres side, kalder shamanerne ke'let (Bogoras 1904-9:294-5).

Fænomenet, som vi har at gøre med her, er, hvad Eduardo Viveiros de Castro (1998) har betegnet „perspektivisme“. Det er en ontologi, „ifølge hvilken verden er beboet af forskellige former for personer, menneskelige og ikke-menneskelige, der ser virkeligheden ud fra særskilte perspektiver“ (op.cit.469). Disse er dog ikke alternative perspektiver på den samme verden, men snarere en overførsel af samme perspektiv ind i forskellige virkeligheder. Ke'let ser verden på samme måde, som mennesker gør det, og opfører sig ligesom dem fra deres eget ego-perspektiv. Dette skyldes, ifølge Viveiros de Castro, at både mennesker og ikke-mennesker besidder den samme sjæl, og, som han skriver, „evnen til at antage et synspunkt er utvivlsomt et resultat af sjælen ... [og] eftersom sjælen formelt er identisk i alle arter, kan den kun se de samme ting alle steder“ (op.cit.478).

Forskellen mellem perspektiver ligger derfor ikke i sjælen, men i personens særlige krop, med deres karakteristiske anlæg for handling og perception. Så mens ke'let går på jagt efter bytte på samme måde, som tjuktjerne går på jagt efter bytte, er *det*, som de to grupper ser som bytte, forskelligt og afhænger af deres respektive kroppe. Animisme og perspektivisme synes altså at være tæt forbundne fænomener (de Castro 1998:472-4), eller, som Morten Pedersen (2001:421) udtrykker det: „Perspektivisme er den stærkeste form for animisme.“ Tilsyneladende hviler perspektivismen på grundprincippet om, at personen består af en indre sjæl, skjult under en ydre krop. Hvor kroppen kan skiftes ud – de såkaldte „dyr-menneske-transformationer“ – er sjælen konstant og identisk på tværs af artsforskelligheder. Dette er da også hovedbudskabet i de Castros teori om perspektivismen.

Der er dog noget uldent ved teoriens indbyggede dualisme. Her tænker jeg på den udbredte opfattelse af sjælen som noget kvasifysisk. Faktisk kan jeg ikke finde noget etnografisk eksempel på en fuldstændig immateriel sjæl, når jeg går igennem den omfattende litteratur om animistiske forestillinger blandt indfødte jægerfolk. Åke Hultkrantz (1953) gør en lignende observation i sit kompendium om nordamerikanske sjælsforestillinger: „Sjælen ... tillægges en ikke ubetydelig grad af rå legemlighed, som til tider har overrasket europæerne“ (op.cit.391). Emile Durkheim (1995 [1912]) påpegede det samme i sit studie af de australske indfødte: „Det ville være en misforståelse at opfatte kroppen som en slags bolig, hvor sjælen lever ... Tværtimod er den bundet til kroppen med de strammeste bånd“ (op.cit.254). „Sjælen opfattes altid som noget fysisk“ (op.cit.225).

Dette understreger det forhold, at der i den animistiske tænkning ikke synes at være en klar adskillelse mellem krop og sjæl, mellem det ydre og indre. Hvordan kan vi så tale om samspillet mellem kroppen og sjælen i perspektivismen?

Aparedica Vilaças undersøgelse af, hvordan sjælen er forbundet til kroppen blandt wari'-folket i Amazonas, er et passende sted at starte. Blandt wari' „ligger sjælens virkelighed i andres øjne“ (2005:449), som derfor ikke er en subjektiv oplevelse, men relationelt defineret (op.cit.456). En given persons sjæl, menneskelig eller ikke-menneskelig, er synlig for andre personer, men altid i form af en krop. Hvis disse andre, som ser på sjælen, tilhører en anden slags mennesker, som for eksempel et dyr eller en ånd, vil de se den som radikalt forskellig fra den måde, hvorpå det menneskelige subjekt ser sin egen krop (op.cit.455). Således repræsenterer sjælen en persons evne til at antage en mangfoldighed af kropslige former som set fra et eksternt perspektiv. Dog gør Vilaça sig umage med at påpege, at i Amazon-perspektivismen udgør de forskellige perspektiver aldrig til en helhed – således er „enhver totalisering af kroppen umulig“ (op.cit.458).

Kan vi med Vilaça (2005:455) konkludere, at den animistiske sjæl i virkeligheden er kroppen, hvis aktualisering som en særlig form for krop afhænger af øjnene, der betragter den? Jeg tror, at vi stadig står over for et problem, der er forbundet med det grundlæggende antropologiske spørgsmål om „kulturel oversættelse“.

Indtil videre har jeg ukritisk fulgt Tylor, Viveiros de Castros og Vilaça, blandt mange andre antropologer, og brugt ordet „sjæl“ til at beskrive indfødte folks forestillinger. Men dette ord er helt tydeligt vildledende. Sjælen i vores jødisk-kristne diskurs er en integreret del af et ontologisk modsætningsforhold mellem „ånd“ og „stoflighed“, hvilket indebærer, at sjælen er immateriel. Men som vi netop har set, er sjælen overhovedet ikke immateriel i den indfødte forståelse. Faktisk tværtimod: Den er en krop! Selv væsener, der siges at jage „sjæle“, som for eksempel ke'let blandt tjuktjerne (Bogoras 1904-9:294-5) og *abasylar* blandt jukagirerne (Willerslev 2007:82), ser aldrig sjæle. De ser „kød“, „rensdyr“, „sæl“ og „elg“ – så hvad de rent faktisk ser, er tydeligvis kroppe.

Indebærer det så, at der i animistisk tænkning slet ikke findes noget usynligt og luftigt, som bedre kan beskrives med ordet sjæl? Jeg vil vove at påstå, at det gør der. Men for at forklare det, har vi brug for netop det totalitetsperspektiv på kroppen, som Vilaça benægter er en del af perspektivismen.

## Det totale perspektiv

Lad mig starte med en lille afstikker ind i filosofien, nærmere bestemt til Maurice Merleau-Pontys teori om synet, der indebærer et radikalt brud med vores sund



fornuft-forståelse af synet som noget, der er placeret der, hvor vores øjne er (2002 [1945]).

Eftersom vores opfattelse af et objekt altid dannes fra et perspektiv eller et andet, kan vi aldrig se objektet i sin helhed, men kun delvist. Der vil altid være en „skjult side“, som forbliver usynlig fra vores direkte perspektiv. Ikke desto mindre formoder vi umiddelbart, at der er mere af objektet, end hvad vores „blotte øje“ tillader os at se. Hvis det ikke var tilfældet, ville vi opleve objektet som en todimensionel facade og ikke som en fuld tredimensionel virkelighed. Så på en måde opfatter vi objektet som havende sider, der er skjult for vores umiddelbare syn. Merleau-Ponty (op.cit.79) hævder, at det sker, fordi genstanden, som vi betragter, er viklet ind i et net af omgivende perspektiver fra de omkringliggende genstande, der så at sige tilbyder os „øjne“ hvorfra vi kan „se“ objektets skjulte sider. Vi oplever derfor objektet som havende dybde og volumen og ser det ikke som blot fladt. Med andre ord ser vi ikke kun ved hjælp af vores eget syn, men er afhængige af et anonymt totalsyn, som går forud for os (Willerslev & Ulturgasheva 2007).

Merleau-Ponty kalder dette primordiale syn „perspektivet alle steder fra“. Selv om vi kan prøve at forestille os dette totalsyn, kan vi i sagens natur aldrig se tingene i deres helhed, simpelthen fordi det at se, som kropsligt væsen, altid indebærer et konkret perspektiv. Alligevel kan vi ikke undvære totalperspektivet. Det danner så at sige den usynlige baggrund, der gør det muligt for ting at træde ud i tredimensionel synlighed. Som Merleau-Ponty (2000 [1964]:187) udtrykker det: „Essensen af det synlige er at have en beklædning af usynlighed ... som det gør nærværende gennem et vist fravær.“ Med andre ord, mens „perspektivet alle steder fra“ indebærer, at verden ses i klar og utvetydig synlighed – det vil sige en verden blotlagt i absolut gennemsigtighed – er det et perspektiv, der nødvendigvis må „skjule sig“, for at den synlige verden kan åbenbare sig for vores øjne. Som sådan er „perspektivet alle steder fra“ et perspektiv, som vi kun kan sanses „negativt“, det vil sige ved *fravær* (Holbraad & Willerslev 2007:334). Jeg vil vove at påstå, at dette anonyme totalsyn, der befinder sig her, der og alle vegne på én og samme gang, finder sin ækvivalent i jukagireernes og tjuktjernes forestillinger om Pon og Va'irgin og i de andre såkaldte „højguder“ i animistiske samfund. Disse diffuse og u håndgribelige åndelige væsner repræsenterer et førperspektivistisk syn, præget af anonymitet og totalitet, hvilket, som vi har set, udgør ethvert kropsligt perspektivs bagvedliggende vitale og animerende princip (Willerslev 2006:34). Faktisk forklarer det, hvorfor Pon og Va'irgin går under så intetsigende navne som „noget“ og „noget eksisterende“, fordi de er intet mindre end det „umulige“: den guddommelige totalitet, der ser uden grænser og afstande i en enkelt bevægelse. Det er derfor heller ikke overraskende, at der ikke



er nogen myter, som beskriver dem, og ingen ofringer eller bønner adresseret til dem, da det ville indebære, at man reducerede dem til en form for legemligt væsen med specifikke og derfor begrænsede visuelle kapaciteter.

Spørgsmålet, der uundgåeligt melder sig, er: Hvis Pon og Va'irgin er det totale perspektiv, som ser alt, hvad ser de så rent faktisk? I perspektivismens terminologi kan de kun se et, nemlig tingenes „sjæl“. Pon og Va'irgin med deres anonyme og ubegrænsede syn definerer således sjælen, som er intet mindre end kroppen set i hele sin totalitet eller absolutte synlighed, så intet er skjult – det vil sige kroppen set fra *alle* sider, i *alle* relationer, på *én og samme* gang (Holbraad & Willerslev 2007:335). Sjælen er, med andre ord, kroppen fastfrosset i et øjeblik af total synlighed. Vilaça (2005:458), har derfor helt ret *empirisk* set, når hun hævder, at inden for perspektivismen er „enhver totalisering af kroppen umulig“ (op.cit.458). Men *analytisk* set har hun ikke ret. Uden et anonymt total syn, effektueret igennem væsener som Pon og Va'irgin, ville der ikke være en perspektivistisk idé om sjælen til at begynde med. En logisk følge heraf er, at Tylors tese om, at tanker om sjælen tilhører en anden udviklingsfase end monoteismen, er helt forkert. Uden bevidstheden om et slags altseende væsen – om end ganske vagt erkendt – kunne der som sådan ikke være nogen idé om en animistisk sjæl.

## Essensen af jagtbytte

Med disse tanker i baghovedet, vil jeg vende tilbage til min tolkning af Den Dansende Troldmand, malet i en fjern fortid i en hule i Sydfrankrig. Vi så, at de øvrige afbildede væsener er byttedyr, sådan som de er set fra den menneskelige jægers perspektiv. Det vil sige, at de er repræsenteret som faktiske dyrekroppe, overdådigt belæst med kød og fedt, og de er da også blevet skudt på, som skulle de nedlægges. Hvorfor skulle Den Dansende Troldmand være anderledes? Jeg vil foreslå, at også han repræsenterer jagtbytte eller rettere den generelle idé om jagtbytte. Det indebærer nemlig en person, menneskelig såvel som ikke-menneskelig, set fra alle perspektiver på én og samme gang, hvilket er intet mindre end kroppen set fra det guddommelige totalperspektiv. Det forklarer, hvorfor figuren er omgivet af en collage af dyr, for de leverer de mange perspektiver. Det forklarer også, hvorfor figuren er repræsenteret som en mosaik af dyrekroppe, hvor hvert eksternt perspektiv ser hans krop som en eller anden slags dyr. Desuden forklarer det, hvorfor figuren ligesom står på spring, for hvem ville ikke forsøge at flygte ud af kredsen af dræberblikke? Sidst, men ikke mindst forklarer det, hvorfor vi under figurens sammensatte krop fornemmer en luftig eller spøgelsesagtig stoflighed. Jeg forestiller mig, at det må være de palæolitiske jægers forsøg på at udstille sjælen, som er hinsides skildring, men som de ikke desto mindre søgte

at gøre „nærværende gennem et vist fravær“. Den Dansende Troldmand er altså essensen af ideen om sjælen som bytte, set med guddommelige øjne.

Nærmere kan jeg nok ikke komme det guddommelige, der har den vanskelighed, at det ikke kan observeres eller beskrives direkte. Jeg håber dog at have overbevist jer om, at det guddommelige er andet og mere end tågesnak og primitiv overtro, at det har virkelige virkninger og effekter i menneskets liv, som videnskabsfolk ikke skal ignorere, men bør tage seriøst.

Hvis I nu ved forelæsningsens slutning stadig ikke er blevet klogere på det guddommelige, så fortvivl ikke. Måske har I i stedet lyst til at vrinske som en hest, brøle som en løve og hyle som ulv – ligesom Den Dansende Troldmand. I så fald er I besjælet af det guddommelige blik, og det er langt mere eventyrligt, end hvad jeg har kunnet forklare med ord. Ord er, når det kommer til stykket, skabt til at beskrive afgrænsede ting – den naturlige verden, mennesker og så videre. Så at bruge dem til at indfange det guddommelige, som jo er endeløst og overskrider enhver menneskelig forestilling, er i sagens natur en håbløs opgave. Og gudskelov for det. Kunne vi sige, hvad det guddommelige er, ville tankenophøre, talen forstumme og forskningen gå i stå.

## Litteratur

- Århem, Kaj  
1996 The Cosmic Food Web: Human-nature Relatedness in the Northwest Amazon. I: P. Descola & G. Pálsson (eds.): Nature and Society: Anthropological Perspectives. London: Routledge.
- Bogoras, Waldemar  
1904-9 The Chukchee (ed.): F. Boas. Memoir of the American Museum of Natural History. Vol. VII. New York: American Museum of Natural History.
- Breuil, Henri  
1958 Les cavernes du volp: Trois Freres. Paris, Arts et Metiers.
- Brightman, Robert  
1993 Grateful Prey: Rock Cree Human-animal Relationships. Berkeley, CA: University of California Press.
- Burnham, Dorothy, K.  
1992 To Please the Caribou: Painted Caribou-skin Coats Worn by the Naskapi, Montagnais, and Cree Hunters of the Quebec-Labrador Peninsula. Seattle: University of Washington Press.
- Caputo, John D.  
2002 Introduction: Who Comes after the God of Metaphysics. I: J.D. Caputo (ed.): The Religious. Oxford: Blackwell Publishers.
- de Castro, Eduardo Viveiros  
1998 Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.) 4:469-88.

