

# TIDSSKRIFTET ANTROPOLOGI NR. 69

## FÆNOMENOLOGI

### INDHOLD

Martin Lindhardt FÆNOMENOLOGIEN I ANTROPOLOGIEN	3
Anne Line Dalsgård STREGER PÅ NATTEHIMLEN Om subjektivitet og fiktion i antropologisk analyse	27
Inge Kryger Pedersen LYTNINGER I ALTERNATIV BEHANDLING En fænomenologisk analyse	45
Anette Stenslund KOM NÆRMERE – LUGTEN I GALLERIET	65
Susanne Ravn OM KROPSBEVIDSTHED OG BEVÆGELSESFORNEMMELSER En fænomenologisk beskrivelse af danseres bevægelsesekspertise	85
Martin Lindhardt NÅR RELIGIONEN SÆTTER SIG I KROPPEN Om fænomenologiske drejninger i antropologisk ritualteori	103
<b>ANMELDELSER</b>	
Mikkel Rytter: <i>Family Upheaval. Generation, Mobility, and Relatedness among Pakistani Migrants in Denmark</i> Anmeldes af Mark Vacher	125
Bjørn Schiermer (red.): <i>Fænomenologi. Teorier og metoder</i> Anmeldes af Philip Martinussen	127
Göran Adamson: <i>Svensk mångfaldspolitik – en kritik från vänster</i> Anmeldes af Torben Bech Dyrberg	129
FORFATTERLISTE	132
DANSKE RESUMEER	133
ENGLISH SUMMARIES	137
GAMLE OG KOMMENDE NUMRE	141



# FÆNOMENOLOGIEN I ANTROPOLOGIEN

MARTIN LINDHARDT

Dette temanummer af *Tidsskriftet Antropologi* tager pulsen på fænomenologiske drejninger i aktuel antropologisk og kultursociologisk forskning. Fænomenologien og i særdeleshed kropsfænomenologien har i løbet af de seneste tre årtier bevæget sig fra en perifer til en central position i antropologiens og kultursociologiens teoretiske landskab. Dels har det fænomenologiske blik for kropsligt funderet erfaring og for det prækonceptuelle engagement med verdens bestanddele vist sig at udgøre et værdifuldt supplement til teoretiske perspektiver, der primært fokuserer på betydning, repræsentation, sproglige kategorier og andre former for offentlige symboler. Og dels har fænomenologien spillet en rolle i erkendelsesteoretiske debatter omkring forholdet mellem videnskabelige subjekter og den sociale verden, som antropologisk og sociologisk forskning søger at producere viden om. I den forbindelse har fænomenologiske indsigter også udgjort vigtige bidrag til metodologiske diskussioner om forskellige former for adgang til menneskers levede verden.

Den fænomenologiske antropologi og sociologi beskæftiger sig først og fremmest med den menneskelige erfaring, det vil sige med de måder, hvorpå mennesker kan erfare deres omverden og sig selv. I den østrigske sociolog Alfred Schutz' arbejde finder man således beskrivelser af flere typer erfaring af eller perspektiver på verden, herunder dagdrømme, religiøse perspektiver og æstetiske perspektiver, hvor man, uden videre refleksion og uden, at der er praktiske interesser på spil, lever sig ind i musik, film m.m. (Schutz 1962). Det væsentligste skel i meget fænomenologisk forskning synes dog at være skellet mellem de umiddelbare, før-refleksive og de mere reflekterende og objektiverende måder at forholde sig til verden på. De eksistentielle begyndelser, som den fænomenologiske analyse typisk søger at afdække, eller „sagen selv“, som vi ifølge et klassisk fænomenologisk motto bør gå tilbage til, er netop den umiddelbare, før-refleksive bevidsthed om og væren i verden. Denne væren har i vid udstrækning karakter af et praktisk enga-

gement i verden, der går forud for sproglige tematiseringer. For eksempel færdes vi for det meste i naturen og i rum med praktiske formål (det kan være, at vi vil bevæge os fra A til B). En sådan færden kan sagtens finde sted og finder som regel sted, uden at vi forholder os reflekteret til natur og rum med geografiske og arkitektoniske termer. Børn udvikler praktiske fornemmelser for rum og natur samt for familie og omsorgspersoner, inden de lærer sproglige kategorier til at tale om disse størrelser (Bloch 1998; Ingold 2001). En fænomenologisk grundindsigt er, at menneskers direkte praktiske engagement med verden udgør det fundament, hvorpå intellektuel kultur, det vil sige konceptuel repræsentation og abstrakt kognition, er bygget. På det punkt adskiller fænomenologien sig fra repræsentationalistiske kultur- og perceptionsteorier, ifølge hvilke mennesker primært erfarer og engagerer sig med verden indirekte og ved hjælp af sproglige kategorier (se for eksempel Leach 1976).

Fænomenologien fokuserer med andre ord på livet, som det leves, og ikke blot som det begrebsliggøres og analyseres. Et af fænomenologiens vigtigste bidrag til antropologien og sociologien ligger i det analytiske fokus på den praktiske viden og kunnen, vi trækker på i vores hverdagslige færden. Når jeg kører bil, reflekterer jeg ikke over, hvordan en bilmotor fungerer, eller over, hvordan rattet i mine hænder helt præcist er forbundet med hjulene. Bilen er, hvad Martin Heidegger ville kalde for en forhåndenværende brugsting, jeg anvender til praktiske formål, men som jeg ikke forholder mig tematisk til. Jeg tænker heller ikke meget over, hvor kobling, speeder og bremsesidder. Det gjorde jeg, da jeg i sin tid skulle lære at køre, men efterhånden har viden om, hvor de forskellige pedaler er placeret, indprentet sig i mine fødder og er således blevet en kropslig, praktisk færdighed. Når min medpassager siger „vær opmærksom på, at der er rødt“, tager hun for givet, at jeg vil vide, at det er den røde farve i trafiklyset og ikke en cyklists baglygte eller det røde murstenshus, vi passerer, hun refererer til. Hun tager endvidere for givet, at det røde trafiklys betyder det samme for mig som for hende, nemlig „stop“. Og der er ingen af os, der i den situation begynder at reflektere over vilkårligheden i, at lige præcis den røde farve nu engang er udvalgt til at betyde stop i et trafiklys. Jeg kan godt forholde mig undrende og reflekteret til bilens motor og indretning, til placeringen af de forskellige pedaler, til det faktum, at jeg møder mange røde farver på min vej, og at det kun er nogle af dem (nemlig dem i trafiklyset), der signalerer, at jeg skal holde stille, til trafikreglerne og de symboler, der bruges til at kommunikere dem, men det meste af tiden gør jeg det ikke.

Eksemplet med bilkørsel illustrerer, at vores hverdagslige engagement i verden er gennemsyret af samfundsskabte kulturelle virkeligheder. Vi er i vores individuelle transportprojekt, hvor vi vil bevæge os fra A til B, dybt nedsænkede

i en kulturel og intersubjektiv verden af biler, vejsystemer, trafiklys, trafikregler m.m. Når min medpassager gør mig opmærksom på, at „der er rødt“, trækker hun på en almen og selvfølgelig viden om trafikregler og symboler, som stort set alle mentalt raske medlemmer af moderne samfund fra skolealderen og op besidder. Og samtidig er mit kropslige engagement med bilen præget af en kropslig socialisering, som en meget stor del af samfundets voksne befolkning også har modtaget. Når min fod træder på speeder og bremse, er det ikke blot en biologisk krop, der møder verdens materialitet, men tillige en socialiseret, trænet krop, der projicerer sig selv ind i en kulturel og materiel verden. Socialisering, det at lære at blive et kompetent samfundsmedlem, er i den fænomenologiske analyse ikke blot et spørgsmål om eksplicit at kunne bekende sig til et særligt værdisæt. Det er primært et spørgsmål om tilegnelse af praktiske færdigheder, der i vidt omfang er delt af alle medlemmer af samfund eller af grupper inden for samfund, og om tilegnelse af almen viden, for eksempel om trafikregler, der udgør den selvfølgelige base, som kommunikation hviler på. Et centralt mål for den fænomenologisk inspirerede sociologiske og antropologiske forskning vil typisk være at redegøre for de kulturelle grundantagelser, selvfølgeligheder og kropsliggjorte færdigheder, der organiserer menneskers før-refleksive engagement med omverdenen. Endelig viser eksemplet, at det før-refleksive engagement med verden ikke entydigt går forud for den mere reflekterende forholden sig til verden, men at det også kan være omvendt. Tilegnelsen af nye færdigheder finder ofte sted, ved at man bevæger sig fra et reflekteret subjekt-objekt-forhold til ting mod en mere automatisk, selvfølgelig omgang med dem. Når jeg lærer at køre bil, forholder jeg mig netop til de forskellige pedaler, ligesom man visuelt forholder sig til bogstaverne på et tastatur, når man lærer at skrive på det første gang. Den succesrige socialisering eller læreproces har fundet sted, når pedalerne og tastaturet ikke længere er genstande, men derimod en forlængelse af det kropslige potentiale, hvormed vi engagerer os med verden.