- Clottes, Jean & David Lewis-Williams  
1997 Schamanen: Trance und Magie in der höhlenkunst der steinzeit. Ostfildern: Jan Thorbecke Verlag.
- Descola, Philippe  
1986 La nature domestique: symbolism et praxis dans l'écologie des Achuar. Paris: Maison des Sciences de l'Homme.
- Durkheim, Emile  
1995 [1912] The Elementary Forms of Religious Life. New York: The Free Press.
- Evans-Pritchard, Edward Evan  
1956 Nuer Religion. Oxford: Oxford University Press.
- Fausto, Carlos  
2007 Feasting on People: Eating Animals and Humans in Amazonia. Current Anthropology 48(4):497-530.
- Fienup-Riordan, Ann  
1994 Boundaries and Passages: Rule and Ritual in Yup'ik Eskimo Oral Tradition. Norman: University of Oklahoma Press.
- Gimbutas, Marija  
1989 The Language of the Goddess: Unearthing the Hidden Symbols of Western Civilization. San Francisco: Harper and Row.
- Goldman, Irving  
1975 The Mouth of Heaven: An Introduction to Kwakiutl Religious Thought. New York: Wiley-Interscience.
- Hallowell, Irving A.  
1960 Ojibwa Ontology, Behaviour and World View. I: S. Diamond (ed.): Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin. New York: Columbia University Press.
- Holbraad, Martin & Rane Willerslev  
2007 Afterword. Transcendental Perspectivism: Anonymous Viewpoints from Inner Asia. Inner Asia 9(2).
- Howell, Signe  
1989 Society and Cosmos: Chewong of Peninsular Malaysia. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Howitt, Alfred W.  
1884 On some Australian Beliefs. Journal of the Royal Anthropological Society 13: 185-98.
- Hultcrantz, Åge  
1953 Conceptions of the Soul Among North American Indians. Monograph Series No. 1. Stockholm: Ethnographical Museum of Sweden.
- Jochelson, Waldemar  
1908 The Koryak. I: F. Boas (ed.): Memoir of the American Museum of Natural History. Vol. VI. New York: American Museum of Natural History.  
1926 The Yukaghir and the Yukaghized Tungus. I: F. Boas (ed.): New York: American Museum of Natural History.
- Lang, Andrew  
1898 The Making of Religion. Charleston, SC: Forgotten Books.

- Lewis-Williams, David  
2002        The Mind in the Cave: Consciousness and the Origin of Art. Thames & Hudson.
- Merleau-Ponty, Maurice  
2000 [1964] Eye and Mind. I: J.M. Edie: The Primacy of Perception and other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics. Evanston, IL: Northwestern University Press.  
2002 [1945] Phenomenology of Perception. London & New York: Routledge.
- Pedersen, Morten A.  
2001        Totemism, Animism and North Asian Indigenous Ontologies. Journal of the Royal Anthropological Institute 7(3):411-27.
- Pedersen, Morten A., Rebecca Empson & Caroline Humphrey (eds.)  
2007        Inner Asian Perspectivisms. Inner Asia 10(1):141-52.
- Rasmussen, Knud  
1929        Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos. Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24, vol. 7, no. 1. København: Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag.
- Smith, Jonathan Z.  
1982        The Unknown God: Myth in History. Imagining Religion: From Babylon to Jonestown. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Stewart, H.  
1979        Looking at Indian Art of the Northwest Coast. Seattle: University of Washington Press.
- Stocking, George W., Jr.  
1995        After Tylor: British Social Anthropology 1888-1951. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Tanner, Adrian  
1979        Bringing Home Animals: Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters. St John's: Memorial University of Newfoundland.
- Tylor, Edward, B.  
1958 [1871] Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom. Vol. 1 & 2. London: John Murray, Albemarle Street.  
1891        The Limits of Savage Religion. Journal of the Royal Anthropological Institute 21: 283-301.
- Valeri, Valerio  
2000        The Forest of Taboos: Morality, Hunting, and Identity among the Huauilu of the Moluccas. Madison: University of Wisconsin Press.
- Vilaça, Aparecida  
2005        Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities. Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.) 11:445-64
- Vitebsky, Piers  
1995        The Shaman: Voyages of the Soul, Trance, Ecstasy and Healing from Siberia to the Amazon. London: Macmillan in association with Duncan Baird Publishers.

Willerslev, Rane

- 2004 Not Animal, Not-not Animal: Hunting, Imitation and Empathetic Knowledge among the Siberian Yukaghirs. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 10(3):629-52.
- 2006 To Have the World at a Distance: Reconsidering the Significance of Vision for Social Anthropology. I: C. Grasseni (ed.): *Skilled Vision: Between Apprenticeship and Standards*. Oxford: Berghahn Books.
- 2007 *Soul Hunters: Hunting, Animism, and Personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley, CA: University of California Press.
- 2009 The Optimal Sacrifice: A Study of Voluntary Death among the Siberian Chukchi. *American Ethnologist* 36(4):693-704.

Willerslev, Rane & Olga Ulturgasheva

- 2007 The Sable Frontier: The Siberian Fur Trade as Montage. *Cambridge Anthropology* 26(2):79-100.
- [i tryk] Revisiting the Animism vs. Totemism Debate: Fabricating Persons among Eveny and Chukchi of Northeastern Siberia. I: M. Brightman, V.E. Grotti & O. Ulturgasheva (eds.): *Shamanism in Rainforest and Tundra: Personhood in the Shamanic Ecologies of Contemporary Amazonia and Siberia*, London & New York: Berghahn Books.



## E-MAIL-TRIALOG

„De tre professorer“ om fremtidens antropologi

### HVORDAN VIL (OG BØR) ANTROPOLOGIEN SE UD I FREMTIDEN?

I 2010 udkom Jørgen Leth og Morten Sabroes bog: *Det er derfor de knepper så meget i dette land – og andre eksistentielle overvejelser*, som bygger på mailkorrespondance de to forfattere imellem.

Dette formeksperiment (uden sammenligning i øvrigt) har ligget til grund for den opgave, som *Tidsskriftet Antropologi* har stillet de tre professorer. De blev bedt om at udfordre og provokere hinanden i en mailkorrespondance, en trialog, i forhold til det overordnede spørgsmål: Hvordan vil (og bør) antropologien se ud i fremtiden?

#### Kære Andreas og Rane

Jeg vil gerne starte med at sætte et spørgsmålstegn efter vores titel, så titlen i stedet bliver „fremtidens antropologi?“ Dette spørgsmål kan så forstås på i hvert fald to måder: dels „kan der findes en antropologi om fremtiden?“, og dels „hvordan ser antropologi ud i fremtiden?“.

Hvis det var mig, der bestemte, ville jeg begynde med at rydde det første spørgsmål af vejen ved at sige „nej“. Jeg hader fremtidsforskere. „Hader“ er måske for stort et ord, men jeg synes, at de snyder på vægten. Fremtidsforskere forsker nemlig ikke i fremtiden. De forsker i nutiden ... og altid – lader det til – med den seneste bog af Giddens eller Beck inden for rækkevidde ... hvorefter de ekstrapolerer en lille selvfølgelighed om et (problematisk, men aldrig italesat) nationalt „os“ ud i en ikke nærmere bestemt fremtid med udsagn a la: „Vi“ vil i stigende grad se, at folk går „back-to-basics“ i en krisetid, „vi“ vil se, at samtalekøkkener vil blive erstattet med udekøkkener, fordi „vi“ ønsker at se os selv som mere i kontakt med naturen, eller „efter en periode med fokus på individet vil der være mere fokus på kollektive behov og fællesskab“. Fremtidsforskning er med andre ord dårlig diagnose, der foregiver at være prognose. Nu behøver man jo ikke

lade sig påvirke af, at andre gør noget dårligt. Men jeg vil hævde, at antropologer vil være dårlige – måske endda endnu dårligere – profeter. Det er vi, fordi vores selvfølgheder både er mindre og mindre selvsikre. Vi har svært nok ved at finde på ting om nutiden, som vi kan blive enige om. Hvordan skal det så ikke gå med at finde noget sikkert om fremtiden? Jeg vil endda gå videre og sige, at forskning eller antropologi om fremtiden er umulig, i det omfang at fremtiden er andet end det forventelige. Her holder jeg med Derrida, når han siger, at fremtiden ikke er noget, som kan forventes eller ses frem til. Fremtiden kan kun komme som „event“ – som det uforventelige. „Futuricity“ kan ikke indfanges af diagnostik, fordi den fra et givet tidspunkt altid er umulig. Den Verfremdungs- eller fremmedgørelseseffekt, som man kunne hævde er et af antropologiens særkender i sin beskrivelse af det eksisterende, vil være umulig at opnå om fremtiden på baggrund af en diagnose af nutiden. Så hvis spørgsmålet er, „kan der findes en antropologi om fremtiden?“, er mit svar „nej“.

Det andet spørgsmål, „hvordan vil antropologi se ud i fremtiden?“, er derimod meget mere spændende, synes jeg. For her ser jeg en række åbninger ud mod det „umulige“, nogle spor af en anden slags „antropology-to-come“.

*Nils*

## Kære Nils og Rane

Det var et snedigt sted at placere bolden, Nils. Touché!

Det bliver ikke mig, der redder fremtiden. Jeg synes, nutiden er svær nok, for slet ikke at tale om fortiden, så fremtiden ... Antropologien i fremtiden så: „Jeg tror, vi i stigende grad vil se back-to-basics i en krisetid, men som alle andre kriser bringer det også udviklinger med sig.“ Og der taler jeg som den fremtidsforsker, der altid allerede har gjort sig selv til grin. Så med den bane, Nils har kridtet af, kan jeg højst tale om min fremtid og kun i første person nutid.

Min bankrådgiver spørger, hvordan jeg vil have mine meget begrænsede pensionsmidler placeret. Er du til den korte bane eller den lange bane? Tør du satse på den store gevinst, eller stiller du dig godt tilfreds med den lille, men sikre? Forventningshorisonter er ikke længere et abstrakt begreb for skønlitterære forfattere. De er implementeret i økonomistyringssystemer og investeringsporteføljer, i flekslån og faste annuiteter. Fremtiden, eller fremtiderne, er nu-og-her allerede foruddiskonteret og beregnet, indtil forestillingerne bryder sammen, systemerne har det hårdt, og krisen tager over fra fremtiden. Det er da interessant, særligt når nu fremtiden ikke findes, hvis vi skal tro både Nils og Derrida ...

Der er kloge mennesker, der siger, at den lange bane ikke findes, der er kun den korte, og den er så kort, at den kun er her og nu. Så er der dem, der som



Warren Buffett siger, at netop derfor skal man kun spille på den lange bane: „Ej intet i 10 minutter, som du ikke også gerne vil eje i 10 år, og køb kun noget, som du har lyst til at eje, hvis markedet lukker i 10 år.“

Dermed flytter fremtiden sig fra et spørgsmål om værdi til et spørgsmål om „værdier“. Er det det, antropologien i nutiden kan begribe om fremtiden og i fremtiden bør begribe om vores nutid? I så fald er vi ret godt klædt på, for det er processer, der folder sig ud i krydsfeltet mellem forventninger og forestillinger, indlejret i teknologi og materialitet. Og man mærker det på sin egen krop som alle de andre, der står hos bankrådgiveren, og hun spørger: „Er du til den korte eller den lange bane?“

Jeg ved ikke, hvor jeres antropologi står i fremtiden, men i nuet står min lige der, og skal jeg sætte mine penge, så er det også der, jeg står i den nære fremtid ...

*Andreas*

## Litteratur

<http://www.dinepenge.dk/investering/saadan-bliver-du-rig-ifoelge-warren-buffett>

## Kære Andreas og Nils

Der er et paradoks, som jeg tror, at I overser i jeres diskussion af fremtidens antropologi specifikt og fremtiden mere generelt. Paradokset indebærer, at selv om vi som forskere (eller som mennesker i al almindelighed) ikke kan sige noget om fremtiden, så er vi, om man så må sige, „kastet“ foran os selv i tid. Heidegger gjorde os opmærksom på dette, nemlig at tiden ikke bare er en strøm, som vi flyder med, men at vi er konstitueret i tid, hvor fremtiden er en del af vores erfaringsverden. Det betyder på den ene side, at vi hverken er selv-identiske eller transparente for os selv (hvilket vel nok var Heideggers pointe), men det betyder vel også, at fremtidens åbninger og muligheder i en eller anden forstand er tilgængelige for os, om ikke andet end som „forventninger“, der ikke desto mindre har virkelig indflydelse på, hvordan vi lever vores liv. Vi har med andre ord en eller anden form for adgang til det, Derrida kalder det „umulige“, forstået som noget, der er forskudt i tid. Netop derfor kan vi, ifølge Derrida, se glimt af „den frie gave“, „venskabet“ og ultimativt også „Messias’ komme“ – idealforhold, som aldrig er realiserbare her og nu, men bestandigt forskydes fremad i tid. Når det gælder antropologien, handler det efter min mening om at dyrke en videnskabelig ånd, som tillader os at få sådanne glimt af det „umuliges væsen“. En sådan åbenhed

indebærer en ydmyghed over for eget videnskabelige projekt, det vil sige en erkendelse af, at det, vi i dag kender som sandt, kan falde i morgen, og at det er videnskabens fornemmeste opgave altid at lade sig overraske af nye indsigter og ideer. Det er en ydmyghed, som jeg savner i mange videnskabelige miljøer, men måske særligt inden for dele af den kognitive videnskab, som mener, at humanistisk videnskab har været en lang fejltagelse og bør erklæres for død.

Rane

## Kære Rane og Andreas

Da jeg begyndte at undervise antropologi i Aarhus i 1995, brugte vi Robert Borofskys tekstbog *Assessing Anthropology* (1994). Det var en alt for svær bog at anvende på første semester, og den kastede de stakkels studerende ud i en lang debat om de „centrifugale“ og „centripetale“ kræfter i antropologien, inden de vidste, hvad antropologi overhovedet var for noget. Som jeg husker det, var den også ret pessimistisk på antropologiens fremtids vegne. Antropologien var, mente Borofsky, ved at blive splittet ad i en skov af underdiscipliner, af opløsningen af sit traditionelle objekt og af, at andre fagligheder gik på strandhugst i dens metode: Det faglige center var med andre ord i fare for ikke at kunne holde. I sin pessimisme lignede Borofskys fremtidsvision andre af sin tids fremtidsvisioner på fagets vegne. Det var, som om tværdisciplinaritet (dengang før årtusindeskiftet) repræsenterede åbningen af de seks segl, der indvarslede dommedag.

Jeg tror, Geertz var en af de eneste, der var træt af pessimismen. Han kaldte vist antropologer „faglige hypokondere“. Jeg synes, det er fedt, at tonen i dag er en anden ... og at den også er mere optimistisk. Det er på mange måder rigtigt godt, så lad os endelig være optimistiske. Blot vi husker, at også optimismen har sin egen kulturhistorie. Vi har nu alle den grønne „mulighedshat“ på. Den sorte „nejhat“ er siden managementkursernes fødsel blevet politisk ukorrekt. Hvis vi derfor, som Rane siger, er „kastet ud“ i fremtiden igennem vores forventninger, har disse forventninger ikke en evigt eksistentiel karakter. Den antager en skikkelse, der er betinget af en Zeitgeist, en politisk ontologi: Fremtiden er de grønne mulighedsers land i dag af grunde, der også er værd at undersøge.

Men lad „sorte tanker“ om „corporate reason“ ligge, og lad mig tage den grønne hat på igen. Vi kan måske ikke blive enige om Derrida. Andreas gør ham til en „no future“-punker, der kigger fortabt ind gennem ruden, mens bankrådgiveren vifter med sine optioner og siger: „De her er fremtiden!“ Rane gør til gengæld Derrida til Heideggers profet, hvor der pludselig ikke er langt fra glimt af fremtiden til Jesu genkomst. Til gengæld tror jeg, vi er enige om at være optimistiske på antropologiens vegne. Vi tror alle på dens fremtid ... eller nok rettere på dens

fremtider. Jeg giver derfor jer begge ret i jeres optimisme. Der er, som Andreas siger, med garanti spændende ting i vente fra antropologien i forhold til krydsfeltet mellem teknologi og forestilling (som også vil have stigende betydning for den majoritet af verdens befolkning, der ikke har en pensionsopsparing). Især hvis vi kan udbrede teknologi til også at være politiske teknologier, så er forholdet mellem teknologi og fantasi ekstremt interessant og relevant. Og jeg tror også på Ranes påstand om antropologiens mulighed for at give os nogle glimt af det umulige. Om det så med al ydmyghed i behold kan omsættes til prognose, tvivler jeg dog stadig på. Jeg synes selv, at genopfindelsen af den etnografiske metode i den multisitede antropologi – på trods af alle dens udfordringer – har åbnet og vil fortsætte med at åbne store fremtidsmuligheder i forståelsen af „den globale situation“. Der sker rigtig spændende ting i det antropologiske studie af religion, som for eksempel en renæssance i antropologien om kristendommen og af det sekulære som globalt paradigme. Og så er der stadigvæk en hel verden uden for laboratorierne, internettet og finanslokalerne, hvor antropologer stadig finder rigtig spændende ting.