Det er ikke mindst fænomenologiske tænkeres forståelse af, hvorledes kultur og samfund er dybt indlejrede i den menneskelige erfaring, orientering og kropslige ageren i verden, der har gjort, at fænomenologien, sine filosofiske oprindelser til trods, har gjort sit indtog i nyere tids antropologi. Den resterende del af denne introduktion til temanummeret har først og fremmest til hensigt at skitserer dette indtog. Der lægges ud med et kortfattet teorihistorisk oprids, hvor centrale fænomenologiske tænkere og begreber præsenteres. Efterfølgende diskuteres fænomenologiens rolle i og bidrag til antropologiske studier af forskellige tematikker samt til de seneste årtiers erkendelsesteoretiske debatter. Afslutningsvis introduceres temanummerets artikler, der på forskellig vis illustrerer den fænomenologiske analyses relevans i aktuel antropologisk og kultursociologisk forskning.

## De filosofiske begyndelser

Fænomenologiens oprindelse som en særskilt filosofisk disciplin associeres typisk med den tyske filosof Edmund Husserl (1859-1938) og dennes forsøg på at udvikle en videnskabelig erkendelsesteori. I modsætning til samtidens psykologisme, der søgte psykologiske lovmæssigheder via empiriske iagttagelser af den menneskelige psyke, mente Husserl, at studiet af bevidstheden burde definere a priori-gyldigheder. I den forbindelse pegede han på et helt centralt træk ved den menneskelige bevidsthed, nemlig intentionaliteten eller rettetheden (Husserl 1968, 2009; Schiermer 2013b:47-48). Kendetegnende for bevidstheden er, at den er rettet mod et objekt. Bevidstheden er med andre ord bevidsthed *om* noget, og det er netop rettetheden, der binder mennesket og verden sammen. Fænomenologien er for Husserl først og fremmest studiet af bevidsthedens genstandskonstituerende arbejde eller af de måder, hvorpå genstande fremtræder for vores bevidsthed og herunder af fremtrædelsens forudsætninger (Schiermer 2013b:49). En genstands fremtræden for et subjekt handler ikke bare om fysisk placering, men også om livshistorier, forventninger til den givne genstand og de eventuelle formål, vi måtte have med at engagere os med den. Min synssans giver mig kun adgang til en del af den telefon, der står på mit bord. Ikke desto mindre erfarer jeg hel telefon, fordi forventningen om, hvordan andre og fra mit perspektiv ikke-synlige sider ser ud, indgår i min oplevelse af telefonen. Med andre ord er tidligere oplevelser af og en generel viden om telefoner med til at strukturere min umiddelbare erfaring af en konkret telefon.

Husserl mente dog også, at fænomenologen må overskride empiriske erfaringsbegreber og søge efter fænomeners væsen. Til det formål udviklede han begrebet *epoché* (Husserl 2009), der refererer til en indstillingsændring, hvor fænomenologen sætter sin naturlige indstilling, det vil sige forforståelser, metafysiske antagelser og praktiske interesser i ting, i parentes for dermed at søge det givne i fænomener. Hvorvidt det rent faktisk kan lade sig gøre at opnå en ren, fordomsfri og teoriløs beskrivelse af fænomener har, ikke helt overraskende, været debatteret sidenhen, men Husserls ideal om i hvert fald at forsøge at tilsidesætte og gøre sig bevidst om egne forforståelser af et fænomen i studiet af det har sat sig dybe spor i social- og humanvidenskaberne (se for eksempel Tufford & Newmann 2011).

En anden væsentlig figur i fænomenologiens tidlige historie var Husserls elev Martin Heidegger. Heidegger fokuserede ligesom Husserl på menneskers umiddelbare oplevelse af genstande, men lagde endvidere særlig vægt på den praktiske relation til dem. Det er ifølge Heidegger i den umiddelbare, praktiske eller brugende omgang med ting eller i tingenes ved hånden-hed, at disse viser sig genuint i deres væren (Heidegger 2007:91). Det er i denne omgang med ting og ikke via den tematiske refleksion over ting, at vi som mennesker finder vores mest

oprindelige forståelse af verden (Schiermer 2013a:20). Heidegger understreger, at det praktiske moment altid er til stede i vores hverdagsoplevelser af ting; vi oplever med andre ord altid ting, som kan bruges til noget, og som er forbundet med andre genstande (Schiermer 2013b:56). Denne pointe er udfoldet i Anette Stenslunds artikel i dette nummer af *Tidsskriftet Antropologi*, hvor hun refererer til Heideggers beskrivelse af oplevelsen af en talerstol i et auditorium. Her oplever den studerende eller underviseren ikke først enkeltgenstande (overflader, kasser), der siden flettes sammen. Der er snarere tale om en helhedsoplevelse af en talerstol, der kun efterfølgende kan nedbrydes i enkeltdele. Den kulturelle videnshorisont, der gør lærere og studerende i stand til at genkende en talerstol som lige præcis en talerstol, er med andre ord ikke en ressource, der sekundært bruges til at tilskrive primære sanseindtryk betydning og skabe sammenhæng mellem dem, men derimod en uløselig del af den oprindelige hverdagslige erfaring med en given genstand.

### Fænomenologi og hverdagens sociologi

Fra Husserl og Heidegger forgrenede fænomenologien sig i forskellige retninger ud over Tysklands grænser. I Frankrig var fænomenologien i midten af det 20. århundrede især associeret med filosofiske tænkere som Maurice Merleau-Ponty og Jean Paul Sartre. I USA har fænomenologien, ikke mindst efter at Alfred Schutzs arbejde blev oversat til engelsk, været en vigtig inspirationskilde for socialkonstruktivismen og mikrosociologien. Schutz var i sin forskning i den hverdagslige viden (commonsense), som mennesker ureflekteret anvender i deres daglige færden (Schutz 1953, 1962; Schutz & Luckmann 1973), inspireret af Husserl og ikke mindst af dennes forståelse af livsverdenen. Dette begreb refererer til den førvidenskabelige erfaringsverden, som vi er fortrolige med og ikke sætter spørgsmålstegn ved (Husserl 1970:50; Zahavi 2003:30; Schiermer 2013b: 61). I et af sine sidste værker, der, efter at Schutz var død, blev færdiggjort af Thomas Luckmann, udvider Schutz forståelsen af livsverdenen til at indbefatte intersubjektive betydningskontekster, videnslagre og kulturelle typifikationer, som aktører bruger til at forklare og orientere sig i verden med (Schutz & Luckmann 1973:4).

Schutz associeres ofte med hverdagens sociologi, idet hans forskning i den menneskelige bevidsthed og erfaring af verden belyser, hvordan menneskers hverdag i vidt omfang flyder på en automatisk og ureflekteret måde. Vi trækker ifølge Schutz (1953) i en stor del af vores hverdag på en ballast af socialt overleveret commonsense, det vil sige almen viden om ting og om verdens indretning samt om, hvilke reaktioner en given handling vil afføde. Det er for eksempel almen

viden, at vi bliver spurgt, om vi vil sige noget, hvis vi i en undervisningssituation rækker pegefingern i vejret. Man vil i denne situation nok reflektere over, hvordan man vil stille et spørgsmål eller komme med en kommentar til en underviser, men ikke over, hvordan man skal gøre opmærksom på, at man gerne vil sige noget. Commonsense består også af typifikationer (op.cit.6) eller af standardopskrifter på typiske handlingsforløb, som kan bruges i en række forskellige situationer af en særlig type. Vil en studerende gerne sige noget i en time, rækker hun fingern op, for det er sådan, man *typisk* markerer, at man gerne vil tale i en undervisningssituation, og så forventer hun, at underviseren opfordrer hende til at tale, for det er sådan undervisere *typisk* reagerer på oprakte pegefingre. Den studerende begynder i denne situation ikke at tænke på specifikke andre undervisningssituationer, hvor hun efter at have rakt fingern i vejret fik lov at tale, men trækker derimod på en generaliseret viden, eller et videnslager, om kommunikation i undervisningssituationer. Der er netop ved at trække på den slags selvfølgelige type viden, at vi forholdsvis ubesværet og uden at skulle bruge intellektuel energi på at forholde os reflektivt til praktikaliteter kan gå gennem store dele af hverdagen. Schutz underkender ikke, at mennesker kan være nok så kreative og nytænkende – og at vi undertiden er nødt til at være det, når vores commonsenseviden ikke slår til – men han fastholder, at vi i det meste af vores færden ikke er det.