Nils

## Litteratur

Borofsky, Robert  
1994      Assessing Cultural Anthropology. New York: McGraw-Hill, Inc.

## Kære Nils og Rane

Arrogance kommer i mange former. Rane, du identificerer en af dem hos scientistiske kognitionsforskere. Det er min felt, du skriver om, og det er rigtigt set, beskyldninger om „arrogance“ fyger rundt i den videnskabelige verden. Særligt når det bliver tværdisciplinært, er (vi) alle arrogante i de andres optik: matematikeren, fordi hun tror, at hendes formler giver hende virkeligheden, økonomen, fordi han tror, at *rational man*-modellen forklarer det hele, lægen, fordi hun i sidste ende bestemmer over liv og død, og antropologen, fordi denne fagligt institutionaliserede ret til at være ydmygt åben på de andres vegne betyder, at han altid allerede kan sidde inde med buddet på, hvad det *i virkeligheden* handler om, bag det hele. Men parallelt til identifikationen af arrogancen hos de andre er der også en intern værdipræsentation i de fleste videnskabelige felter, jeg har arbejdet i og med. Her synes alle at bekende sig til netop åbenhed, ydmyghed over for både virkeligheden og projektet og erkendelsen af, at „det, man i dag kender som sandt, kan falde i morgen“.

Piet Hein er krediteret for følgende selvkaraktistik: „Danes are the most humble people in the world. And also in that respect, they are better than everybody else.“ Jeg lugter altid ugler i mosen, når nogle eksplicit påberåber sig ydmygheden, men måske er denne mærkelige kimære af arrogant ydmyghed og ydmyg arrogance en central del af „det videnskabelige projekt“ eller måske rettere af den videnskabelige profession?

I så fald er de „værdier“ ikke velegnede til at indkredse det enkelte felt. Nils, du trækker flerstedsfeltarbejdet frem. Jeg er helt enig. Det har lanceret et fagligt figenblad, som i praksis fungerer lidt som 00X' *license to kill*. Det er o.k. at følge det, der sker omkring en. Sagt lidt mere formelt, det er legitimt at lade forskningsprocessen selv påvirke, hvilken vej projektet går. Det er det, lyder påstanden, fordi man på den måde følger den skala, som empirien udfolder sig på. Det har åbnet verden på nye måder og for nye påtrængende perspektiver og analyser. Men som alle andre licenser er den givet under ansvar. Man skal kunne komme tilbage og fortælle om det, oversætte ind i et fagligt fællesskab, som på én og samme tid er forestillet og meget, meget konkret. Nu vover jeg et øje, men i den oversættelsesproces er der noget omkring skala, som synes vigtigt. Det kan godt både handle om det mindste molekylære og de største globale super- og infrastrukturer. Men det skal også oversættes på en måde, der muliggør en resonans i et erfaringsrum, som er mere eller mindre kropsliggjort. Måske fordi den erfaring af at være et andet sted, med andre og med sin krop, hvad det nu end betyder og implicerer i en nutidig, medieret virkelighed, er den erfaring, som fagets udøvere deler?

*Andreas*

PS: Det er interessant, som Derrida spørger overalt i denne udveksling ... Måske vi først og fremmest er skrivende mennesker?

## Kære Andreas og Nils

I min optik er det hverken den etnografiske metode eller feltarbejdet, der er grundpillen i antropologien. og det er ej heller der, at fremtidens antropologi nødvendigvis skal findes. Faktisk indebærer den ydmyge åbenhed, som jeg taler om, også at turde bryde med det antropologiske feltarbejde og den dertilhørende metode, som jo grundlæggende ikke har ændret karakter siden Malinowski. Hvad hvis vi tænkte antropologien og det orkestrerede eksperiment sammen? Her kan vi måske lære noget af kognitionsvidenskaben, selv om det nu er museumsrummet, jeg har i tankerne. For det kunne være interessant at genopfinde det etnografiske museum som et laboratorium, hvor man studerer en konstrueret

virkelighed for så at se, om ikke den i en hvis forstand er mere virkelig end den virkelige virkelighed, som studeres af feltarbejderen. Nuvel. Tilbage til antropologiens grundpille. Ydmygheden, som jeg omtaler, handler egentlig ikke så meget om etik som om videnskabelig drivkraft. Antropologiens særkende er, efter min mening, at den inkorporerer fremmedheden som sit tankemæssige udgangspunkt. Det indebærer, at vi ikke bare studerer det fremmede, men lader os forme af dets væsen og bruger det som vores teoretiske drivkraft. Derigennem udfordrer vi videnskabelig „commonsense“, om det så er filosofiens idé om, at det arkaiske menneske er de „gamle“ grækere. eller det er forestillinger om, at verden begynder og ender i det individuelle subjekt. Pointen er, at for at vi kan bruge det fremmede som teoretisk drivkraft, må vi nødvendigvis stille os åbne over for dets væsen. Det er efter min mening antropologiens fornemmeste opgave. At Derrida måske har tænkt noget af det samme, er bare godt, men jeg tvivler på, at det fremmede kan reduceres til idealistiske abstraktioner, udviklet på franske cafeer, om det „umuliges væsen“.

*Rane*

## Kære Andreas og Rane

Jeg vil godt holde fast i, at antropologien har mange fremtider i vente snarere end bare én, i hvert fald hvis den nuværende tendens til at eksperimentere – metodologisk, tværfagligt, og epistemologisk – holder. Derfor er det ikke min opgave, synes jeg, at „dømme“ hverken feltarbejdet eller fransk filosofi „ude“. Kan vi ikke lade hundrede antropologier (fortsætte med at) blomstre?

I vores samtale hidtil har vi da også snakket om mange slags eksperimenter, som kommer fra meget forskellige grene af faget, men som alligevel alle har deres plads i det faglige træ: eksperimenter i feltarbejdets opbygning og konceptualisering, i andres eksperimenter og i selve det epistemologiske grundlag for antropologiens virke, mulighed og (tør jeg sige det?) holisme (Otto & Bubandt 2010). Jeg tror på, at faget er stærkt, så længe der er plads til alle denne slags eksperimenter ... og til de alle andre, vi tre ikke har set.

Grunden til min optimisme på fagets vegne er præcis denne mangfoldighed. I en artikel om antropologiens fremtid(er), der fint kunne fungere som „videre læsning“ for vores samtale her, kalder John Comaroff antropologien i dag for en „in-discipline“, hvor det netop er antropologernes stædige ulydighed over for fagets traditionalitet, deres trang til konstant at tage faget i nye retninger og til nye steder og deres evige distancering til andre – såvel andre antropologer som ikke-antropologer – der er centrale for den antropologiske disciplin. Faglig ulydighed („in-discipline“) er altså et tegn på faglig styrke snarere end et tegn

på faglig afmatning eller udvaskning. Antropologer er for længst blevet enige om, at kulturer er heterogene, modsætningsfyldte og konstant foranderlige størrelser, der indeholder mange slags sociale og imaginære potentialer. Hvorfor så fastholde et homogent kulturbegreb (og dermed en homogen fremtid), når det gælder vores egen faglighed?

Antropologisk in/disciplin betyder ikke, at „any anthropology goes“. Comaroff taler om en „principled praxis“, som har nogle særlige kendetegn. Han nævner fem epistemiske greb – flere af hvilke vi allerede har været inde på – som gennemgående i god antropologi, nemlig:

1) en metodisk orientering mod Verfremdung (at vi bruger vores feltarbejde til at skabe strategiske, epistemologiske brud).

2) en vilje til at forfølge den sociale og begrebslige objektivering af verdens fænomener snarere end at tage verdens „givethed“ for pålydende.

3) en systematisk udforskning af paradokser og en dyrkelse af det „counter-intuitive“.

4) en analytisk forskydning af det til enhver tid givne her-og-nu imod andre tider og rum.

5) en „grounded theory“ (en insisteren på, at teori vokser ud af og bør spille op imod konkrete etnografiske facts).

Jeg kan for mit vedkommende skrive under på alle greb, og jeg synes, at jeg kan finde dem alle i både jeres tiltrædelsesforelæsning og i min egen. Uden en konstant orientering imod epistemiske brud af denne slags ender vi i „normalvidenskab“ – en fare, vi vist alle har udtrykt bekymring for. Normalvidenskab leverer kun det, vi allerede ved, og er forbundet med en uheldig tendens, som netop udspringer af det modsatte af ydmyghed. Denne tendens kunne man kalde „viljen til at være nyttig“.

Så for at ende med en løftet pegefinger midt i al optimismen mener jeg, at „viljen til at være nyttig“ synes at være styrket i tiden, fordi den antropologiske idé om at redde verden i dag alt for uproblematisk (og epistemologisk naivt) kombineres med en neoliberal (men enormt snæver) idé om „(samfundsmæssig) relevans“.

*Nils*

## Litteratur

- Comaroff, John  
2010 The End of Anthropology, Again: On the Future of an In/Discipline. *American Anthropologist* 112(4):524-38.
- Otto, Ton & Nils Bubandt (eds.)  
2010 Experiments in Holism. Theory and Practice in Contemporary Anthropology. Oxford: Wiley-Blackwell.

## Kære Nils og Rane

Det er en smuk tone at ende på, og det ligner én mulig realisering af et ungdomsprojekt, Nils og jeg diskuterede, da vi delte en meget lille kollegielejlighed i Gammel Munkegade (sic!). Vi ville skabe ISAI, Institut for Studiet af Alskens Interessante Fænomener.

Det er på sæt og vis den kontur, Comaroff tegner for antropologien, og det er godt og meget bedre end konkurrenterne IGFU (Institut for Genereringen af Forudsigelige Udsagn) og ALOHA (Alle Ordentlige Historiers Oprindelse).

Men i den comaroffske karakteristik af in-disciplinen savner jeg inter-aktionen: med de andre i felten, med vores egen tradition, med de andre videnskabelige praksisser. Det behøver vel ikke kun handle om distinktion og distancering og om at være den frække dreng i kloge-Aage-klassen, det kan vel også handle om involvering og engagement. Det er ikke kun et spørgsmål om, at det er sjovere at være med end at se på, der er også både en kognitiv og en etisk pointe i det.

Det, som bliver tydeligt, når man går ind i interaktionen, er, at kriterierne for, hvad der holder, analytisk og narrativt, bliver meget påtrængende. Efter den post-moderne vending fortæller vi som videnskabsfolk grundlæggende historier, men det er alligevel ikke alle historier, der duer.

Et bud er, at man skal skabe mulighed for, at såvel materialet som de andre kan skabe modstand mod den frit flyvende fortolkning. Det handler måske om eksplicit at forholde sig ind i et spændingsfelt mellem „not anything goes“ og „anything goes, not?“ (Cohen et al. 2006).

Det bringer noget på banen, som vi ikke har talt så frygtelig meget om: evidens.

Hvorfor skal man tro på antropologer? Hvordan gør vi vores vidensformer tydelige, og hvordan argumenterer vi for dem, også i spændingsfeltet med andre? Heller ikke de videnskabelige felter er længere isolerede øer. Det handler ikke om en kamp for at gøre sig nyttig eller relevant, men om at tage på sig en mulighed for en forholden.

De etnografiske fortællinger bliver kun sjældent udstyret med p-værdier eller tydelige referencer og kilder, der kan følges. Alligevel, eller måske derfor, er argumentet, kan de etablere et fortolkningsrum, der giver resonans, også til andres erfaringer og oplevelser. Men hvordan taler vi om det også til andre end antropologer? Der ligger en stor udfordring, og i løftet af det, kan antropologer måske både skrive sig ind i en bredere betydning og blive klogere på sig selv og deres forståelser.

Så jeg er ganske enig i, at antropologien er et sjovt, produktivt, dynamisk og betydningsfuldt sted at være i disse år, og jeg ser frem til at være med til at udforske nogle af dets fremtider og til fortsat per definition at være uenige med jer

og andre, men jeg håber også, at vi undervejs kan finde på nogle lidt bedre forklaringer på, hvorfor andre end antropologer skal tage antropologien alvorligt.

*Andreas*

## Litteratur

Cohen, Sacha Baron et al.

2006

Borat: Cultural Learnings of America for Make Benefit Glorious Nation of Kazakhstan. 20th Century Fox Home Entertainment.

## Kære Andreas og Nils

Nu har jeg så æren at skulle komme med de sidste ord. Det vil jeg gøre ved kort at forholde mig til jeres sidste tanker. Jeg kan kun dele Nils' glæde ved antropologiens „faglige ulydighed“. Den hænger nøje sammen med det standpunkt af videnskabelig ydmyghed, som jeg argumenterede for tidligere. Ydmyghed i forhold til egen vidensproduktion er forudsætningen for faglig ulydighed, og det er også et nødvendig standpunkt i bekæmpelsen af, hvad Nils kalder „normalvidenskaben“. Jeg tror, det er rigtigt, at antropologien, i kraft af sin historie og sin erfaring med feltarbejde, er særligt gearret mod bekæmpelse af commonsense og måske derfor også har en særlig rolle at spille som videnskabelig „vagthund“. Vi må dog ikke glemme, at faget har en næsten lige så stor tradition for at være „nyttig“ i et snævert samfundsøjemed. Her tænker jeg ikke kun på den koloniale arv, hvor antropologer tjente koloniadministrationen, men også det faktum, at en stor del af fagets udøvere i dag arbejder i bistandsbranchen og andre dele af samfundets administrative apparat. Er det et problem? Det er det vel nok, set med det videnskabelige ideal om „ulydighed“. Men der er ingen tvivl om, at det er samfundets store brug af antropologer, der har fået vores fag til at gro så stærkt, at Århus Universitet nu kan ansætte tre nye professorer. Lidt firkantet sagt fodrer vi de commonsensekulturer, som vi videnskabeligt set forsøger at løsrive os fra.

Andreas rejser spørgsmålet om evidens og spørger: Hvorfor skal man tro på antropologer? Mit svar er „hvorfor ikke?“. Jeg er godt og grundig træt af, at det altid er os, der skal overbevise normalvidenskaben om vores forståelse af evidens – aldrig omvendt. Lad mig give et helt konkret eksempel. Da jeg for nylig i forbindelse med min Sapere Aude-bevilling skulle til et interview i forskningsrådene, gik al tiden med, at repræsentanter fra de øvrige videnskaber, særlig fra sociologien, spurgte kritisk ind til den antropologiske forståelse af evidens. De havde svært ved at acceptere, at vi kan operere med kvalitative data som udgangspunkt for tværkulturel sammenligning. Jeg havde 15 minutter og gjorde mit bed-



ste. Det endte da også med, at jeg fik bevillingen, men jeg er helt overbevist om, at flere af rådets repræsentanter syntes, at antropologi er noget uvidenskabeligt pladder. Jeg er også helt overbevist om, at folk, der arbejder inden for normalvidenskaben, ikke blev tvunget til at forsvare deres projekts grundlæggende videnskabelighed under interviewet. Det er ikke, fordi jeg har noget imod at skulle forklare, hvad antropologi går ud på, men jeg har noget imod, at det altid er det normalvidenskabelige paradigme, der har „the upper hand“. Hvor ville det være befriende, hvis det en gang imellem kunne være omvendt, og normalvidenskaben skulle stå skoleret over for kritiske antropologers spørgsmål.