Schutz påpeger endvidere, at det netop er typifikationer, der gør, at vi har nemt ved at forholde os til fremmede personer i vante roller (op.cit.19). Vender vi tilbage til eksemplet med den studerende, der gerne vil høres i timen, kan vi forestille os, at hun er taget på studieophold i Canada på et universitet, hun aldrig har besøgt før, og med undervisere, hun aldrig har mødt før. Hun vil ikke desto mindre (sandsynligvis) stadig orientere sig ud fra sit videnslager om typiske undervisningssituationer og typiske måder at få en undervisers opmærksomhed på og vil derfor tage for givet, at den oprakte pegefingre, der har fungeret så mange gange i Danmark, også kan bruges i Canada. Med andre ord vil den studerende her orientere sig ud fra, hvad Schutz kalder „jeg-kan-altid-gøre-det-igen“-princippet (op.cit.15). Hermed menes den antagelse, at en praksis, der under bestemte omstændigheder affødte et særligt resultat, vil kunne afføde et tilsvarende resultat, hvis den gentages under lignende omstændigheder.

Schutz har som nævnt været en vigtig inspirationskilde for den amerikanske mikrosociologi, og blandt andet finder man i Peter Bergers og Thomas Luckmanns klassiske socialkonstruktivistiske værk *The Social Construction of Reality* (1967) adskillige referencer til hans arbejde. Ligeledes bærer Harold Garfinkels etnometodologiske projekt (Garfinkel 1967), der består i en redegørelse for de forforståelser og den taget-for-given-viden om sociale sammenhænges orden, som former vores hverdagsagtige færden, præg af en inspiration fra Schutz.



## Intersubjektivitet

Et centralt begreb hos både Husserl, Schutz og senere fænomenologiske tænkere er intersubjektivitet. Erfaringen af genstande anses i den fænomenologiske analyse som situeret og synspunktafhængig og dermed subjektiv, men samtidig gør Schutz meget ud af, at hverdagens livsverden er delt, og at vi, for alle praktiske formåls skyld, går ud fra, at andre forstår verden på samme måde, som vi selv gør det (Schutz 1953:8). Intersubjektivitet kan betyde forståelse for og af hinanden. Men begrebet kan også referere til opmærksomheden på eller fornemmelser for andre mennesker, der nok ser verden fra deres eget perspektiv, men som ved at agere nogenlunde, som vi selv gør det (for eksempel holde for rødt i trafikken), bidrager til vores forståelse af en delt verden (Duranti 2010:10). Som Thomas Csordas har påpeget, opfatter vi ikke andre mennesker, som vi opfatter ting, da opfattelsen af andre netop er karakteriseret af en med-positionering af subjekter (Csordas 2008:112). Skriver jeg på tavlen i en time, opfatter jeg tavlen som en ting og de studerende som med-subjekter, der ser skriften på tavlen fra en lidt anden vinkel end mig, men som (forhåbentlig) reagerer på det skrevne på en måde, der bekræfter, at vi lever i en fælles verden. Andre gange kan andres tilstedeværelse og fornemmelsen af en delt verden fremmanes, selv om vi er alene, hvis vi opfatter den fysiske verden omkring os som modificeret af andre. Og det gør vi vel at mærke det meste af tiden, for eksempel når vi kører på en cykel, andre har bygget (og sikkert med det formål, at nogen skulle cykle på den), på en cykelsti, andre har konstrueret (og sikkert med det formål, at nogen skulle cykle på den).

## Kroppens fænomenologi

Selv om blandt andet Clifford Geertz (1973a, 1973b) har trukket på Schutz i sine analyser af religion og af balineseres forståelser af tid og personer, havde fænomenologien i de første tre fjerdedele af det 20. århundrede en temmelig marginal status inden for antropologien. Dette kan nok undre, da meget af det, fænomenologer beskæftiger sig med – livsverden, typifikationer, videnshorisonter, selvfølgeligheder, måder at orientere sig i og forholde sig til verden på m.m. – har en vis affinitet med antropologiske forståelser af kultur, om end netop denne affinitet måske kan forklare, hvorfor det lige præcis var Geertz og ikke mere struktur- og systemorienterede antropologer, der fandt Schutz inspirerende. Det var først i 1980'erne og 1990'erne, at fænomenologien for alvor gjorde sit indtog i antropologien. Dette indtog fandt sted i forbindelse med repræsentationsdebatten (Clifford & Marcus 1986), hvor der i god fænomenologisk tradition blev sat spørgsmålstejn ved forholdet mellem vidende (antropologiske) subjekter og den

verden, man søger at vide noget om, et emne, jeg vil vende tilbage til lidt senere. Endvidere var der blandt antropologer i denne periode en stigende interesse for kroppen, hvilket blandt andet skyldtes en indflydelse fra tænkere som Pierre Bourdieu og Michel Foucault samt udviklinger inden for feministisk teori. Netop interessen for de måder, hvorpå kropslige erfaringer og færdigheder er formet af kultur og samfund, har inspireret og været inspireret af antropologers læsning af Maurice Merleau-Ponty, der nok er den af de filosofiske fænomenologiske stamfædre, som har sat det tydeligste præg på fænomenologiske drejninger i seneste årtiers antropologi.

Selv om tænkere som Husserl, Heidegger og Schutz ingenlunde var blinde over for kroppens rolle som den forankring, hvorfra vi orienterer os mod verden, eller som mulighedsbetingelse for intersubjektivitet og empati med andre mennesker, er det Merleau-Ponty, der mest eksplicit har plæderet for en anerkendelse af vores inkarnerede eksistens som udgangspunkt for erfaring af og væren-i-verden. Perception er ifølge Merleau-Ponty (1962) funderet i den på en gang erfarne og erfarende krop. Det er gennem kroppen, at vi får adgang til verden. Og samtidig udgør den verden, der opfattes og erfares gennem vores krop, et fundament for viden og repræsentationer.

Merleau-Pontys perceptionsfænomenologi udgør et radikalt brud med en kartesiansk subjekt-objekt-dualisme, der har gennemsyret vestlige forståelser af bevidsthed og krop. Rene Descartes' (1596-1650) filosofi bærer præg af en vis mistillid til sanserne og ikke mindst af en klar dualisme mellem immaterielt sind og en maskinagtig krop, der styres af sindet (Descartes 1970). I modsætning til denne lettere ophøjede og immaterielle forståelse af bevidstheden pointerer Merleau-Ponty, at vores eksistens først og fremmest er en kropslig positionering *i* verden eller en væren-i-verden. For Merleau-Ponty er kroppen ikke i første omgang et objekt blandt andre objekter, men derimod en del af det opfattende subjekt. Vi kan godt forholde os objektivt til vores krop eller dele af den (det gør vi for eksempel i forbindelse med smerte), men kroppen er først og fremmest vores tilstedeværelse i verden og vores mulighedsbetingelse for at engagere os i den. Med Merleau-Pontys egne ord:

Jeg forholder mig til verden som et ukomplet individ, objekter er positionerede i forhold til min krops positionering, og omvendt er min krop positioneret i forhold til objekters positionering. [...] Min krop er en bevægelse mod verden, og verden er min krops støttepunkt [...] Vi må forstå perspektiver og synspunkter som vores indsættelse i-verden-som-individ, og vi må forstå perception, ikke som konstitueringen af sande objekter, men som vores iboethed i ting (Merleau-Ponty 1962:350, min oversættelse).

Det komplette individ kunne være Gud eller Descartes' ophøjede fornuftssubjekt, der uhæmmet af en materiel forankring i verden kan hæve sig over den og i fugleperspektiv betragte den i sin helhed. Det skal her tilføjes, at vores væren-i-verden for Merleau-Ponty (ligesom for andre fænomenologer) ikke alene handler om vores fysiske placering i rum, der bevirker, at vi aldrig ser verden fra helt samme perspektiv som andre, men også om overleverede kulturelle betydninger og partikulære biografiske erfaringer, der former den måde, hvorpå verden fremtræder for os.