*Rane*



## ANMELDELSER

**SATURINO M. BORRAS JR., MARC EDELMAN & CRISTOBAL KAY (eds.): *Transnational Agrarian Movements Confronting Globalization*. Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell 2008. 362 sider. (Oprindeligt udgivet som Vol. 8, Issue 2/3 af *Journal of Agrarian Change*). ISBN 978-1-405-19041-1. Pris: \$ 35,72.**

Antropologer interesserer sig ikke udpræget for sociale bevægelser, og at det virkelig er en skam, bliver man hurtigt klar over, efterhånden som man arbejder sig igennem *Transnational Agrarian Movements Confronting Globalisation*. For dens artikler ville blive en hel del bedre, hvis de var forankret i god og solid etnografisk produceret empiri. Bogens eneste *bona fide* antropologiske bidragsyder er Marc Edelman – forfatter til den strålende monografi *Peasants against Globalization* (1999) samt en række artikler om beslægtede temaer – mens de andre forfattere befinder sig inden for geografien, statskundskaben, sociologien eller udviklingsstudier. Og det bærer bogens tilgang til fænomenet transnationale agrare bevægelser præg af. Redaktørerne har valgt at forkorte *transnational agrarian movements* til ”TAM” – samme ord kunne man bruge til at beskrive store dele af bogens indhold, i alt fald som antropolog. Men inden jeg fordyber mig i min antropologiske anke mod nogle af bidragene, skal antologien have den ros, den også fortjener. For bogen er informativ, og man er empirisk en hel del klogere på nogle af verdens transnationale agrare bevægelser og da særligt de mest kendte af dem, for eksempel Via Campesina og den brasilianske Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), når man er vel igennem bogens knap 400 sider.

Bogens redaktører identificerer i deres introduktion tre ”tavsheder” i den eksisterende litteratur om sociale bevægelser: 1) Der er meget få studier af agrare bevægelsers interne dynamik og af agrare bevægelser på den transnationale scene,

2) der er for få studier af dynamikken i de lokale – nationale – globale forbindelser, og 3) der mangler studier, som integrerer analysen af sociale bevægelser med en analyse af forandringerne i agrare relationer og produktionsforhold. Efter min bedste vurdering er tavsheden på disse felter nu ikke total. Indiske rurale og agrare bevægelser har for eksempel løbende været genstand for grundige antropologiske og sociologiske studier, der har gjort brug af de nyeste teorier om sociale bevægelser. Det gælder eksempelvis bidragene i *New Farmers' Movements in India* fra 1995 (redigeret af Tom Brass) samt flere nyere artikler af Ron Herring og af enkelte nordiske forskere som Stig Toft Madsen og Staffan Lindberg. Men nuvel: I det store hele rammer redaktørerne formentlig plet med deres tre ”tavsheder”. Problemet er blot, at det langt fra er alle artiklerne, der formår at bryde tavsheden.

Alle bidragsydere kan deres marxisme og er ikke længe om at identificere globaliseringen og neoliberalismen – som nogle af dem dog meget sigende vælger at skrive i anførselstegn – og den uhellige treenighed WTO, Verdensbanken og IMF som hovedårsagerne til dagens agrare kriser. Gennem tvungne strukturtilpasningsprogrammer, dumping af subsidierede landbrugsvarer fra den store Satan USA og den mindre Satan Europa i udviklingslandene og store multinationale selskaber som Monsanto og deres *comprador*-kapitalister i den tredje verden bliver landbruget i verdens fattigste lande undermineret, og småbønder kastes ud i fattigdom, forgældelse og nød. Derfor ser man nu en bølge af agrare bevægelser – særligt i Latinamerika og Asien – som formulerer både en kritik af og en række alternativer til den neoliberale globale kapitalisme. Denne analyse er formentlig i det store hele korrekt, selv om vi her bevæger os på et abstraktions- og generaliseringsniveau, hvor mangan en antropolog begynder at få koldsved. Men det er sandelig også en analyse, man har hørt mange gange før, og er det den historie, man vil have serveret, så er det vel bare at spørge de forskellige store agrare bevægelses ledere og talsmænd eller at læse deres rapporter. For det er jo præcis dette narrativ, som de agrare bevægelser *selv* søger at fremme gennem al deres transnationale gøren og laden. Og her er vi fremme ved et bogens metodiske problemer: Forfatterne er generelt sympatisk indstillede over for de bevægelser, de studerer, og mange af deres data er hentet fra de store bevægelses skriftlige materiale og selvbiografier eller fra interviews med diverse ledere. Og de kan *også* deres marxisme – og i Latinamerika sikkert også deres afhængighedsteori og deres ”NGO speak” – så her indgår forsker og informant i et uheldigt diskursivt fællesskab, hvor de gensidigt kan bekræfte hinandens verdensopfattelser. Det reducerer desværre af og til forskeren til en mikrofonholder for bevægelsesnes talsmænd, og det er jo ikke så heldigt. For kan det virkelig passe, at der sådan uden videre foregår en ”telefaxinternalisering” – for nu at

låne en term fra Claudia Strauss – mellem det, lederne siger, er bevægelsens mål, og så det, bevægelsernes mange tilhængere (MST har for eksempel flere millioner) går rundt og drømmer om og kæmper for? Nej, det kan det selvfølgelig ikke. MST er for eksempel imod genmodificerede afgrøder (GM), men mange af MST's tilhængere blandt småbønderne planter GM på livet løs, hvad enten de er Monsanto-producerede eller en billigere lokal piratkopi. Det samme gælder i Indien. Her har den højtprofilerede aktivist og anti-GM-stjerne Vandana Shiva på vegne af alle indiske småbønder sagt eftertrykkeligt ”nej tak!” til GM, men i indiske landsbyer dyrkes der mere og mere GM og da i særdeleshed de billige indiskfremstillede varianter. I tillæg er der ikke en eneste artikel, der har noget at sige om køn og repræsentativitet i TAM. Der er interessante paradokser her, og det er med dem *in mente*, at den gode etnografi om sociale bevægelser passende kunne begynde. Med artiklen af Saturino M. Borrás Jr. som en delvis undtagelse nøjes flere af bogens artikler i *bedste fald* (for eksempel Newell) med at identificere paradokset uden egentlig at problematisere det, og det er uheldigt, ikke mindst fordi redaktørerne i deres glimrende introduktion gør en del ud af at understrege, at TAM netop *ikke* er ”single, unitary actors” – og dette burde jo være god antropologisk latin. Redaktørerne påstår også, at artiklerne i bogen sætter kompleksitet i centrum, at de ikke er metodisk afhængige af bevægelsernes lederskikkelser, og at de ikke bygger på forskernes egne velmenende interesser i at fremme de bevægelser og politiske projekter, de studerer. Men disse påstande bliver altså ikke sande, bare fordi redaktørerne skriver, at sådan er det.

Hvilke nye interessante teoretiske pointer er der så at hente for antropologer med interesse i sociale bevægelser? Der er for eksempel følgende:

Det er ikke altid en fordel at ”transnationalisere” en social bevægelse. Gør man det, er der risiko for, at man mister kontakt med græsrodderne (Baletti et al.).

De store TAM som Via Campesina udviser en rystende mangel på interesse for de sociale bevægelser, der ikke er i stand til at organisere sig, fordi de opererer i lande, hvor de undertrykkes af regimet, eksempelvis i Burma (Malseed) og Kina (Walker). Organisering er adgangsbilletten til det gode transnationale selskab.

Det transnationale felt er ikke globalt. De store TAM har stort set ingen tilstedeværelse i Rusland, Centralasien, Mellemøsten, Nordafrika og Kina, og det er netop her, flertallet af verdens fattige bor (Borrás Jr. et al.).

De er hermed videreformidlet.

Kenneth Bo Nielsen  
Ph.d.-studerende  
Senter for Utvikling og Miljø (SUM)  
Universitetet i Oslo

**CLIFFORD GEERTZ: *Life among the Anthros – and other essays.* (Fred Inglis, ed.). Princeton University Press 2010. 304 sider. ISBN 0691143587. Pris: \$ 35,68.**

Livet blandt mennesker som kulturelle væsener kendetegnes, ifølge 20 inciterende essays i værket *Life among the Anthros* (2010) af den amerikanske kulturantropolog Clifford Geertz (1926-2006), primært af mangfoldighed, kompleksitet og kontraster. Geertz sagde allerede i sit banebrydende værk *The Interpretation of Cultures* (1973:52), at „det, mennesker er, består først og fremmest i, at de er forskellige“, og kun ved at forstå denne mangfoldighed kan vi „blive i stand til at skabe et begreb om den menneskelige natur, som [...] besidder substans samt sandhed“ (op.cit.52) Den pragmatiske kulturforsker og skarpe essayist giver med de 20 – af kulturhistoriker Fred Inglis udvalgte – tekster, hvoraf de 14 oprindeligt blev publiceret i *The New York Review of Books* (NYRB), læseren et kalejdoskopisk indblik i antropologens mangeartede arbejdsfelt. Geertz er, med sin særlige aforistiske og demaskerende skrivestil, der med intellektuel ironi ræsonnerer sig frem til inspirerende argumenter og forklaringer, i stand til at få en bred skare af læsere til at sætte spørgsmålstejn ved populærvidenskabelige mediers forsimplede ”teorier” om islam, naturødelæggelser, slægtskabssystemer osv. Han mestrer at gøre antropologien – i dens bredeste og mest grænsebrydende definition – relevant for akademikere og andre intellektuelle i det moderne samfund. Essaysamlingen, udgivet posthumt, henvender sig måske mest til kosmopolitiske amerikanske læsere, der slukker deres tørst efter kritisk kulturviden ved New York Times’ ugentlige bogsupplements „visdomsbrønd“. Dog vil jeg samtidig pointere, at Geertz’ filosofiske refleksioner og antropologiske udredninger virker muntre og befriende uden dog at gå på kompromis med den intellektuelle stringens.

Geertz, der i rigelig grad har bekræftet sin position som en af de største amerikanske antropologer i de sidste tre-fire årtier af det 20. århundrede gennem sine mange værker, blandt andet *The Interpretation of Cultures* fra 1973 – der af NYRB betragtes som en af de 100 mest vigtige bøger i verden siden 2. verdenskrig – bruger sin paradigmeskabende symbolske tilgang til kultur i næsten alle sine tekster – også i de underholdende litterære essays til NYRB – der berører menneskers værdier og meninger. Mennesker spinder deres egne net af betydning, siger Geertz med inspiration fra Max Weber, net, som samtidig holder dem på plads. Kulturen er nettet, og antropologen må fortolke kulturen for at få adgang til menneskers betydningsskabelse. Dette er et koncentrat af hans nuancerede „teori“ om kultur, der afspejler en grundlæggende liberal humanistisk opfattelse af menneskers liv og skæbne. Geertz har, som de fleste af samlingens 20 essays tydeligt bekræfter, altid haft en stærk forkærlighed for detaljer og nuancer. Det er, siger Geertz implicit, i de mest lokale forhold, de mest konkrete kulturelle

manifestationer, at vi kan finde det, der kan give os en forståelse af det universelt menneskelige. I sine essays, der ofte er forbløffende og provokerende, og ikke mindst i de ukonventionelle portrætter af blandt andet Malinowski og Gandhi, bliver „petitesser“ essentielle og store „sandheder“ irrelevante. Den pragmatiske amerikaner holder sig altid på tryk afstand fra store universelle teorier og forklaringer, men risikerer af samme årsag iblandt at ende med beskrivelser af en sådan tykkelse, at ingen finder kernen. Denne risiko er Geertz naturligvis helt bevidst om. I sine essays, både fra NYRB og andre mere faglige tidsskrifter, er Geertz' stærkeste sværd, under den sofistikerede opirrende skrivestil, evnen til at afsløre og afvæbne ekstremisme og idealisme i kulturpolitik og teori. Dette er, mener jeg, et tveægget sværd, for hans kritikere kan svare med disse spørgsmål: Hvad mener Geertz i grunden selv? Hvad ligger bag den tykke beskrivelse af kultur?

Essaysamlingens første del omfatter fire tekster om så forskellige personligheder som Malinowski, Gandhi, Foucault og Genet foruden en femte tekst om et sjældent og muligvis helt unikt slægtskabssystem i Yunnan-provinsen i det sydlige Kina. Derefter følger den dominerende del af samlingen – ti tekster om islam, den arabiske verden og nationers skrøbelighed. Og til sidst præsenteres fem tekster under overskriften „Sidste forelæsninger“.

Den første del er den mest underholdende og kreative, den anden del er den mest reflekterende og samfundsaktuelle, og den sidste del er den mest højtidelige og tilbageskuende.

Teksterne spænder over fire årtier og repræsenterer derfor markant forskellige epoker i Geertz' liv, USA's og verdens historie. Uanset disse uundvigelige ændringer styrer Geertz' fantastiske evne til at opfange nuancer og kontraster i specifikke situationer og hændelser altid pennen. Foucault er, siger Geertz for eksempel, „en uhistorisk historiker, en antihumanistisk humanvidenskabelig forsker, en ustrukturalistisk strukturalist“ („On Foucault“ s. 29). Og når den farverige franske forfatter og aktivist Jean Genet (1910-1986) bliver portrætteret, bliver alle facetter af Genets identitet, „... fange, prostitueret, homoseksuel ...“ („On Genet“ s. 39) nævnt uden nogen form for censur eller politisk korrekthed. Geertz viser ingen moralsk foragt for manden, men er derimod i færd med at forsøge at dekonstruere et ikon af en kontroversiel kulturpersonlighed. Vi antropologer forsøger, siger Geertz selvironisk, „med vor indgroede besættelse af detaljer og forskelle, med det rå-og-det-kogte og matter-out-of-place“ („What is a State if it is not Sovereign?“ s. 205) at løse verdens uforklarligheder. I én enkelt sætning bliver flere af fagets teoretiske klenodier dissekeret af Geertz, der ønsker at se analytiske begrebers anvendelighed. I virkeligheden er antropologiens fænomener sammenhængende: „Der er meget lidt i antropologi som er virkelig autonomt. Forestillinger om noget andet, dog iklædt 'videnskabens' lånte dragt,

er selvhævdende“ („An Inconstant Profession“ s. 186). Her, i en glimrende artikel om sin egen livskarriere, pointerer Geertz, ukuelig i sin rige humanistiske kulturopfattelse, at det intet nytter at skjule sig bag et „videnskabeligt“ slør i kulturforskning. Artiklen repræsenterer en sober og til tider lakonisk fremstilling af Geertz som undrende antropolog, der forsøger at finde sammenhænge i en kompleks verden:

Antropologer vil blive nødt til at arbejde under forhold, der er endnu mindre ordnede, velformede og forudsigelige og til og med mindre modtagelige i forhold til moralsk og ideologisk reduktionisme og hurtige politiske løsninger end dem, jeg har arbejdet under, som jeg håber, at jeg har fået vist var tilstrækkelig uregelmæssige (s. 186)

Med andre ord, Geertz' livslange projekt i academia og samfundsdebatten bliver endnu mere fundamentalt i fremtiden, der trues af nye beslutningstagers manglende forståelse for kultur. Dette hindrer dog ikke Geertz i at udtrykke, at han direkte misunder de antropologer, der nu skal arve den „kaotiske“ verden som arbejdsfelt (s. 199). Især teksterne om islam er aktuelle i forhold til dagens internationale debat om Mellemøsten, der ofte kendetegnes af fordomsfulde og overfladiske betragtninger. Geertz er, helt forståeligt i forhold til hans feltarbejds-erfaringer i muslimske samfund og personlige værdier, meget kritisk over for den politiske udvikling i hjemlandet efter 11. september 2001. Geertz siger så enkelt, men ikke desto mindre essentielt:

Vi er i dette land lige nu i færd med – temmelig forhastet, som måtte vi skynde os efter års forsømmelse – at skabe en offentlig standardforestilling om ‘islam’ („Which way to Mecca? Part I“, s. 135; oversat af red.).

*Among the Anthros* er et interessant værk, der diskuterer mange forskellige temaer ud fra mange forskellige perspektiver og giver læseren en lille smagsprøve, fuld af overraskelser, på den store pragmatiske amerikanske antropologs livsværk, der er lige så komplekst som ethvert menneskes kultur, dog altid baseret på en empatisk og humanistisk tilgang til „den anden“.

*Firouz Gaini*  
*Ph.d., lektor i antropologi*  
*Afdeling for Uddannelse*  
*Færøernes Universitet*



**OLE HØJRIS: Antropologiens idéhistorie. 2500 års konstruktion af os selv og de fremmede. Acta Jutlandica, Humanistisk Serie 2010/1. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag 2010. 516 sider. ISBN 978-87-7934-5645 (hb). Pris: 398 kr.**

I den marxistiske periode var Ole Højris en ledende figur på Afdeling for Etnografi og Socialantropologi på Aarhus Universitet. Epoken varede her fra ca. 1970 til 1985, nogle år længere end på instituttet i København. Højris blev senere dekan for Det Humanistiske Fakultet ved Aarhus Universitet og derefter direktør for Center for Kulturforskning samme sted. Jeg nævner dette som en baggrund for at forstå hans teoretiske ståsted. I den historiske materialisme havde han ligesom mange andre fundet den store fortælling om en videnskabelig teori for verdenshistoriens udvikling og fuldkommengørelse i det socialistiske samfund. De store teorier om samfundets opbygning og udvikling er stadigvæk dem, der står hans hjerte nær. Til gengæld har han ikke megen respekt for den antropologi, der grunder sig på kulturbegrebet, og som opfatter verden som en mosaik af ligeværdige, men forskellige kulturer. Det langvarige feltarbejde i et enkelt samfund har han følgelig heller ikke noget til overs for.

Ole Højris er veletableret som antropologiens danske idéhistoriker. Allerede i 1986 udgav han en bog om museal etnografi og etnografi i Danmark i perioden 1860-1960. I 2001 kom *Antropologien i antikken* og i 2006 *Antropologi i midlalderen og renæssancen*. Han har også bidraget til en række antologier og senest været medredaktør af Aarhus Universitetsforlags store idéhistorie „Verdensbøgerne“ i fem bind fra 2006-2010, hvor han også selv har bidraget. Den foreliggende bog bygger videre på de tidligere arbejder. Den udgør kronen på Højris' idéhistoriske forfatterskab og vidner om hans imponerede belæsthed.

Man skal ikke tage fejl og tro, at bogen er en almindelig antropologisk teori-historie af dem, der begynder i sidste halvdel af det 19. århundrede med udviklingen af en professionel antropologi. Det er kun de sidste 200 sider i bogen, der behandler det tidsrum. Men som Højris viser, har man så længe, der har været civilisationer i Europa, tænkt om menneskets natur, verdens orden og vores egen identitet i en sammenligning med eller modstilling til de folk, der stod uden for dem. Det fremmedes problematik har været teoretiseret siden antikken. Bogen er også en idéhistorie. Indtil den professionelle antropologis udvikling er det filosoffer og teologer, Højris beskæftiger sig med, og det er de forskellige epokers bærende ideer, han interesserer sig for. Derfor vil han kun illustrere, hvordan disse ideer udmønter sig i konkrete analyser og teorier med udvalgte eksempler, siger han i forordet (s. 12). Desværre holder han ikke dette udmærkede forsæt. Kapitlernes lange afsnit om analytiske teorier former sig som forfattergennemgange.

Da varianter af de samme teorier går igen hos flere forfattere, bliver læsningen kedelig, og man taber overblikket.

Det er et bjerg af en bog på 500 sider, som kan være tung vandring opad gennem de første kapitler om fjerne tider. Man kan nok fristes til at tage opstigningen fra *the north face* og begynde bagfra med det mere aktuelle kapitel om moderniteten. Læsningen bliver ikke nemmere af skulle hitte rede i Højris' begreber. Efter en indledning er bogen delt i kapitler om hver af de fem perioder antikken, middelalderen, renæssancen og oplysningstiden, romantikken og moderniteten. Man skal hen til side 24 i indledningen, før der kommer en præsentation af begrebsapparatet. Hver periode har ifølge Højris et karakteristisk verdensbillede, som udgøres af de bærende ideer om „verden, mennesket og Gud“, den grundlæggende forståelse af verdensordenen. På dette grundlag formuleres en række *analytiske hovedfigurer* (som Højris også kalder diskurser, perspektiver eller tilgange), som angiver de overordnede rammer for den faglige diskurs i perioden. Dette begreb har han formentlig fra idéhistorikerne. Det er disse rammer, der bestemmer, hvordan de enkelte analyser kan udføres, og hvad der er legitime eller sande resultater. Disse verdensbilleder og deres hovedfigurer er overordentlig stabile, da de beror på de herskende magtforhold og derfor ikke er genstand for debat, undtagen i overgangsperioder, hvor der står strid mellem verdensbillederne. Højris nævner et godt eksempel. I 1500 år arbejdede de lærdeste mænd i Europa på at placere alle verdens kendte folkeslag i forhold til bibelhistorien uden nogensinde at opdage det perspektiv, hvorfra vi i dag betragter hele projektet som forfejlet!

Der har kun været ganske få af disse hovedfigurer gennem historien, hævder Højris. Så skulle det jo være en smal sag at udpege dem og liste dem op, men når man går i gang med kapitlerne, viser det sig, at man selv er overladt til at fremlæse, hvad der måtte være hovedfigurer i en periode. Her ville det være pædagogisk, hvis Højris havde forsynet hvert kapitel med en liste over disse figurer. Der er dog en vis genevej til en forståelse af dem i afsnittet ”Periodisering” (s. 33-6), der udgør et resumé af kapitlerne. Her kan man forstå, at i antikken var rammen en cyklisk tidsopfattelse med en bevægelse mellem det barbariske og det tæmmede, der enten kunne opfattes som en udvikling fra det dyriske til det menneskelige eller som et forfald fra det naturlige menneske til det moralsk fordærvede menneske. I middelalderen modstilles hedningen med den kristne i en bibelhistorisk teologisk tolkning. Her gjaldt det om at bestemme de forskellige hedenske folk i forhold til de hellige skrifter, for eksempel genealogisk efter, hvem af Noas tre sønner de kunne nedstamme fra, eller i forhold til bibelens profetier om verdens gang som tegn fra Gud på dommedags nærhed. I oplysningstiden stod den vilde eller naturbundne over for det fornuftstyrede, civiliserede menneske i en unilineær udviklingstænkning, hvor de vilde og barbariske livsformer ansås for trin i en

fællesmenneskelig fortidshistorie. (Jeg skal senere komme ind på, hvad Højris har at sige om romantikken og moderniteten).

Højris karakteriserer hver periode med, hvad han kalder dens *refleksionsbegreb* om det fremmede. Det drejer sig mere enkelt om den mest brugte betegnelse for ”de andre”, man sammenlignede med os selv. I antikken er det for eksempel barbaren, i middelalderen hedningen, i oplysningstiden den vilde. Disse refleksionsbegreber er tilsyneladende ikke hovedfigurer, men de ”afspejler” dem. Det bliver ikke lettere af, at to hovedfigurer ikke har været bundet til en specifik periode, men har optrådt „i hele den vesterlandske tænkning om os selv og de fremmede“. Det er på den ene side en „opfattelse af verden som en mosaik af selvberørende fællesskaber (folk, nationer, kulturer)“ og på den anden side „forestillingen om det universelle menneske med en universel fornuft, der vil udvikle sig og reagere ensartet på ensartede påvirkninger“ (s. 30). Disse to figurer afspejler sig i, hvad Højris henholdsvis kalder den etnologiske og den antropologiske analytiske tilgang, som han allerede har introduceret i et tidligere afsnit om fagbetegnelser og institutionalisering (s. 20-4). Selv om de to tilgange har været på færde i tidligere perioder, giver de sig dog tydeligst til kende i den antropologi, vi alle kender. Den første udspringer af den tyske romantik og fortsætter især i amerikansk kulturantropologi, den anden går tilbage til oplysningstiden og fortsætter i moderniteten. Det er den sidste, forfatteren selv tilslutter sig, mens han ikke har meget til overs for den første, om end han medgiver, at begge tilgange kan supplere hinanden i en „dynamisk dialektik“ (s. 30).

Når det kommer til de to sidste kapitler om romantikken og moderniteten bliver Højris’ analyse mere problematisk. Det viser sig, at det ikke drejer sig om tidsafgrænsede perioder, hvor den ene følger efter den anden. Snarere er der tale om strømninger, der snart afløser hinanden, snart forløber sideløbende. Ifølge Højris tager romantikken sin begyndelse i Tyskland fra sidst i det 18. århundrede, og det er denne tidlige tyske romantik, han karakteriserer hele ”perioden” med op til nutiden. Den er det tyske borgerskabs ideologi i modsætning til adelens og hoffets franskprægede civilisation. Den er en reaktion mod den franske oplysningsfilosofis rationalisme og fremskridtstro – og utvivlsomt også mod den franske revolutions excesser. Imod denne tro på en universel civilisationsudvikling vendte man sig indad mod nationen og folket med dets tradition og fælles kultur besjælet af den samme ”folkeånd”. Andre folk og nationer havde deres egen kultur, og verden blev en mosaik af selvstændige kulturer, der ikke kunne hierarkiseres på en udviklingsstige. (Højris lader dog romantikkens refleksionsbegreb være ”naturfolk”, som skal ses i modsætning til ”kulturfolk”, men det kan kun gælde for den tyske romantiske antropologi. Amerikanerne har som briterne set det antropologiske objekt som det ”primitive”, det begreb, som Højris karakteriserer

modernitetens antropologi med. Det står i modsætning til kompleksiteten i de moderne samfund). Den romantiske tilgang er partikularistisk. Den fordyber sig i studiet af enkeltkulturer og deres særpræg og vender sig imod sammenligning og generalisering. Denne ideologi om nationens kulturelle enhed kunne føre til en udgrænsning af minoriteter som ”folkefjender”, som det senere skete i Tyskland. Det var det tyske romantiske kulturbegreb, som Franz Boas og hans første elever tog med sig til Amerika og lykkedes at gøre til den dominerende antropologiske tilgang i USA. For Højris er amerikansk kulturanthropologi – bortset fra de amerikanske evolutionister – derfor en romantisk antropologi. Den kritik har noget for sig. Det amerikanske kulturbegreb om en integreret helhed af forestillinger, værdier og betydninger, som tilegnes ved ”enkulturering”, og som medlemmer af et afgrænset samfund er fælles bærere af, viser tydeligt sine rødder i den tyske romantik. Men Højris tager fejl, mener jeg, når han fortolker Boas’ amerikanske antropologi i et lignende nationalistisk projekt som i Tyskland. I USA, siger han, skulle man forene indvandrere fra mange nationer i den fælles „smeltedigel“ som borgere i en amerikansk nation – og hertil var antropologien egnet. Men i virkeligheden reproducerede emigrantsamfundene sig jo kulturelt gennem generationer, og amerikansk antropologi blev i høj grad engageret imod racisme og en fortaler for minoriteterne.

For øvrigt kan det ikke afvises, at kulturelle forhold spiller en vigtig rolle i reproduktionen af forskellige lokaliserede livsformer såvel som i bredere regionale traditioner i verden. De har også vist sig at have stor betydning i etnisk mobilisering. Kulturbegrebet har brug for kritik, som det da også, hvad Højris nævner, i høj grad er blevet udsat for under postmodernismen. Men vi kan ikke afvise alle indsigter, der er opnået af kulturanthropologien i dens mange udformninger. Det er som kulturalisme, hvor et totalt kulturbegreb gør en etnisk gruppe til fælles kulturbærere og indeslutter dem i et „kulturens jerngreb“, som selvste Boas sagde, at kulturbegrebet kan blive farligt – enten det benyttes af politisk korrekte multikulturalister, velmenende socialarbejdere eller af de etniske grupper selv.

Moderniteten er for Højris den periode, hvor man endelig gør op med religionen som videnskabelig forklaringsramme. Gennembruddet er Darwins *Arternes oprindelse* fra 1859, hvor han forklarede arternes udvikling gennem naturlig udvælgelse og antydede menneskets fælles afstamning med aberne. Den industrielle revolution var ledsaget af hastig teknologisk udvikling, og imperialismen gav England verdensherredømme. Menneskets udvikling i stadier frem til nutiden blev nu igen en antropologisk hovedinteresse med navne som Spencer, Tylor og Frazer i England og Morgan i Amerika. Verdens nutlevende primitive kunne her forstås som eksempler på de civiliserede samfunds fortid. Højris gennemgår de antropologiske evolutionisters teorier og tilføjer Engels, som sammen med

Marx i Morgans teori om klansamfundet havde fundet et grundlag for at forstå menneskets oprindelige samfundsorganisation før antikkens slavesamfund. Kort ind i det 20. århundrede blev evolutionsparadigmet forladt, men det blev taget op af Leslie White og Julian Steward i USA i en periode efter 2. Verdenskrig og videreudviklet af Sahlins og Service. Med dem ender Højris sin omtale af modernistisk amerikansk antropologi. Det kan undre, at han ikke medtager verdenssystemteorien med antropologer som Eric Wolf og Jonathan Friedman. Til modernisterne regner Højris også en fransk skole begyndende med Durkheims teori om samfundet som en organisme. Lévi-Strauss' lingvistisk inspirerede slægtskabs- og betydningsanalyser har også hans bevågenhed, måske især fordi han påvirkede franske marxistiske antropologer som Meillassoux og Godelier og også sociologen Bourdieu. Durkheims systemiske samfundsteori går videre i Radcliffe-Browns strukturopfattelse, som Højris også følger op. Hos alle disse forfattere er det bestræbelserne på at udvikle almen teori om det samfundsmæssige, der tiltaler ham.

Et punkt, hvor jeg kun kan være uenig med Højris, er hans afstandtagen fra feltarbejdet, som ellers regnes for antropologiens adelsmærke. Højris har selv kun gjort det obligatoriske feltarbejde ved studiet i Aarhus – det var i en landsby i Marokko i begyndelsen af 1970'erne. Det opmuntrede øjensynlig ikke til gentagelse, for han har siden været en lænestolsantropolog, der kun har beskæftiget sig med teoriudredning. Det, der er galt med feltarbejdet ifølge Højris, er, at det er et partikularistisk forehavende. Den langvarige indlevelse i et fremmed samfund er en modsigelse af det modernistiske projekt om sammenligning, generalisering og universel erkendelse om mennesket. Højris affærdiger Malinowski som romantiker netop for hans langstrakte feltarbejde på Trobrianderne – og fordi han benyttede kulturbegrebet. Tænk, Malinowski mente, at man skulle tale sproget og indleve sig i samfundet. For Højris er dette inderlighed og føleri: „den ultimative hermeneutiske antropologi“ (s. 374). Det er rigtigt, at det lokale fokus i feltarbejdet i hvert fald for en tid kan skygge for et bredere perspektiv og også bibringe en skepsis for de store teorier, som man ikke kan få til at stemme med den lokale virkelighed. Men fordi man gør feltarbejde, behøver man ikke at abonnere på det amerikanske kulturbegreb. Efter Malinowski blev det lange feltarbejde et *must* for de britiske socialantropologer, ligesom det også er *de rigueur* i moderne fransk antropologi. Og fordi man gør feltarbejde, forhindrer det ikke, at man generaliserer og sammenligner. For eksempel har jo Meillassoux, Godelier og Bourdieu, som Højris fremhæver som modernistiske forskere, alle gjort feltarbejde. Endelig er det jo det grundige feltarbejde, der fremdrager de data og indsigter, som fører til mere overordnet teoretisering. Og Højris har ret i, at interessen for almen teoretisering af mennesket og samfundet i de senere år

har været fraværende i en antropologi, der er fragmenteret i regionale og disciplinære specialiseringer. Det er en følge af den postmodernistiske demontering af kulturbegrebet og samtidig en fokusering på individet som antropologisk objekt – tendenser, som jeg opfatter som påvirket af neoliberalistisk ideologi. Det har efterladt faget med et stærkt behov for en genoptagelse af overordnet teori.