Ifølge Merleau-Ponty er bevidstheden først og fremmest en krop, der projicerer sig ind i verden, og vores kropslige engagement med verden er typisk relateret til intentioner (op.cit.137). Det kan for eksempel være en hånd, der griber om et dørhåndtag for at åbne døren, så man kan bevæge sig ud af eller ind i et rum. I denne situation er det kropslige engagement i den materielle verden ikke styret af rationelle mentale overvejelser, for eksempel om, hvordan dørhåndtag er konstrueret og fungerer. Vores bevidsthed om dørhåndtag er, overvejende, en praktisk, kropslig jeg-kan- og ikke en tematiserende jeg-ved-bevidsthed (ibid.). Og selv om der i situationen, hvor en dør skal åbnes, går signaler fra hjernen til hånden, er hånden ikke et objekt på samme måde, som håndtaget og døren er det, men en del af den kropslige subjektivitet, der engagerer sig i verden.

En interessant videretænkning af Merleau-Pontys krops- og perceptionsfænomenologi finder man hos filosofen Drew Leder, der i bogen *The Absent Body* (1990) redegør for visse aspekter ved den kropslige eksistens, der kan have inspireret en kartesiansk tankegang. Ifølge Leder (op.cit.12) er en mulig forklaring på, at kroppen til dels har været negligeret i vestlig filosofi, netop, at kropslige funktioner har det med at træde i baggrunden og blive glemte, når vi projicerer os ind i verden. Når jeg sidder og skriver på min computer, tænker jeg som regel ikke på mine fødder, men fokuserer derimod på skærmen. Fødderne er i denne situation en del af min tilstand, men ikke en genstand for min opmærksomhed (det kan de så blive, hvis de for eksempel begynder at klø). Leder påpeger endvidere, at kroppen er fraværende i mere end en forstand. Når kroppen forsvinder fra vores eksplicitte opmærksomhed, er det netop, fordi den ikke er en genstand, vi orienterer os mod, men derimod den forankring eller det *her*, *hvorfra* vi er i forhold til verdens *der* (op.cit.20-27). Kroppen kan, som Merleau-Ponty (1962: 115) lettere poetisk har formuleret det, således sammenlignes med det mørke i teatret, der er nødvendigt, for at scenen kan lyses op. Leder beskriver også vores kropslige eksistens som ekstatisk (Leder 1990:21), ikke i seksuel eller emotionel forstand, men mere i ordets oprindelige latinske betydning (*eks*: ud og *stasis*: stå), for så vidt som kroppen en stor del af tiden er udadvendt og har fokus væk fra sig selv.

Det præobjektive kropslige engagement i verden er for Merleau-Ponty ikke et møde mellem en biologisk krop og verdens materialitet. Snarere er vores bevægelser i verden præget af *praktognosia* (Merleau-Ponty 1962:140), en praktisk, prækonceptuel kropslig viden om og forståelse for verdens indretning, der udgør basen for andre relationer mellem subjekter og verden. Den krop, der projicerer sig ind i verden, er en oplært krop, og det er ikke mindst via socialt konstruerede vaner og færdigheder, at vi inkorporerer verden og dens rum i vores praktiske gøremål. Vores praktiske vaneagtige „jeg-kan“-bevidsthed om for eksempel brugen af tastaturer, bilpedaler, cykler, kniv og gaffel, værktøj osv. er med andre ord en kulturel, tillært bevidsthed.

Tilegnelsen af vaner og praktiske færdigheder handler for Merleau-Ponty i høj grad om omgang med fysiske objekter, der undertiden og efter en vellykket inkorporeringsproces kan komme til at fungere som en slags forlængelse af vores krop. Merleau-Ponty nævner selv blindestokken som eksempel (Merleau-Ponty 1962:141, 153). Denne er for den blinde ikke et objekt – det kan den blive, hvis han taber den og må famle rundt på jorden for at finde den – men en forlængelse af hans kropslige subjektivitet og engagement med verden. På samme måde er en tennisketsjer for en tennisspiller i kamp ikke en genstand, men en slags forlænget arm eller en forlængelse af hans kropslige tilstand, der møder bolden.

### Kroppen i samfundet, samfundet i kroppen

Som nævnt i Inge Kryger Pedersens bidrag til dette nummer af *Tidsskriftet Antropologi* havde Merleau-Ponty en ambition om at forbinde sansningernes og perceptionens realitet med kulturelle og historiske analyser, et projekt, der dog ikke blev fuldført inden hans død. Men ved at fremhæve, hvordan kultur og samfund indlejres i vores kroppe i form af færdigheder, vaner og praktisk viden, fik han i det mindste givet bolden op til dialog og mulig syntese med historiske, antropologiske og sociologiske analyser. Blandt andet kan et fokus på kropslig socialisering meget vel kombineres med konstruktivistiske analyser af kropspolitik og af historisk skiftende ideologiske konstruktioner af kroppe som for eksempel syge, kønnede, seksualiserede, kriminelle, føjelige osv. Og overordnet kan fænomenologiske indsigter og perspektiver bidrage til studier af, hvorledes kulturelt kompetente kroppe konstitueres via specifikke læringsprocesser i specifikke samfund (se Jackson 1989; Stoller 1995). For eksempel har Thomas Csordas i sin forskning om nordamerikanske katolske karismatikere med direkte inspiration fra Merleau-Ponty påvist, hvordan religiøse kroppe med særlige dispositioner for at fornemme det helliges tilstedeværelse kan kultiveres via rituel træning inden for religiøse institutioner (Csordas 1997).

En del af Bourdieus arbejde og ikke mindst hans videreudvikling af habitusbegrebet (som han overtog fra Marcel Mauss) kan ses et forsøg på at integrere fænomenologiske indsigter omkring kropslige dispositioner, vaner og færdigheder med mere strukturelle og objektivistiske analyseniveauer. Dette skinner blandt andet igennem i hans forståelser af kulturel kapital og af smagspræferencer og forbrug (Bourdieu 1986, 1989). Kulturel kapital findes ifølge Bourdieu i objektiverede former (for eksempel kunstværker), i institutionaliserede og formaliserede former (såsom uddannelsescertifikater) og endelig i mere uformelle former. Den uformelle kulturelle kapital kan bestå af viden, for eksempel om politik og kunst, der gør, at man naturligt kan falde ind i samtalen, når man er til fint middagsselskab, men også af tillærte kropsliggjorte færdigheder (Bourdieu 1986:48-51). Det kan være en kvindes evne til ikke bare at købe og stikke fødderne i et par fine, dyre og meget højhælede sko (objektiveret kulturel kapital), men til rent faktisk at gå med dem på en „naturlig“, uforceret og elegant måde. Når Bourdieu samtidig insisterer på et mere strukturelt analyseniveau, er det, fordi kulturel kapital er ulige fordelt, og at denne fordeling (i hvert fald når der er tale om objektiveret og institutionaliseret kulturel kapital) kan måles og læses ud af statistikker. Med andre ord prøver Bourdieu at placere individuelle dispositioner, smagspræferencer og færdigheder inden for en større strukturel kontekst af differentiering.<sup>1</sup>

Fænomenologiske analyser af, hvorledes mennesker forholdsvis ureflekteret og via indlejrede fornemmelser og praktisk kropslig viden orienterer sig i fysiske rum, kan også med fordel kombineres med analyser af, hvorledes kultur og magtforhold er inkarneret i tingenes og fysiske rums orden. Bourdieus velkendte analyse af et kabylerhjem i Algeriet, der i hele sin indretning er ladet med kønssymbolik (Bourdieu 1990:271-84), er et stærkt eksempel på, hvordan materiel organisering fastholder kulturelle forhold, hvorfor det hverdagslige og ikke-tematiserende engagement med verdens materialitet er med til at reproducere kønsforskelle. I et indledende kapitel til en antologi om fænomenologi inkluderer den danske sociolog Bjørn Schiermer en lidt overraskende, men meget sigende reference til Theodor W. Adornos analyse af vestligt teater (Schiermer 2013a:23-25; Adorno 1963:97-102). Adorno viser her, hvorledes borgerlige idealer om lighed (alle sæder ser ens ud), fri konkurrence (man ser scenen bedre på de dyre pladser end de billige, så den borgerlige frihed er blot en frihed til at deltage i konkurrencen om de bedste pladser) og privatsfæren (pladser er adskilt af armlæn) gennemsyrrer den måde, teatret er indrettet på. Adorno (og Schiermer) fremhæver endvidere de mørke loger i siden af teatret, hvor adelen placeres, i modsætning til borgerskabets placering i centrum, som en manifestation af ændrede magtforhold i 1930'ernes Tyskland. Og endelig nævnes den passiviserende distance mellem skuespillere og publikum (hvilket står i kontrast til førmoderne teater, hvor publikum ofte var mere

involveret i fremførelser) som et forsøg på at indhegne kunstens utopiske krav til et bedre liv og således adskille dem fra den virkelige verden. Schiermers pointe med at inddrage dette eksempel er at illustrere, hvordan vi, når vi går til tingene selv, kan se samfundshelheder fremtræde i dem. Selv den mest hverdagslige og implicite forståelse af fænomener er med andre ord fuld af vold, samfund og historie (Schiermer 2013a:25).