Bogen kunne godt have trængt til en redaktør. Højris har hensynsfuldt oversat bogtitler, men i den senere del af bogen har han undladt det. Det er irriterende, at man i de fleste tilfælde finder forfatteres fødsels- og dødsår i parentes efter navnet, men når de optræder i en overskrift, må man om i forfatterregisteret. Bogen respekterer ikke international henvisningspraksis. Det er umuligt at gå tilbage i Højris' kilder, hvis man skulle være interesseret, for han refererer kun til sidetal, når han citerer direkte. Ellers nøjes han med en værkliste efter hvert kapitel, og den er ikke komplet, i hvert fald ikke for sidste kapitel, hvor der mangler henvisninger til Bourdieu, Rivers og Radcliffe-Brown. Endelig følger udgivelsen en dårlig dansk tradition ved at mangle et sagregister.

Bogen er ikke beregnet til undervisning, dertil er den for omfangsrig. Den er nok for speciel til, at mange studenter eller fagantropologer vil købe den. Den vil snarere fungere som et opslagsværk på biblioteker. Her er den værdifuld, fordi den grundigt analyserer, hvordan man tænkte om ”de andre” i ældre tider. For de to sidste perioders vedkommende kan den ikke stå alene. Her må man gå til egentlige antropologiske teorihistorier.

*John Liep  
Lektor emeritus  
Institut for Antropologi  
Københavns Universitet*

**RICHARD JENKINS: Being Danish. Paradoxes of Identity in Everyday Life. København: Museum Tusulanum Press 2011. 355 sider. ISBN 978-87-635-2603-6. Pris: 350 kr.**

En Skive af Danmark

Professor Richard Jenkins, som er antropolog og sociolog ved Sheffield University, har skrevet, hvad der må siges at være det mest autoritative, omfattende studie af dansk kultur og samfund til dato. Der er få bøger selv på dansk, som i den grad fortjener ros for deres bredde og dybde, studier, der kan siges at „komme hele vejen rundt“. Jenkins skriver på engelsk, han er født i Nordirland. Han trækker på egne erfaringer fra intense situationer med etniske og religiøse forskelle i sine beskrivelser og fortolkninger af det danske samfunds formodede homogenitet. Det, at han er en outsider, en antropologisk „anden“, gør det muligt

for ham at se både skoven og træerne. Indfødte danskere har tendens til, ligesom andre indfødte, at tage deres eget hverdagsliv for givet. Antropologer kan udføre feltarbejde hjemme, og de gør det også, men de kan let overse de almindelige og indlysende hændelser i deres samfund. Ligesom torsken er det svært for dem at vide og fortælle om det faktum, at de svømmer i saltvand.

Den opmærksomme observatør, den nysgerrige lytter og taler, der undersøger og deltager i mange menneskelige sammenhænge i længere perioder, er, hvad det antropologiske feltarbejde har stræbt mod siden fagets etablering for næsten et århundrede siden.

Felten befandt sig langt borte, afsides, typisk dybt inde i junglen, på små øer i Stillehavet, i bjerglandsbyer eller arktiske bosteder. Nomader var de foretrukne, for de mødte andre grupper på deres vej, og antropologen havde rig mulighed for sammenlignende studier, for eksempel om, hvordan det sociale liv om sommeren stod i kontrast til det i vintermånederne.

Nøgleforudsætningen for denne videnskab var, at forskelle, selv meget store forskelle, mellem samfund udgjorde antropologiens „laboratorium“. Sociologer, på den anden side, kunne meget vel studere deres eget samfund, men også de begav sig ud fra det trygge universitet og ind i den urbane „jungle“, hvor de kunne konfrontere de indfødte „andre“ på et hektisk gadehjørne eller i en mørk og tilrøget billardbule. De mennesker, de mødte, kunne også være fremmede fra Italien, Polen eller en jødisk ghetto.

Midt imellem ekstremerne, antropologen, der sejlede til en afsides ø, eller sociologen, der tog til den nærmeste slum, rejste Richard Jenkins til Skive, en mindre by ved Limfjorden i Jylland, Danmark. Han ville finde ud af, hvad det ville sige at være dansk i det 20. århundredes sidste år. Hvad kunne man lære om de lokale, de nationale og de globale dimensioner ved „at være dansk“? Jenkins' bog er et noget forsinket resultat af 15 års tilbagevendende besøg i Skive såvel som forelæsninger, seminarer og eksaminationer på de antropologiske institutioner både i Aarhus og København. Hans bog har været ventet med længsel, skønt der har været smagsprøver i form af flere artikler, specielt den klassiske beretning om pølsevognen i Skive midtby (*Tidsskriftet Antropologi* nr. 39, 1999, „Mad og drikke“). Med *Being Danish* har vi imidlertid nu en hel middag og ikke blot den enlige pølse med brød på hjemvejen.

I bogens første etnografiske kapitler eksotiserer Richard Jenkins Skives indbyggere og deres kulturelle praksis en smule. At lade det velkendte fremstå eksotisk kunne være det første nødvendige skridt ved ankomsten og forsøget på at danne sig et overblik over et relativt lille urbant samfund.

Jenkins' *Being Danish* knytter sig til en lang britisk og amerikansk tradition for socialvidenskabelige „community studies“, hvor livet for Skives ca. 30.000



indbyggere bliver del af en helhed. Som han skriver: „Dette er stort set en etnografi om byen Skive med det formål at kunne drage nogle generelle konklusioner om Danmark som helhed“ (s. 25). Det danske ord „overskuelig“ – det er svært at finde den engelske glose – er den kvalitet, der muliggør et „community study“. Det minder også om biologen i laboratoriet, som undersøger et tværsnit af en plantes stængel, en skive liv.

Jenkins advarer imidlertid læseren mod overgeneralisering af undersøgelsens resultater. Skive er i lige så høj grad et enestående lokalsamfund, som det er „repræsentativt“ for hele Danmark. Komplexitet – og forskellighed – bør ikke ofres på den abstrakte simplificerings alter. Han advarer også læseren med den velkendte erfaring fra enhver etnografi: „... som det er tilfældet ved alle lokalsamfundsbaserede studier, var det umuligt at se og gøre alting, så det forbliver ufuldstændigt“ (s. 31).

Hvilke spor og indicier finder Jenkins så i sit studie af Skive? Hvad er den mest taget-for-givne handlemåde, som antages at indeholde vigtige betydninger? Her skal nævnes fem udtryksformer som anslog Jenkins' antropologiske forestillingsevne: 1) At Dannebrog forekom i så mange forskellige sammenhænge. 2) De mange omtaler af den kongelige familie, især i forbindelse med deres besøg i byen. 3) Det allestedsnærværende og næsten usynlige CPR-system. 4) Den tilbagevendende og rituelle kvalitet ved at sige „tak“, især kappestriden om at være først til at sige „tak for sidst“. 5) Borgernes vedholdende tilknytning til folkekirken i forbindelse med livets og dødens ceremonier på trods af deres erklærede ikketro.

Jenkins finder, som Fredrik Barth, at en person giver tegn på – eller gemmer – sin egen identitet i grænsesituationer, hvor personen erkender betydningsfulde ligheder og/eller forskelle i forhold til „andre“. Som forhandling er etnisk og nationalt medlemskab konstant i forandring og paradoksal vedblivende uforandret. En indbygger i Skive kan på denne måde understrege en lokal identitet, eller i forhold til en videre verden, en bredere vestjysk, fra randen af den smalle halvø, hvor „kragerne vender“. Endnu bredere kan det „at være dansk“ ses i forhold til nabolande. Man kan pege på forskellene mellem Jylland og København i andre sammenhænge og mellem Danmark og Tyskland i andre igen.

Jenkins' feltnoter indeholder de uintenderede spor af identitet (for eksempel CPR-numre, Dannebrog på bussen ved de kongelige fødselsdage) og de bevidst artikulerede meninger om „mig selv“ og „de andre“, for eksempel holdninger til EU og flygtninge. Disse udsagn hidrører som regel fra interviews, som fokuserer på sådanne nævnte emner.

Denne anmelder, som selv er etnograf, hælder mest mod hverdagens spontane livspraksis og ytringer, med eller uden viften med Dannebrog. „Tusind



tak“ efterfulgt af „det var så lidt“ siger meget om at „være dansk“. Disse høflige talehandlinger fortæller Jenkins, at danskhed udspringer af en fornemmelse for social lighed og fælles grundlag delt af dets medlemmer. Der er, eller der burde være, et kammeratligt, spøgefuldt tovtrækkeri mellem ens private person og det kollektive hele. Derfor må man forfægte begge interesser: at være sig selv og at være afslappet i forhold til andre.

Skønt Jenkins ikke fremhæver, at „tryghed“ – svagt oversat til engelsk som „security“ – er den største værdi i dansk hverdagsliv, lægger han meget vægt på „hygge“ og handlinger, der stræber mod og hjælper til opnåelsen af tryghed.

Det statslige sociale velfærdssystem beskrives ofte med metaforen „sikkerhedsnet“, der griber dem, der falder. Faktisk dækker velfærdssystemet hvert enkelt medlem af samfundet som en dyne. På den måde kan man sige, at den danske tryghed putter sig hyggeligt derhjemme under velfærdens dyne.

En af de få, men alvorlige mangler, som denne anmelder vil påpege i *Being Danish*, er, at hjemmet overses. Det meste af det empiriske materiale bygger på interviews i forskellige offentlige institutioner, især skoler. Bogen hælder mod sociologisk blufærdighed og væk fra en udfordrende etnografi. Der findes rigelig socialvidenskabelig forskning i det danske uddannelsessystem. „Pædagogik“ fylder massevis af hyldemeter i de lokale kommunale biblioteker. Pædagogik angår ikke kun børn, men også voksne. Det er åbenbart en dansk specialitet, og læring er et livslangt projekt. Bevis herfor er folkehøjskolerne.

Etnografen burde have sagt noget om det danske hjem, hvorledes det er møbleret, hvordan det er belyst, med både stearinlys og elektriske lamper, hvordan solen skinner ind om morgenen eller i den sene eftermiddag. Hvor mange kvadratmeter der er inde og ude i haven. Hvor mange værelser etc. Kort og godt, hvorledes det bebos. Det er slående, så meget litteratur der findes om skoler i Danmark, men der findes næsten lige så meget om hjemmet (se for eksempel *Tidsskriftet Antropologi* „Hus og hjem“ nr. 59/60 (2009) samt „Skole“ nr. 62 (2010)).

Anmelderen har yderligere en høne at plukke. Richard Jenkins påstår, at „hverdagslivets identitetsparadokser“ kan karakterisere, hvad det vil sige at være dansk. Han noterer sig, at både individualitet og kollektivitet er værdsat i Danmark, og at det at ville udskille sig fra gruppens homogenitet både kan være en udfordring og en trussel. Uden at gå for meget ind i det anerkender Jenkins skyggen af janteloven. Men kan de to kontrasterende positioner, individ og gruppe, med rimelighed beskrives som et paradoks? Et paradoks, som defineres som to lige doktriner i opposition til hinanden? Ydermere er opposition mellem individ og kollektiv ikke strengt logisk. I socialvidenskabelig og lingvistisk analyse plejede vi at tale om flertydigheder, ikke om paradokser, når vi forsøgte at redegøre for situationer, hvor de involverede aktører kunne have flere overlappende meninger og følelser.

At erstatte begrebet „flertydighed“ med „paradoks“ eliminerer ikke det u håndterlige stof, som vi studerer. En af Jenkins' skarpeste iagttagelser angående det danske samfund behøvede ikke paradokset som kategori: „Hverdagslivet i Danmark har noget at sige os om hverdagslivet generelt. Det peger mod, at vi for eksempel ikke bør drage et for skarpt skel mellem hverdagsliv og politik eller mellem civilsamfund og stat“ (s. 295). Det er præcis den kendsgerning, at civilsamfundet og dets frivillige organisationer har synkrone relationer og interesser til fælles med staten og de kommunale myndigheder, som præger det danske samfund. Den mærkelige blanding af offentlig og privat er en særlig dansk cocktail.

Vi kan takke den afdøde norske antropolog Marianne Gullestad for en analyse af den nordiske term „lighed“, som afslører flertydigheden i dets to almene betydninger: „lighed“ og „enshed“. Lighed og enshed er ikke modsætninger. Der er ikke noget paradoks i dette dilemma, men der kan være plads til misforståelser i forhold til, hvilken betydning af ordet der menes. „Du er (lig mig) lige som mig“ kan for eksempel betyde både, at vi har den samme vægt, og at vi er ligestillede. Ligeledes forholder det sig med „fremmed“, som kan betyde både „uvedkommende“ og „udenlandsk“ ligesom på fransk. I de nordiske sprog er ordet „lige“ flertydigt, men det er ordene „forskellig“ og „anderledes“ ikke. For en udlænding, som denne anmelder, er noget af det sværeste at lære – eller måske ikke at lære – at sejle mellem de to flakker, forskellig og anderledes. For en, der er dansk (being Danish), synes det imidlertid ikke at være noget særligt problem og næppe heller noget paradoks. Richard Jenkins har givet os en vægtig bog med rigelig stof til selvrefleksion. Mange tak!

*Oversat af Kirsten Rønne*

*Jonathan Matthew Schwartz*

*lektor, Ph.D., emeritus*

*Institut for Antropologi*

*Københavns Universitet*

**En anmeldelse af Jørgen Leths dokumentarfilm *Det erotiske menneske*. (1 time 25 minutter, premiere 04.11. 2010, Nordisk Film).**

Erotisk antropologi og det nykoloniale menneske

I sin nye film *Det erotiske menneske* forestiller Jørgen Leth en fiktiv antropolog, der undersøger erotikkens væsen på tværs af verdens kulturer. Scener med forførende og nøgne kvindekroppe på hotelværelser i Rio de Janeiro, på et træskib ved Amazonflodens udmunding, på gadehjørner i Dakar og Manila ledsages af poetiske fortællinger, der kredser om oplevelsen af det erotiske menneske. Smukke

unge kvinder fra Brasilien, Panama, Senegal, Haiti og Filippinerne instrueres i at oplæse instruktørens manuskript om kvindens erfaringer af at være kvinde og af at blive forført af en mand. Trods et poetisk flow og bjergtagende billeder bidrager filmen imidlertid sjældent med ny indsigt i menneskets erotiske væsen. Ligesom i den omdiskuterede bog *Det uperfekte menneske* er Leths æstetik først og fremmest koloniherrrens æstetik. Som billeder fra en fjern fortid følger vi den hvidklædte hvide mand på hans rejse ud i en verden, hvor kvinderne uden videre stiller sig til rådighed for hans filmprojekt. Vi følger Leths casting af kvinderne og lytter til hans bedømmelse af dem ud fra deres evne til at spille rollen som en erotisk kvinde, der fremsiger instruktørens ord, og under castingerne giver Leth karakterer til kvinderne ud fra sine personlige smagskriterier for skønhed, sødme og erotisk tiltrækningskraft. Kvindernes eget begær og deres motiver for at stille sig til rådighed for instruktøren underordnes imidlertid den hvide mands distancerede stereotyper og æstetiske kontrol. I en af filmens scener står Leth i en døråbning, mens han udspørger en ung sort haitiansk kvinde om hendes drømme. Hun sidder med ryggen til ham og svarer modvilligt på hans spørgsmål. I scenen efter ser man de to gå en tur på stranden, og kvinden spørger Leth, om han kan gøre hende en tjeneste, underforstået, hun var med i filmen, fordi hun regnede med en kompensation. Men vi ser ikke Leth besvare spørgsmålet, hverken i denne scene eller i filmen i det hele taget. Men netop spørgsmålet om det økonomiske aspekt af filmens tilblivelse og af de erotiske scener, som Leth iscenesætter, kunne have dannet rammen om en belysning af de globale forhold, som aktiveres i mødet mellem filmskaberens og de fremmede kvinder. Filmen ignorerer konsekvent spørgsmålet om det økonomiske og kolonihistoriske forhold mellem den hvide mand og den unge farvede kvinde, hvorved den også mister betydning som indlæg i en kulturhistorisk eller antropologisk debat om forståelse af erotikken.

Mediernes mange anmeldelser af filmen har manglet en diskussion af filmen som et kulturhistorisk eller antropologisk portræt af erotikken. Allerede kolonitidens kunstnere afbildede den seksuelle tiltrækning mellem den hvide mand og den farvede kvinde, herunder Leths forgængere inden for erotisk kunst, Gauguin med sine portrætter af unge kvinder i Tahiti og senere Dinet og Tantoux med deres skildrier af nøgne berberkvinder og forførende arabiske slavinder. Som forfatteren Edward Said påpegede i bogen *Orientalisme – vestlige forestillinger om Orienten* fra 1978 var disse portrætter gennemsyrede af datidens europæiske ideer om Orientens fremmede kulturer som eksotiske og forjættende, men også irrationelle og løsslupne, hvilket understøttede forestillingen om Europa som en kulturelt overlegen civilisation. Som antropologi er det tvivlsomt, om Leths film skaber fornyet indsigt i menneskets erotiske sider, selv om instruktørens monologer rummer detaljerede skildringer af kvindekroppen som anatomisk vidunder og

som genstand for hans eget begær, der utvivlsomt rummer almenmenneskelige elementer. Men i og med at filmens kvinder reduceres til perifere statister, mens Leth indtager den altoverskyggende hovedrolle, går instruktøren glip af muligheden for at give os en reel forståelse af kvindernes begær og følelsesliv. Hans fremstilling af kvinderne er indimellem næsten klinisk beskrivende, og vi ser ham sjældent vise hengivenhed over for de kvinder, han portrætterer. I en af de mere bemærkelsesværdige scener zoomer kameraet ind på Leths unge elskerinde fra Haiti, mens han har sex med hende. Vi hører hendes stønnen, ser hendes ansigt, røv og kusse, men vi ser ikke Leth, svedende og ude af sig selv. Vi hører ikke den hvide mand afsindig og lystfuld. Leths filmprojekt minder således om kolonitidens antropologers fremstilling af seksuelt løsslupne fremmede, for eksempel hos Bronislaw Malinowski, der i 20'erne og 30'erne undersøgte de indfødtes seksualitet på Trobriand-øerne. Han vendte tilbage til Europa med omhyggelige beskrivelser af de indfødte kvinders naturlige runde kurver, kønsbehåring og de vildes erotiske ritualer. Men Malinowski forblev tavs om sit eget begær, ligesom kvinderne ikke selv kom til orde i hans bøger. Hans eget hæmmede begær over for kvinderne og lystfulde øjeblikke under hans feltarbejde blev først afsløret med den posthume udgivelse af hans dagbøger i 1967. Som den koloniale antropologis bøger er Leths film karakteriseret, ved at den hvide mands begær er skjult eller køligt, mens den sorte kvindes begær er naturligt og synligt. I en af filmens scener ser vi Leth betragte en ung sort kvinde, der deltager i et religiøst ritual. Leth står tilsyneladende upåvirket på altanen ovenfor, mens han betragter kvinden nede i arenaen, hvor ritualet udspiller sig, mens hun udfolder sig i forførende danse, ude af sig selv, i trance.

Filmen er en god anledning til at sætte fokus på vore dages nykoloniale mand og hans erotiske æstetik. For Leth er ikke den eneste mand, der udlever den seksuelle fantasi om koloniherrn. Tusindvis af danske mænd rejser ud for at udforske sig selv i mødet med den fremmede(s) seksualitet – den sorte kvindes magi, den asiatiske kvindes underdanighed, den latinamerikanske kvindes dans eller den indfødte kvindes frie seksualmoral. Sexturismen bygger på global ulighed, øget bevægelighed i den vestlige verden og den nordiske mands tiltrækning imod sydens kvinder, der repræsenterer aspekter af kvindelighed, som menes at være gået tabt blandt vestlige kvinder: naturlig lyst, magi, hengivenhed, kropslighed og eftergivenhed. Ligesom den mandlige sexturist spinder Leth sig selv ind i et komplekst væv af forførelse og tiltrækning, hvor det for manden gælder om at finde sig selv i den fremmede og inde i den fremmedes krop. Den nykoloniale situation, jeg beskriver her, er altid på en gang fantasieret og virkelig og rummer dermed stof til både drømme og store film. Men hvor filmens fortæller bliver i poesiens og fantasiens længselsfulde verden, viser verden udenfor et andet billede.

Det, vi ikke præsenteres for i filmen, er de elementer, der skaber og indrammer forførelsen, begæret og den nykoloniale erotikks væsen, som beskrevet i nyere antropologiske studier: kontrasten mellem den hvide mands rigdom, status og mobilitet og den fattige farvede kvindes begær efter denne rigdom med henblik på overlevelse og luksus eller hendes drøm om at rejse til det velbjergede nord. Men Leths film er ikke et portræt af erotikken som et nykoloniale mellemværende. Den er et særligt privilegeret hankønsvæsens portræt af at være en privilegeret mand i en erotisk verden. Uden skelen til erotikkens globale strukturer og til de sociale, kulturelle og kønsmæssige forhold, der indrammer mødet og gør filmen praktisk mulig. Men uden filmens økonomiske støtte og uden kvindernes forhåbninger om en karriere eller penge til gengæld for at deltage havde filmen formentlig været umulig at gennemføre. Den strukturelle ulighed mellem den hvide mand og den farvede kvinde er måske mere maskeret end tidligere, men er den væsentligt mindre, end da kolonitidens danske mand forførte sin vestindiske hushjælp? Det er vigtigt at understrege, at jeg ikke er ude i et moralsk ærinde eller en fordømmelse af Jørgen Leth eller hans film. Det, jeg savner, er helt enkelt en refleksion over sammenhængen mellem begæret og de forestillingsverdner eller udvekslinger, asymmetriske eller ej, som det uvægerligt er spundet ind i.

Under mit feltarbejde i byen Maputo i Mozambique fra 2007 til 2008 oplevede jeg et erotisk spændingsfelt mellem velhavende, ældre, hvide mænd og fattige, unge, sorte afrikanske kvinder. Fokus for min forskning var unge menneskers sexliv, kønsforhold og hiv-forebyggelse i den afrikanske storby. Men et nøgletema blev de udbredte forhold mellem unge kvinder, der kalder sig *curtidoras*, hvilket betyder „kvinder, der lever livet“, og ældre mænd, som de kaldes deres „sponsorer“. Ældre mænd, der gav kvinderne mobiltelefoner, kjoler og penge til gengæld for sex, så ofte sig selv som generøse velgørere eller som ofre for kvindernes erotiske tiltrækningskraft. Det gælder ikke kun mozambiquiske mænd, men også hvide vestlige mænd, der arbejder i byen som diplomater, udviklingsarbejdere eller forretningsfolk. Flere af dem forklarede, at deres mozambiquiske partnere var på en gang forførende og farlige, og enkelte kaldte dem „blodsugere“ med henvisning til, at de sugede al deres rigdom til sig og udnyttede deres gavmildhed. De hvide mandlige sponsorer forbandt mozambiquiske kvinders seksuelle uimodståelighed med deres kulturelle fremmedhed, deres farve og race, der angiveligt indeholder en magi, som hvide kvinder i for eksempel Holland eller Danmark ikke besidder. De unge mozambiquiske kvinder derimod berettede om erotiske tricks, som de anvender med henblik på at forføre mændene og få adgang til deres rigdom. Blandt andet brugte de udtrykket „sengue“ om disse tricks, hvilket på lokalsproget changana betyder at malke og henviser til at malke mandens penis for værdi eller magt. Når en mand giver efter og lover dem penge eller gaver til

gengæld for sex, ses det som et tegn på, at „manden er i flasken“, det vil sige, at han er under kvindens kontrol. Det, vi ikke ser i Leths film, er, hvordan finansielle, emotionelle og racemæssige omstændigheder til sammen strukturerer begæret hos den nykoloniale mand og hans elskerinder. Det er pengene og den krop, som ejer og symboliserer dem, som møder og begærer den „liderlige“ sorte kvinde. Det er den fattige kvinde og hendes drømme om rigdom og Europa, der begærer den ældre hvide mand og det, hans krop er et symbol på. Hvis vi vil forstå mødet mellem mandekroppen fra nord og kvindekroppen fra syd, må vi finde de ledetråde, der viser, hvordan begær indskrives i mandekroppens signaler om rigdom, visdom, magt, ælde og hvidhed og i kvindekroppens signaler om fattigdom, skønhed, ungdom, uskyld, erotisk magi eller underkastelse, og hvordan disse elementer indgår i komplekse udvekslingssystemer. Men det ville kræve et studie af den hvide mand, filmskaberen, diplomaten, udviklingsarbejderen eller antropologen, og dennes begær i mødet med sydens kvinder og seksuelle kulturer. Og dette studie kunne passende udføres af de unge sorte kvinder, som Leth portrætterer i sin film, som uden blusel eller æstetisk filter afbilder deres erfaring med den hvide mand, hans begær, deres eget begær, deres følelse af magt eller afmagt, deres forførelse eller deres afsky. Det havde været skelsættende, både kunstnerisk, kulturhistorisk og antropologisk, at give kameraet og dermed kontrollen over fortællingen til de unge farvede kvinder og lade dem betragte og tegne den hvide mand og deres møde med ham efter egne lyster, smag og behov.

*Christian Groes-Green  
ph.d., antropolog  
Institut for Kultur og Identitet  
Roskilde Universitetscenter*

## Redaktionen har modtaget

BOEL, NIELS & FINN RASMUSSEN: Det nye Latinamerika. København: Columbus 2010. ISBN 978-87-7970-115-1. Pris: 230 kr.

FREDRICKSON, GEORGE M.: Racisme i historisk perspektiv. Askholms Forlag 2010. 224 sider. ISBN 978-87-91679-18-6. Pris: 198 kr.

NIEZEN, RONALD: Public Justice and the Anthropology of Law. Cambridge: Cambridge University Press 2010. 254 sider. ISBN 978-0-521-15220-4. Pris: £ 16.99.





## FORFATTERLISTE

**Martin Demant Frederiksen** er ph.d.-stipendiat ved Afdeling for Antropologi og Etnografi, Aarhus Universitet.

**Sita Ramchandra Kotnis** er ph.d.-studerende ved Afdeling for Antropologi og Etnografi, Aarhus Universitet.

**Stine Krøijer** er ph.d.-stipendiat ved Institut for Antropologi, Københavns Universitet.

**Rikke Frederiksen** er cand.mag. i antropologi og etnografi, Aarhus Universitet.

**Peter Bjerregaard** er ph.d. i antropologi og inspektør på Moesgaard Museum.

**Anne Line Dalsgaard** er lektor i antropologi på Aarhus Universitet.



## DANSKE RESUMEER

### **Martin Demant Frederiksen: Marginaliseret tid – materialitet, fremtid og håb i Georgien**

For arbejdsløse unge i Georgien byder fremtiden på få muligheder. Selv om den georgiske regering gang på gang proklamerer, at fremtiden for landet er lys, føler mange unge ikke, at det er en fremtid, som de er en del af. Denne artikel beskriver en række statslige byggeprojekter i det vestlige Georgien og måderne, hvorpå disse bliver omtalt af regeringen og lokale unge i forhold til fremtiden. Artiklen argumenterer for, at selv om byggerierne fra officiel side er ment som konkretiseringer af en lovende fremtid, bidrager de til en følelse af marginalisering blandt unge i regionen.

### **Sita Ramchandra Kotnis: Ormhuller. Strejftog i militære fremtidsforestillinger**

I amerikansk militærforskning optræder „fremtiden“ som et centralt begreb, som imidlertid anvendes på to meget forskellige måder. På den ene side refererer man til fremtiden som en tom, tidslig kategori i betydningen „uindtruffen temporalitet“. På den anden side tjener fremtiden også som et strategisk begreb, der, allerede indfoldet i en konkret nutidig praksis, eksplicit anvendes til at navigere i nutiden. For en antropologisk håndtering af denne dobbelte betydning af „fremtid“ synes der imidlertid at være behov for en mere operationel konceptualisering, der er egnet til at analysere modaliteterne i konkrete og pragmatiske militære „settings“ og kan bruges til at undersøge, hvordan fremtiden figurerer i samtiden. Gennem en læsning af henholdsvis Paul Virilios teorier om beskaffenheden af det hypermoderne og Donna Haraways brug af begreberne „metafor“, „kodning“ og „ormehul“ etablerer artiklen således en teoretisk forståelsesramme for

studiet af, hvordan konstruktionen af „fremtiden“ indvirker på militærstrategisk forskningspraksis. Denne sættes efterfølgende i spil i forhold til USA's mest spektakulære forskningsagentur, DARPA.

### **Stine Krøijer: Fremtiden i skraldespanden. Temporær perspektivisme blandt danske venstreradikale aktivister**

Artiklen belyser venstreradikale aktivisters indsamling af mad fra supermarkeders affaldscontainere, såkaldt skraldning, som politisk og tidsligt fænomen. Analysen peger på kroppen som både politikens form og objekt og på, hvordan formgivning af kroppen frembringer tid. Artiklen omhandler aktivisters erfaringer af forskellige midlertidige perspektiver (død og aktiv tid). Frem for at anskue politiske handlinger som orienterede imod eller et resultat af et fremtidigt punkt eller mål bruges begrebet figuration til at beskrive, hvordan en ellers ubestemmelig fremtid midlertidigt opnår en bestemt form. Gennem analysen udsættes modstillingen mellem nutid og fremtid således for en etnografisk informeret kritik.

### **Rikke Frederiksen: Kønnen bevægelse i tid og rum. Tradition, uddannelse og fremtid blandt albanske unge**

Denne artikel beskriver drenge og pigers bevægelse i henholdsvis det offentlige rum og skolen i en nordalbansk landsby. Artiklen viser, hvordan denne bevægelse er kønnet som resultat af både sociale normer og ideer om fremtiden. At bevæge sig mod fremtiden i nutiden er for albanske unge et spørgsmål om både at forholde sig til traditionelle kønsnormer og nyere ideer om uddannelse og ligestilling. Med baggrund i forskelle mellem pigers og drenges bevægelse i det offentlige rum og deres deltagelse i den daglige undervisning undersøger denne artikel, hvordan kønnet bevægelse i fysiske rum og på sociale steder har betydning for individets relation til fremtiden. Artiklen påpeger, at selv om drengene umiddelbart har større frihed, er det for det meste dem, der har sværest ved at navigere i dette spændingsfelt – både i nutiden og i forhold til fremtiden.

### **Peter Bjerregaard: Fremtiden på museet**

Kulturhistoriske museer har traditionelt legitimeret sig selv ved deres relation til historien. Ved at bevare historien og formidle den for et nutidigt publikum er museet det sted, der skaber en relation mellem fortiden og nutiden med alt, hvad det indebærer af konnotationer til identitet, tradition m.v. Men kunne museet også være et sted, hvor vi beskæftiger os med fremtiden? Med baggrund i nyere teori

om materielle genstandes effekter argumenterer artiklen for, at museet, ved at åbne op for nye potentialer i dets samlinger, kan blive et eksperimentarium, hvor vi arbejder med at udvikle nye mønstre – både for det sociale og for den faglige teoriudvikling. Dette kræver dog, at museet accepterer ikke blot at formidle etableret viden, men vover at kaste sig ud i eksperimenter, der har en ufærdig form og inddrager publikum som reelle diskussionspartnere.