## Fænomenologiske perspektiver i antropologisk forskning

Den relativt sene antropologiske „opdagelse“ af fænomenologien har åbnet for nye perspektiver på mange af de temaer,<sup>2</sup> som antropologer længe har beskæftiget sig med. Listen over sådanne temaer er lang, men jeg vil i det følgende pege på udvalgte, væsentlige antropologiske forskningsområder, hvor indsigter fra fænomenologien har bidraget til nytænkning, nærmere betegnet sygdom, køn, menneskets forhold til natur og globalisering. De følgende sider er meget langt fra at være nogen fyldestgørende gennemgang af fænomenologiens bidrag til antropologisk forskning. Jeg trøster mig dog med, at de er fint suppleret af tidsskriftets øvrige artikler, der blandt andet illustrerer, hvordan fænomenologiske perspektiver med fordel kan anvendes i studier af forskellige temaer såsom subjektivitet og bekymring, alternativ behandling, dans og bevægelsesekspertise, lugtopplevelser og museumsbesøg samt religiøs, rituel praksis.

Når medicinske antropologer og sociologer i vidt omfang har søgt inspiration i fænomenologien, kan det blandt andet skyldes, at sygdom, som Schiermer udtrykker det, er en velkendt fænomenologisk *trouble maker* (Schiermer 2013a: 35). Sygdom rokker ved vores umiddelbare og selvfølgelig kropslige engagement i verden. Antropologer har længe forsket i den betydning, sygdomme tilskrives (for eksempel kan en syg krop i visse tilfælde ses som et symptom på et sygt samfund), og i den forbindelse fokuseret på fortolkninger af forskellige sygdomsårsager, det være sig brudte sociale relationer, forbandelser, moralsk forfald og hekseri (Ingstad 1990; Mogensen 1997). Hvad fænomenologien kan bidrage med her, er et fokus på den levede erfaring af den syge krop. Drew Leder beskriver, hvordan kroppen ophører med at være fraværende, når man oplever smerte (Leder 1990: 69-76). Livets behagelige sanseoplevelser, god mad og drikke, sex, lytning til god musik m.m., finder sted i det uadventede (ekstatiske) møde *med* verden og kan nydes i deres umiddelbarhed og uden reflektivt fokus på kroppen (det føles behageligt at smage på god mad, men man reflekterer ikke over sin tunge, mens man gør det). Smerte har modsat behagelige sanseoplevelser en mere indadvendt karakter og resulterer i, at kroppen i stigende grad bliver noget, man orienterer sig mod og ikke fra. Og samtidig bevirker forskellige fysiske skavanker, at vores

praktiske „jag-kan“-bevidsthed udfordres. Er min højre arm i gips, kan min krop ikke længere møde computerens tastatur, bilrattet, gearstangen og andre genstande på samme selvfølgelige måde som før. Hvis jeg skal bruge venstre hånd til at ramme de taster på tastaturet, jeg normalt rammer med fingrene på højre hånd, bliver jeg nødt til at se ned og forholde mig visuelt og reflekteret til tasternes placering, fordi min venstre hånds fingre ikke besidder den praktiske viden om, hvor bogstaver som k, l, æ og ø er placeret. Den slags tilstande kan ligesom aldring, graviditet og andre både midlertidige og varige transformationer af vores kropslige potentialer føre til, at kroppen erfares som fremmed, en erfaring, der så kan tematiseres og begrebsliggøres på kulturspecifikke måder.

Spændingsforholdet mellem kroppens tilstande som henholdsvis subjekt og objekt er blandt andet behandlet af Jean Jackson i et studie af nordamerikanske patienter med kronisk smerte (Jackson 1994). Jackson beskriver her, hvordan patienter på den ene side objektiverer smerten ved at tale om den. Dermed får de smerten på afstand, idet den præsenteres som en fremmed agent, der ikke hører hjemme i kroppen. Men samtidig er smerten også en vedvarende tilstand, patienterne befinder sig i, ligesom man befinder sig i rum, og som de derfor må forsøge at leve *med* og ikke bare forholde sig til. Dertil kommer ifølge Jackson, at smerte er en præobjektiv, præsproglig og på mange måder ubestemmelig og ufuldbyrdet erfaring, der ikke for alvor kan indfanges af det objektiverende hverdagsprog, hvor den ofte forsøges beskrevet via metaforer. Smerten modsætter sig med andre ord sprogets forsøg på objektivering og distance fra erfaring, hvorfor Jackson også fremhæver væsentligheden af ikke-verbale, empatiske forståelser af smerter patienter imellem (op.cit.221). Hun konkluderer, at patienter længes efter en passende og hverdagsagtig forklaring i et sprog, der lover abstraktion, kontrol over og distance fra smerten, men at det ikke for alvor lykkes, da den sproglige repræsentation af smerte netop ikke er sammenfaldende med selve erfaringen (op.cit.222).

Køn er et andet tema, der med fordel kan belyses fænomenologisk. I akademiske og folkelige debatter om, hvorvidt kønsforskelle er naturgivne eller konstruerede, vil de fleste fænomenologer nok hælde mod sidstnævnte position. Hvad fænomenologien kan bidrage med her, er en forståelse af køn som en særlig form for kropsliggjort praksis. Socialt konstruerede kønsforskelle er ikke bare et spørgsmål om ideologier, der definerer kvinders og mænds roller i samfundet, eller om praktiske arbejdsdelinger og regler for, hvordan man for eksempel bør klæde sig eller klippe sit hår. Kønsforskelle er også ureflekterede, men tillærte måder at gå, sidde, stå og orientere sig i rum på. Eksisterende forskning har vist, hvordan en victoriansk kvindelig middelklasseidentitet i det 19. århundrede blev kultiveret via kropslig træning i eksempelvis særlige fysiske holdninger, placering

af albuer og brug af korset (Beajout 2008). Kropsliggørelsen af kønsidentiteter er også blændende illustreret i Bourdieus studier af det stærkt kønsopdelte kabylersamfund i Algeriet. Bourdieu beskriver her, hvorledes mænd, hvis domæne er det offentlige rum, hvor de søger ære i mødet med andre mænd, går med en rank og knejsende jeg-møder-verden-holdning, mens kvinder, hvis domæne er den private sfære, bevæger sig i det offentlige rum med en sammenfoldet og indadvendt kropsholdning (Bourdieu 1977:94).

Jeg har selv i 1996 lavet observationer af tv-vaner i chilenske arbejderklassefamilier med traditionelle kønsrollemønstre. Her arbejdede mændene ude af huset, hvorfor hjemmet især var et sted, hvor de slappede af. Kvinderne var hjemmegående og passede børn og hus, samtidig med at de var involveret i indkomstgenererende aktiviteter såsom syning og reparation af tøj, der lå i naturlig forlængelse af deres huslige arbejde. For kvinder var grænsen mellem arbejde og fritid således noget mudret, idet de næsten altid var hjemme (og havde fri, modsat mændene, der var på arbejde), men samtidig altid var travlt beskæftigede. For mænd var det at se tv en eksklusiv aktivitet. Når de så nyheder, placerede de sig typisk i en sådan position, at de kun kunne se fjernsynet og et vindue, der vendte mod gaden, mens de ikke havde overblik over resten af stuen. Hjemmegående kvinder havde fjernsynet kørende som baggrundsstøj i løbet af dagen. Hvis de endelig satte sig ned for at se tv, placerede de sig i en position, hvor de samtidig havde overblik over resten af stuen. Og hvor mændene oftest sank helt ned i sofaen, når de så tv, ville kvinderne som regel sidde foroverbøjet på kanten af en stol, således at de på et splitsekund kunne springe op, hvis en huslig situation såsom et grædende barn krævede deres opmærksomhed.

Endvidere kan fænomenologien bidrage til en forståelse af, hvordan særlige samfundsformationer og kulturelle udviklinger præger mænds og kvinders forhold til egen krop. Hvad betyder det for eksempel for vores erfaring af kroppen, at vi lever i en visuel kultur, hvor den stigende opmærksomhed på at blive set uundgåeligt afføder en opmærksomhed på, hvordan man ser ud, og hvor den trimmede krop associeres med selvkontrol og tjek på tilværelsen? Fitnesskultur, fedtsugning, brystimplantationer og andre forsøg på æstetisk modifikation af kroppen kan måske ses som udtryk for, at kroppen i stigende grad er en del af et identitetsprojekt og dermed noget, vi, selv når vi ikke er syge, problematiserer og forholder os reflekteret *til*, og ikke bare det forankringspunkt, *hvorfra* vi orienterer os mod verden.

Et tredje antropologisk forskningsfelt, hvor fænomenologiske drejninger kan observeres, er menneskets forhold til naturen. Hvor tidligere forskning blandt andet har fokuseret på taksonomisk og syntagmatisk klassifikation af naturen (Lévi-Strauss 1966; Descola 1996) eller har anlagt et systemperspektiv på, hvorledes



balancer mellem mennesker og natur opretholdes via kulturel (religiøs) praksis (Rappaport 1967), eller på, hvordan grupperes politiske organisation er præget af naturforhold samt af magtforhold grupper imellem (Barth 1956; Chagnon 1968), er der i nyere forskning et stigende fokus på, hvorledes mennesker umiddelbart erfarer og orienterer sig i naturen. I denne sammenhæng har den britiske antropolog Tim Ingold været en særlig vigtig skikkelse. Ingold er blandt andet kendt for sit opgør med repræsentationalistiske forståelser af menneskers forhold til naturen. Ifølge sådanne forståelser forholder mennesker sig først og fremmest til naturen ved hjælp af de kulturelle kategorier og begreber, der stammer fra det sociale liv og social organisation. Det kan for eksempel være, at man metaforisk betegner skoven som en mor, fordi den ligesom en mor tilbyder en form beskyttelse og livgivende energi. Eller det kan være, at man, inspireret af et samfunds inddeling i klaner og subklaner, taksonomisk inddeler naturen i over- og underkategorier (plante, træ, nåletræ). Ingold indvender her, at mennesker ikke behøver at indfange naturen i begreber og kulturelle modeller, før de kan handle i den (Ingold 2001:42-45). Han påpeger, at repræsentationer ikke går forud for praksis i en relation mellem en mor og et barn. Forældreskab er ikke en konstruktion, der projiceres på fysiske omsorgshandlinger. Tværtimod er det via den slags handlinger, at forældreskab konstitueres. Men ifølge Ingold synes tingene i meget antropologisk litteratur at være vendt på hovedet, når det drejer sig om menneskets forhold til natur. Her lader det med andre ord til, at repræsentationen altid må komme først (op.cit.45). I god fænomenologisk stil argumenterer Ingold imidlertid for, at det (ikke ulig en mor-barn-relation) først og fremmest er via et praktisk, perceptuelt og ikke-begrebsligt engagement med den materielle verdens bestanddele, at menneskets forhold til og familiaritet med naturen skabes (op.cit.42, 60).

I en dansk sammenhæng kan Frida Hastrups studier af et sydindisk fiskersamfund, der blev ramt af tsunamien i 2004, fremhæves som et eksempel på fænomenologisk (Ingold-inspireret) klimaforskning. Hastrup (2008) trækker på en række teoretiske begrebspar, der peger tilbage på det i fænomenologien centrale skel mellem før-refleksive og objektiverende, reflekterende erfaringsmåder. Eksempelvis skelner hun (op.cit.140) mellem naturen som et eksternt og objektivt fænomen (også kaldet klima eller natur), man kan forholde sig strategisk til, og naturen som det rum, i hvilket hverdagens praksis er forankret (også kaldet miljø). Hastrup (op.cit.140-41) inddrager endvidere Ingolds (fra Heidegger) velkendte skel mellem at bygge og dvæle. Kendetegnende for et „byggeperspektiv“ er, at verden konstrueres ud fra modeller (for eksempel arkitektoniske planer, miljøplanlægningsprogrammer), inden den bebos, mens „at dvæle“ refererer til det praktiske engagement med omgivelserne og indlejrede bevægelser i verden, hvorfra betydning opstår (se Ingold 2000:179). Endelig skelner Hastrup, ligeledes

med inspiration fra Ingold, mellem kartografi, et videnskabeligt reflekteret og kortlæggende perspektiv på naturen, og „*know as they go*“, der blandt andet refererer til sejlads, der finder sted uden kompas, og som i stedet styres af praktisk, inkorporeret viden og fornemmelser for stjerner, vind og bølger (Hastrup 2008: 142-43; Ingold 2000:229-30). Hastrup belyser, hvordan naturen med tsunamien fik karakter af en udefrakommende ekstern fjende. Men hun beskriver samtidig, hvorledes fiskerne modsatte sig sikkerhedsforanstaltninger, der netop kom til vedvarende at konstruere (bygge) havet som et farligt objekt, inden man drog ud i det, og i stedet forsøgte at genoprette et normalt, hverdagsligt forhold til naturen som noget, de kunne dvæle i.

Selv om det fænomenologiske fokus på perception og kropslig praksis primært lægger op til etnografiske studier af afgrænsede felter, har fænomenologiske indsigter også bidraget til nye perspektiver på globalisering. I antropologiske og sociologiske globaliseringsstudier har man i stigende grad bevæget sig væk fra en forståelse af globalisering som politisk og økonomisk samspil mellem nationale enheder, en tankegang, der kendetegner den klassiske *world system*-teori (Wallerstein 2004), eller som sammenstød mellem afgrænsede kulturelle enheder. I stedet har antropologer forsøgt at anskue verden som et stort åbent rum, hvor diverse heterogene kulturelle, sociale og økonomiske strømninger flyder over landegrænser. En sådan anskuelse er kendetegnende for Ulf Hannerz' definition af et globalt *ecumene*, forstået som en stor global region af kulturel udveksling (Hannerz 1992), for Arjun Appadurais (1990) velkendte brug af landskabsmetaforer (etnoskab, ideskab osv.) til at begrebsliggøre globale flow og ikke mindst for Ingolds eksplicite forslag om, at vi forestiller os verden som et kontinuerligt og ubundet landskab (Ingold 1993:226). Et landskab er karakteriseret ved ikke at have klare grænser, men det ser forskelligt ud, afhængigt af hvor man befinder sig i det. Personer, der står tæt på en selv, vil typisk have et udsyn og en horisont, der alt andet lige overlapper mere med ens eget end med personer, der befinder sig længere væk. Endelig er et landskab kendetegnet ved, at man kan bevæge sig rundt i det og derfor ændre sit perspektiv. Hvordan og hvor intenst en given global kulturel strømning som eksempelvis amerikansk populærkultur fremtræder for personer i det globale landskab afhænger af, hvor de befinder sig i det (eksponeringen for amerikansk populærkultur er typisk stærkere i metropoler end i landsbyer), samt af den overleverede, men foranderlige videnshorisont, på baggrund af hvilken de orienterer sig mod fænomener. Forståelsen af verden som et ubundet landskab uden klare grænser, men med forskellige synspunkter med forskellige og mere eller mindre overlappende udsyn udgør først og fremmest et vigtigt alternativ til kulturrelativistiske opfattelser af verden som bestående af klart afgrænsede og internt homogene kulturelle enheder. En sådan forståelse

udelukker dog på ingen måde, at der i empiriske studier tages højde for, hvorledes politiske grænser, økonomiske barrierer og andre former for social afgrænsning og eksklusion sætter deres præg på menneskers levede erfaring.

### Fænomenologi, epistemologi og antropologisk skrivning

Ud over at bibringe vigtige teoretiske og metodologiske vinkler til empirisk forskning og analyse af en lang række temaer har fænomenologien også udgjort en grundpille i nyere tids erkendelsesteoretiske debatter. Eksempelvis har Kirsten Hastrup (2004:16-17) beskrevet fænomenologi som et samlende videnskabsteoretisk overbegreb for den postmodernistiske vending. Dels på grund af interessen for det partikulære og ikke gentagelige og dels på grund af fænomenologiens kritiske stillingtagen til forholdet mellem et vidende subjekt og den verden, der søges viden om. Fænomenologiske grundindsigter om perspektivisme og situeret erfaring har haft en stor betydning for nogle af de teoriehistoriske udviklinger, der undertiden associeres med postmodernisme, såsom opgøret med positivismen, den litterære vending og repræsentationsdebatten, der især prægede antropologien i 1980'erne.