### **Anne Line Dalsgaard: Kun et skelet tilbage. Objektivisering, tid og sex et sted i Nordøstbrasilien**

Artiklen tager udgangspunkt i forfatterens nære kendskab til den unge kvinde Evinha, som bor i et lavindkomstområde i storbyen Recife i Nordøstbrasilien. Samtidig beskriver artiklen den ydmygelse, fattige borgere i Brasilien udsættes for, når deres familiemedlemmers knogler hældes i bendepotet efter halvandet års ophold i en unavngivet grav på den offentlige kirkegård. Artiklen sammenbinder Evinhas lyst til sex og seksuel objektivisering med beskrivelsen af bendepotet i et dristigt argument om subjektets tilblivelse i blikket fra den anden og en eksistentiel balancering af oplevelser af objektivisering. Argument bygger til dels på spekulation og kvalificerede gæt, for som forfatteren skriver, visse ting i livet lader sig sjældent italesætte, men må udledes af fortællelser og antydninger.



## ENGLISH SUMMARIES

### **Martin Demant Frederiksen: Temporal Marginalization. Materiality, Future and Hope in the Republic of Georgia**

Massive unemployment and widespread poverty have been part of daily life for large parts of the Georgian population since the country gained independence in 1991. For many unemployed youth in Georgia, the future is marked by a lack of possibilities. Despite the fact that the Georgian government continually stresses that the country's future is bright, many young people feel that this presumed future is one that they are not part of. This article describes a series of state-sponsored construction projects in the coastal city Batumi in Western Georgia, and the ways in which these are spoken of in relation to the future by the government and local youth in the city respectively. The article argues that despite the fact that the buildings are intended as concretizations of a promising future, their presence contributes rather to experiences of marginality among youth in the region.

Keywords: Youth, future, materiality, Republic of Georgia, marginality

### **Sita Ramchandra Kotnis: Worm Holes: Operations in Military Representations of the Future**

The 'future' is a crucial concept within American military research. It can be employed, however, in two radically different ways. On the one hand, the future refers to an empty, temporal category in the sense of a time that 'has not yet occurred'. On the other hand, the concept of the future serves in a strategic capacity, as a dimension that is already enrolled in a concrete, contemporary practice, explicitly used to navigate and negotiate the present. An anthropological handling of this dual significance, however, seems to require a more operational deployment of the future as a concept specifically suited for a pragmatic analysis

of such modalities in concrete military settings. Through readings in Paul Virilio's theories of hyper-modernity and Donna Haraway's use of concepts such as *metaphor*, *coding* and *worm hole*, the article seeks to establish a theoretical framework for investigations into the construction of the future and their impact on strategic military research practice. Subsequently, this framework is tentatively brought to bear upon the most spectacular American research agency, DARPA, thereby outlining a possible analytical approach.

Keywords: Future, military research, hypermodernity, technoscience, DARPA, worm holes

### **Stine Krøijer: The Future in a Garbage Container: Temporary Perspectivism among Danish Leftwing Activists**

The present article describes the practice of dumpster diving, that is, the recollection of discarded food from supermarket containers, as a political and temporal phenomenon. The analysis points to the body as both the form and object of political action, and on how this figuration of the body engenders time. The article illuminates left radical activists' experiences of different temporal perspectives (dead and active time). Rather than looking upon political actions as oriented towards, or as a result of, a future goal or point in time, the concept figuration is employed to describe how an otherwise indeterminate future temporarily gains a determinate form. Through the analysis the antinomy between present and future is subjected to an ethnographically informed critique.

Keywords: Dumpster diving, activism, body , time, future, Denmark

### **Rikke Frederiksen: Gendered Movement in Time and Space. Tradition, Education and Future among Young Albanians**

The article describes boys and girls' movement in respectively public space and in a town school in northern Albania. After surveying the country's recent history and contemporary social conditions, the article shows how the pupils' movement is gendered, and takes a direction towards the future that steers between traditional norms and new ideas about education and gender equality. Based on an empirical description of the differences in girls and boys' movement in public space and their daily classroom participation, the article investigates the individual's relation to the future as a consequence of gendering and concludes by pointing out that even though the boys have more freedom of movement, it is in fact they, not th girls,



who find it most difficult to navigate in the tension between traditional norms and current ideas about education – in the present, as well as in the future.

Keywords: Youth, movement, gender, Albania, future, education

### **Peter Bjerregaard: The Future at the Museum**

Social science museums have conventionally been legitimized through their relation to history. Preserving our cultural heritage and presenting this to a contemporary audience, the museum has been the link between the past and the present – with all the connotations to identity, tradition etc. that it entails. But could the museum also be a place to engage with the future? Based in recent theory on the effect of material artefacts, it is argued that by opening up for *new* potentials in the collections, the museum can turn into an experimentarium, where new patterns are developed – both in terms of social life in general and in the development of theory. In order to do so, the museum has not only to accept present established knowledge but will include audiences as participants in the development of new theoretical insights.

Keywords: Museums, materiality, effect, future, exhibition, democratic spaces

### **Anne Line Dalsgaard: Only a Skeleton left**

The article takes as its starting point the author's close acquaintance to the young woman, Evinha, who lives in a low-income neighbourhood of Recife, Northeast Brazil. The article then describes the humiliation experienced by impoverished Brazilian citizens, whose relatives' bones are thrown into the cemetery's depository after one and a half year in an unnamed grave. The article connects Evinha's desire for sex and sexual objectification with the description of the bone depository. This requires a bold argument that proposes the emergence of the subject in the gaze of the other and the existential balancing of the experiences of objectification. The argument is admittedly speculative and results from qualified guessing, since, as the author writes, certain things in life are difficult to put into words and can only be inferred from silences and hints.

Keywords: Poverty, death, future, objectification, sex, Brazil



## GAMLE OG KOMMENDE NUMRE

**31. METODE** Det særlige ved den antropologiske analyse hævdes ofte at være dens fokus på det kvalitative, men det er ikke altid lige klart, hvilke praktiske metoder til dataindsamling, sådanne analytiske tilgange forudsætter eller betjener sig af. Dette nummer fokuserer på konkrete metodiske tilgange, som antropologer benytter sig af i praksis.

**32. INDFØDTE** behandler emnet indfødte, oprindelige folk eller 4. verdens-folk inden for rammerne af de aktuelle antropologiske interessefelter kulturel identitet og kompleksitet. Indfødte folks vilkår i den moderne verden frembyder spørgsmål af både teoretisk, praktisk og politisk art.

**33. DYR** tager udgangspunkt i den ganske forbløffende mængde materiale, som den zoologiske verden bidrager med til vores kategoriseringer af omverdenen. I dette nummer bringes eksempler på, hvordan vi tænker, bruger, fremstiller og forestiller os dyr.

**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 sjæleanliggender, etnografer, pornografi, repræsentation, rationalitet, identitet, kunst og verden, rum, metaforik, ceremonielle dialoger, ånder, kroppe og performance, halve mennesker, myter og kosmologi, objekter, totemisme, fysikkens erkendelseslære og menneskekulturerne mv.

**37. MELLE MØSTEN** Udsolgt.

**38. BØRN** har kun sjældent været del af det antropologiske genstandsfelt. Her belyses antropologiske perspektiver på børn og unge: 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. Hvilke erkendelser har overlevet 1980'ernes faglige selv-ransagelse, og hvilke epistemer hører fortiden til? Hvilke klassiske antropologiske dyder kan dårligt undværes, og hvad er forholdet mellem anvendt antropologi og grundforskning?

**41. ILLUSION** har ofte negative konnotationer i retning af indbildning og forvrænget virkelighedsopfattelse. Her fokuseres på illusion som et empirisk forhold, dets kreative element i sociale og kulturelle sammenhænge samt dets virkemidler og konsekvenser.

**42. DANSKHED** Mens antropologer og andre analytikere dekonstruerer nationale fællesskaber, egenskaber og identiteter, polemiserer dette nummer ved at undersøge, 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. Kategorier bringes sammen i nye konstellationer: museale dyrekategoriseringer, frimærkesamlinger, etnografiske samlinger, komplette samlinger, plane-spottere, klunsere, jæger-samlere og kunstsamlere.

**45. KRITIK** sætter fokus på den engagerede videnskab og videnskabsmand. Kritisk antropologi er ikke ny, men øget forskning og deltagelse i løsning af samfundsproblemer synes at skærpe den kritiske bevidsthed og kravet om stilling-tagen. Hvad betyder det for den videnskabelige erkendelse og metode?

**46. VOLD** undersøger, hvorledes vold indgår i menneskers forestillinger og dagligliv. Temaet præsenterer et kontinuum af vold – mellem enkelte individer til vold omfattende en hel befolkning og afspejles i artikler om vold mod kvinder, overgreb på indfødte folk, civile lynchninger, borgerkrig, befrielseskrig og statsterror.

**47. BYER I** undersøger med bidrag fra antropologer, litterater, arkitekter og kunstnere en række konkrete byer og overvejer fænomenets betydning for antropologien. Forskelligartede byundersøgelser udfoldes i beskrivelserne af Abomey, Hanoi, Hby, Honolulu, København, København, Marseille, Máskat, Montreal og Mumbai.

**48. BYER II** undersøger med bidrag fra antropologer, litterater, arkitekter og kunstnere en række konkrete byer og overvejer fænomenets betydning for antropologien. Forskelligartede byundersøgelser udfoldes i beskrivelserne af Nuuk, Paris, Rio de Janeiro, Sarajevo, Shanghai, Skopje, Sun City, Sun City, Teheran og Århus.

**49. PENGE** handler om fjer, muslingeskaller, medaljoner, jetoner, betalingskort, bankoverførsler, mønter, sedler og andre værdier, som vises frem, gemmes væk, øremærkes og udveksles. 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. Nye betingelser forårsaget af udviklingen inden for den lægevidenskabelige forplantnings- og genteknologi samt presset fra ændrede globale forhold, gamle og nye krige og sygdomsepidemier skaber rum for helt nye kreative tankegange og praksis i slægtssammenhæng.

**51. ARBEJDE** er et „institutionaliseret“ begreb, i den forstand at betydningen af ordet ikke er noget, vi almindeligvis tænker over, men nærmere noget, vi tænker *med*. Det giver anledning til overvejelser om og perspektiver på, hvordan arbejde skal begribes, samt hvordan begrebet tillægges mening i forskellige sociale og kulturelle sammenhænge – i en tid, hvor arbejdet synes at fylde stadig mere i vores liv og bevidsthed.

**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. Et samfunds „hukommelse“ refererer ikke nødvendigvis til et verificerbart fænomen i fortiden. Den kollektive hukommelse er kreativt skabende og udtrykker sig ud over i samfundsformer i materiel kultur og i kroppe.

**53. KOGNITION** tager bestik af den „kognitive revolutions“ betydning for aktuel antropologisk forskning. Værdien af dette nye teoretiske paradigme demonstreres og diskuteres i antropologiske analyser af religion, sprogtilegnelse, drømme, videnskabelig viden m.m.

**54. LYD** Også i samfund, der vurderer synssansen som den primære, spiller håndteringen af lyd en væsentlig rolle. Både seende og blinde færdes i landskaber af lyd, i lydskaber. Men hvad gør lydene ved os? Og hvad gør vi med lyde? Hvordan er forholdet mellem sproglyde og skrifttegn? Hvornår er lyd musik? Hvad sker der, når lyd bliver til larm, og støj bliver til stress, når stilhed bliver en luksus? Hvad er akustisk komfort? Og hvad betyder det, når hørelsen hæmmes eller lyden forsvinder helt?

**55. PERSON** er ikke i sig selv antropologiens centrale omdrejningspunkt, det er derimod *relationen* mellem mennesker. Felten er fuld af mennesker, som vi umiddelbart identificerer som særskilte personer med egne livshistorier og -mål. Men hvad er egentlig en person? 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? Nummeret undersøger sådanne spørgsmål og de metodiske, teoretiske og politiske udfordringer, der følger heraf.

**56. KULTURMØDE** bruges i stigende grad til at beskrive og forklare, hvordan personer med forskellig etnisk, kulturel eller national baggrund bringes sammen og undertiden støder sammen. Begrebet „kulturmøde“ blev 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? Dominerer rettighedsdiskursen i lige så høj grad på det empiriske plan som på det ideologiske? Er rettigheder mere tale end handling? Og hvordan spiller andre, ikke-legale forestillinger om retfærdighed sammen med retssamfundets juridiske univers?

**59/60. HUS OG HJEM** Hjemmet udtrykker et forhold mellem mennesker og mellem mennesker og materialitet, her især huset, som er ladet med betydning i form af bl.a. tilhørsforhold og ejendomsret. Det understøtter identitet og fællesskaber i form af familieliv, men er også platform for differentieringer mellem køn og generationer. Hjemmet er kort sagt 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. Magi kan således betegnes som en særlig form for menneskelig handling, hvor bestemte ord, genstande eller fænomener tillægges en indflydelse eller kraft, som ligger ud over ordene, genstanden eller fænomenet i sig selv. Magi er det kreative felt, hvor ønsker og håb kan udtrykkes og måske lede til eftertragtede mål.

**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 dette samfund 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. Skolen

bidrager dermed til komplicerede eksklusions- og inklusionsprocesser både i materiel, social og kulturel forstand og dermed til konstruktionen af forskellige former for medborgerskab.

**64. KLIMA** Antropologien har igennem tiden beskæftiget sig med økologi som kulturelt og politisk fænomen og i det hele taget stadigt afsøgt grænserne eller gensidigheden mellem natur og kultur. Klimaforandringerne tvinger endnu en gang antropologer til at udforske forholdet mellem mennesker og deres omgivelser, når ekstreme vejrbegebenheder, ændringer i årstidsmønstre, udsving i forekomster af naturressourcer og andet er blevet hverdag for mennesker kloden rundt.

**65. TAVSHED** Det kan undertiden være svært at identificere tavsheder 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. Man vil måske blive tiet ihjel eller disciplineret på anden vis. Tavsheder er ofte foruroligende og sigende. Men hvad siger de? Hvad dækker de over?

# Antropologforeningen i Danmark

[www.antropologforeningen.dk](http://www.antropologforeningen.dk)

## VIL DU VÆRE MED?

Antropologforeningen i Danmark er en forening for færdiguddannede antropologer, kandidater fra beslægtede fag samt studerende ved disse fag. Som medlem af foreningen modtager du **Tidsskriftet Antropologi** to gange om året. I Antropologforeningen arrangerer vi derudover workshops og foredrag for vores medlemmer.

Antropologforeningens formål er at arbejde for udbredelsen og anvendelsen af antropologisk viden og at skabe faglig intern debat mellem antropologer. Foreningen tilbyder derfor medlemmerne at deltage i foredrag, debatseminarer og workshops, der dels har til formål at formidle ny forskning og tendenser i faget og dels at skabe kontakt mellem de enkelte medlemmer.

Når du er medlem af Antropologforeningen, er du en aktiv del af det antropologiske miljø i Danmark.

## VIL DU VÆRE MEDLEM?

**LÆS MERE PÅ [WWW.ANTROPOLOGFORENINGEN.DK](http://WWW.ANTROPOLOGFORENINGEN.DK)**

**ELLER SEND EN MAIL TIL:**

**[ANTROPOLOGFORENINGEN@ANTHRO.KU.DK](mailto:ANTROPOLOGFORENINGEN@ANTHRO.KU.DK)**