Repræsentationsdebatten og den selvrefleksive drejning i antropologisk litteratur kan ikke mindst ses som et opgør med en forståelse af antropologen som en alvidende forfatter, der kan kortlægge og udsige endegyldige sandheder om andre kulturer. For eksempel har James Clifford (1988) plæderet for et opgør med en visuel trend inden for antropologien. I moderne, postoplysningssanserhierarkier er synssansen typisk placeret øverst, fordi den associeres med en reflekterende og objektiverende distance. I forbindelse med og i kølvandet på repræsentationsdebatten har flere fænomenologiske antropologer bidraget til opgøret med en visuel trend ved at fremhæve, hvordan feltarbejde i vidt omfang kan og bør finde sted via emotionel, flersanselig og andre former for indlevelse og via deltagelse i både rituelle og hverdagslige kropslige praksisser. Herigennem vil antropologen kunne opnå grundlæggende, præsproglige fornemmelser for forskellige aspekter af menneskers sociale og følelsesmæssige liv og af deres omgang med verdens materialitet (se for eksempel Rosaldo 1984; Jackson 1989, 1995; Ingold 1993; Knibbe & Versteeg 2008). Når Clifford (1988:31) skriver om en visuel trend, hvor det især er observationen, der er i højsædet, refererer han dog ikke primært til den måde, hvorpå etnografiske data indsamles. Idealet om indlevelse er ganske vist styrket i de seneste årtier, men klassiske antropologiske feltarbejder er (så vidt jeg ved) aldrig foregået ved, at etnografen kravlede op i et træ, hvorfra han eller hun i fugleperspektiv kunne observere og kortlægge et samfund og dets kultur. Feltarbejdet har altid taget form af et intersubjektivt *on*

*the ground*-engagement med andre mennesker. Ikke desto mindre kan det i den antropologiske skriftlige fremstilling nemt komme til at virke, *som om* etnografen har observeret et samfund fra en trætop.<sup>3</sup>

En af drivkræfterne bag repræsentationsdebatten var et ønske om at lade de intersubjektive processer, hvorigennem antropologisk viden er produceret, skinne igennem i skriftlige fremstillinger. Dette manifesteres blandt andet i personlige, selv-reflekterende og selvbiografiske fremstillinger (Rabinow 1977) og ikke mindst i et større fokus på etnografen som et situeret snarere end et ophøjet og alvidende subjekt. Etnografens placering i felten er en væren-i-verden, og første-personsperspektivet betyder, at man kun kan producere delvise sandheder (Clifford 1986). Etnografens væren-i-verden handler ikke bare om fysisk placering, men tillige om politiske magtforhold og om biografiske forhold såsom køn, alder og forskellige livserfaringer, der kan være afgørende for, hvorledes den studerede verden fremtræder, og for hvilken type af viden og data man får adgang til. Et klassisk eksempel på en antropologisk tekst, hvor enhver ambition om fugleperspektiv er tilsidesat, og hvor der i stedet tages udgangspunkt i en personlig og biografisk specifik væren-i-verden, er Renato Rosaldos skildring af, hvorledes hans egen oplevelse af sorg over at have mistet sin kone gav ham en bedre forståelse af den vrede og sorg, der ifølge hans ilongotinformeranter på Filippinerne drev dem til skære fjenders hoveder af. Snarere end at studere de offentlige symboler og rituelle praksisser, ved hjælp af hvilke sorg og vrede kommunikerer og gøres betydningsfuld, plæderer Rosaldo her for at bruge selve den emotionelle erfaring af sorg som udgangspunkt for at opnå mellemmenneskelig og interkulturel forståelse (Rosaldo 1984).

## Artiklerne

Spørgsmål om adgang til andre menneskers subjektive verden tages også op i Anne Line Dalsgårds artikel om fattige brasilianske kvinders bevæggrunde for at lade sig sterilisere. Tidligt i artiklen præsenteres læseren for en skønlitterær tekst, nærmere betegnet en novelle om en kvindelig informant. I denne novelle, der er sammenskrevet på baggrund af mange interviews og samtaler fra Dalsgårds feltarbejde, beskrives informanten så at sige indefra, som om Dalsgård vidste, hvad hun tænkte og følte. Den skønlitterære tekst fungerer i artiklen som et eksperiment i en antropologisk analyse, hvor forsøget på at skrive den andens subjektive verden frem gør det gæsteri eksplicit, som antropologen nødvendigvis må udføre i de fleste typer feltarbejde for at skabe mening i sine observationer og fornemmelser af den anden. Dalsgård imødekommer på sin vis en gængs kritik af den fænomenologiske antropologi og mere generelt af etnografisk forskning,

der afsøger indfødte synspunkter, for at antage, at man kan vide, hvad andre tænker og føler ved at sætte sig i deres sted. Men samtidig argumenterer hun for, at kvalificeret gæteri trods alt er bedre end at undlade at strække sig ud mod det fremmede. Endvidere demonstrerer artiklen, hvordan fænomenologien også tilbyder en metode, den fænomenologiske reduktion, til at objektivere og udfordre den naive indstilling.

Som antydet har fænomenologiske forskere bidraget til et opgør med synssansens privilegerede position i moderne sansehierarkier. I den forbindelse ser man også i antropologisk såvel som i kultursociologisk forskning et stigende fokus på andre former for sanselighed. Med afsæt i undersøgelser af alternativ behandling i Danmark præsenterer Inge Kryger Pedersen i sit bidrag til temanummeret en trefoldig analyse af fænomenet lytning. Artiklen fokuserer dels på behandleres lytning til deres klienter og herunder på sidstnævntes oplevelser af at blive lyttet til, hvilket ifølge Pedersen udgør en væsentlig del af forklaringen på den alternative behandlings voksende popularitet. Endvidere beskrives det, hvordan klienter i forbindelse med behandlingsprocesser lærer at „lytte“ eller udvikler en særlig form for opmærksomhed på deres egen krop. Og sidst, men ikke mindst beskriver Pedersen, på baggrund af en gengivelse af en bestemt feltarbejdsepisode, der affødte nye former for opmærksomhed på forskellige former for kommunikation, sin egen bevægelse ind i felten som en form for lytning.

I den efterfølgende artikel af Anette Stenslund er det lugt (eller duft), der er i fokus. Med afsæt i beskrivelser af en særlig duftudstilling, den første af sin slags nogensinde, på Museum of Art and Design i New York, viser artiklen, hvorledes en fænomenologisk, Heidegger-inspireret analyse af lugtens væren (som en væren-i-verden uadskillelig fra sin omverden) både tjener som supplement til objektivierende definitioner af lugt og samtidig udgør et frugtbart bidrag til eksisterende antropologisk lugtforskning, hvor fokus primært har ligget på lugtens betydning og budskaber. Lugte kan have mere eller mindre objektive, for eksempel kemiske, karakteristika og kan endvidere inden for kulturelle systemer tilskrives „rigtige“ eller „sande“ betydninger. Men samtidig understreger Stenslund, med hjælp fra blandt andet Heidegger, at lugt først og fremmest er *noget for nogen*, hvilket vil sige, at lugt primært opleves i et eksistentielt nærvær.

Som det er fremgået af denne introduktionsartikel, opereres der i meget fænomenologisk forskning med et skel mellem den reflekterede og den mere umiddelbare, før-refleksive og praktisk bevidste erfaring af kroppen. I sin artikel om dans og bevægelsesekspertise nuancerer Susanne Ravn imidlertid billedet af to grundlæggende former for kropslig selvbevidsthed, idet hun belyser, hvordan professionelle dansere også arbejder med en tredje dimension, nemlig en særlig kropslig fornemmelse af eller opmærksomhed på kroppen, der ikke er helt „tavs“, men derimod er perifert til stede for bevidstheden. Artiklen indeholder endvidere

en tankevækkende analyse af pardans, nærmere betegnet sportsdans og tango. I stedet for blot at anskue pardans som et spørgsmål om at få to singulariserede subjekters bevægelser til at passe sammen, plæderer Ravn her for, at det analytiske fokus først og fremmest rettes mod selve interaktionen eller mod de bevægelsesfællesheder, der for danserne kommer til at udgøre en betingelse og et udgangspunkt for deres sansning af bevægelser.

Fokus i min egen artikel ligger på rituelle drejninger i antropologisk ritualteori. Jeg trækker både på andre forskeres arbejde og på mine egne studier af pinsekristen rituel praksis i Chile og Tanzania, idet jeg argumenterer for, at kropsfænomenologiens blik for forskellige erfaringsmåder og ikke mindst for den inkarnerede væren-i-verden kan nuancere klassiske forståelser af religiøsitet som relateret til propositionel tro (for eksempel tro på, at Gud eksisterer) og til særlige symbolsystemer og fortolkningsskemaer. Artiklen demonstrerer, hvordan det fænomenologiske studie af rituel praksis i mange tilfælde kan belyse den rituelle produktion af religiøse subjekter, der i tilgift til tro, teologisk viden og religiøse fortolkningsskemaer besidder en rituel praktisk viden i form af kropslige færdigheder, dispositioner og intuitive fornemmelser for det hellige. I forlængelse heraf peges der på konkrete tilfælde, hvor rituel kropslig praksis kan betragtes som konstituerende for religiøst liv snarere end som sekundær adfærd, der repræsenterer eller er afledt af religiøse ideer og trossystemer.

Tilsammen giver artiklerne et mangesidet indblik i fænomenologiens bidrag til antropologisk og kultursociologisk forskning. På forskellig vis demonstrerer temanummerets forfattere, hvordan fænomenologiske indsigter åbner for nye perspektiver på den etnografiske produktion af viden om andre menneskers levede verden og for særlige analytiske greb på empirisk data. Tilbage står blot fra redaktionens side at ønske god læsning.<sup>4</sup>

## Noter

1. Selv om der i Bourdieus forståelser af kropslige færdigheder og dispositioner synes at være en klar inspiration fra fænomenologien, kan han dårligt betegnes som rendyrket fænomenolog. Han har ikke bidraget til diskussioner om fænomenologiske metoder i antropologisk feltarbejde, og han fokuserer i sit arbejde ikke eksplicit på levet erfaring eller på fænomeneres fremtræden for den menneskelige bevidsthed. Endelig mangler der hos Bourdieu et fokus på de intersubjektive processer, hvorigennem mennesker bliver opmærksomme på og drages ind i fælles erfarings- og videnshorisonter. De relativt ensartede dispositioner, smagspræferencer og forventninger til livet, som medlemmer af givne samfund eller klasser har, skyldes ifølge Bourdieu (1977) en homogenisering af habitus, der følger ensartede livsomstændigheder.
2. Antropologien fik øje for fænomenologien på nogenlunde samme tidspunkt, som andre discipliner gjorde det. Inden for arkitekturteori er der rettet kritik mod funktionalistisk arkitektur for ikke at tage højde for livet, som det leves (Schiermer 2013b:66), og inden for medievidenskaben

og museologien er fænomenologisk inspirerede forskere begyndt at skrive om „embodied spectatorship“ og har argumenteret for, at andre sanser end synssansen kan være involveret i oplevelsen af billeder, tv, film og museumsgenstande (Griffiths 2013).

3. Clifford (1988:40) nævner selv Geertz' berømte tekst om den balinesiske hanekamp (Geertz 1973c) som et eksempel på en sådan fremstilling. Teksten starter ganske vist som en meget personlig beretning om Geertz' kvaler med at komme ind på livet af sine informanter. Men efter beskrivelsen af en bestemt episode, der førte til, at Geertz blev accepteret og vandt folks tillid, forsvinder han ud af sin egen tekst, og det virker herefter, som om han læser balinesernes kultur hen over deres skuldre.
4. Tak til Anette Stenslund for konstruktive kommentarer til en tidligere version af denne introduktionsartikel.

Søgeord: fænomenologi, antropologi, sociologi, krop, sbevidsthed, erfaring, perception, epistemologi

## Litteratur

Adorno, Theodor

1963 Naturgeschichte des Theaters. I: Musikalische Schriften II. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Appadurai, Arjun

1990 Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. In: M. Featherstone (ed): Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity. Pp. 295-310. London: Sage Publications.

Barth, Fredrik

1956 Ecologic Relationships of Ethnic Groups in Swat, North Pakistan. *American Anthropologist* 58(6):1079-89.

Beaujot, Ariel

2008 The Material Culture of Women's Accessories: Middle-class Performance, Race and Feminine Display, 1830-1920. Ph.d.-afhandling, University of Toronto.

Berger, Peter L. & Thomas Luckmann

1967 The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge. New York: Doubleday.

Bloch, Maurice

1998 How We Think They Think. Colorado: Westview Press.

Bourdieu, Pierre

1977 Outline of a Theory of Practice. Cambridge: Cambridge University Press.

1989 Social Space and Symbolic Power. *Sociological Theory* 7(1):14-25.

1990 The Logic of Practice. Cambridge: Polity Press.

Chagnon, Napoleon

1968 Yanomamö: The Fierce People. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Clifford, James

1986 Introduction: Partial Truths. In: J. Clifford & G.E. Marcus (ed.): Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. Pp. 1-27. Berkeley: University of California Press.

- 1988            The Predicament of Culture. Twentieth-century Ethnography, Literature, and Art. Cambridge: Harvard University Press.
- Clifford, James & George E. Marcus (eds)  
1986            Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press.
- Csordas, Thomas  
1997            Language, Charisma, and Creativity: The Ritual Life of a Religious Movement. Berkeley: University of California Press.
- 2008            Intersubjectivity and Intercorporeality. Subjectivity. *International Journal of Critical Psychology* 22:110-21.
- Descartes, Rene  
1970            Philosophical Letters. Minnesota: Minnesota University Press.
- Descola, Phillipe  
1996            Constructing Natures. Symbolic Ecology and Social Practice. In: P. Descola & G. Pálsson (eds): *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. Pp. 82-102. London: Routledge.
- Duranti, Alessandro  
2010            Husserl, Intersubjectivity and Anthropology. *Anthropological Theory* 10(1):1-20.
- Garfinkel, Harold  
1967            Studies in Ethnomethodology. Cambridge: Polity Press.
- Geertz, Clifford  
1973a           Religion as a Cultural System. In: C. Geertz: *The Interpretation of Cultures*. Pp. 87-125. New York: Basic Books.
- 1973b           Person, Time and Conduct in Bali. In: C. Geertz: *The Interpretation of Cultures*. Pp. 360-411. New York: Basic Books.
- 1973c           Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight. In: C. Geertz: *The Interpretation of Cultures*. Pp. 412-53. New York: Basic Books.
- Griffiths, Alison  
2013            Shivers Down Your Spine: Cinema, Museums, and the Immersive View. New York: Colombia University Press.
- Hannerz, Ulf  
1992            Cultural Complexity. *Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Colombia University Press.
- Hastrup, Frida  
2008            Natures of Change: Weathering the World in Post-tsunami Tamil Nadu. *Nature and Culture* 3(2):135-50.
- Hastrup, Kirsten  
2004            Introduktion. *Antropologiens vendinger. I: K. Hastrup (red.): Viden om verden. En grundbog i antropologisk analyse*. Side 9-29. København: Hans Reitzels Forlag.
- Heidegger, Martin  
2007            Væren og tid. Aarhus: Klim.
- Husserl, Edmund  
1968            Logische Untersuchungen. Band 1. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.



- 1970 The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy. Evanston: Northwestern University Press.
- 2009 Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Band I. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Ingold, Tim
- 1993 The Art of Translation in a Continuous World. In: G. Pálsson (ed): Beyond Boundaries. Understanding, Translation and Anthropological Discourse. Pp. 210-30. Oxford: Berg.
- 2000 The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill. London & New York: Routledge.
- Ingstad, Benedikte
- 1990 The Cultural Construction of AIDS and Its Consequences for Prevention in Botswana. *Medical Anthropology Quarterly* 4(1):28-40.
- Jackson, Jean
- 1994 Chronic Pain and the Tension between the Body as Subject and Object. In: T. Csordas (ed): *Embodiment and Experience. The Existential Grounds of Culture and Self*. Pp. 201-28. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jackson, Michael
- 1989 *Paths Toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*. Bloomington: Indiana University Press.
- 1996 Introduction: Phenomenology, Radical Empiricism and Anthropological Critique. In: M. Jackson (ed): *Things as They Are: New Directions in Phenomenological Anthropology*. Pp. 1-50. Bloomington: Indiana University Press.
- Knibbe, Kim & Peter Versteeg
- 2008 Assessing Phenomenology in Anthropology. Lessons from the Study of Religion and Experience. *Critique of Anthropology* 28(1):47-62.
- Leach, Edmund R.
- 1976 *Culture and Communication: The Logic by which Symbols are Connected*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leder, Drew
- 1990 *The Absent Body*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lévi-Strauss, Claude
- 1966 *The Savage Thought*. Chicago: University of Chicago Press.
- Merleau-Ponty, Maurice
- 1962 *The Phenomenology of Perception*. London: Routledge.
- Mogensen, Hanne O.
- 1997 The Narrative of AIDS among the Tonga of Zambia. *Social Science and Medicine* 44(4):431-39.
- Rappaport, Roy A.
- 1967 Ritual Regulation of Environmental Relations among a New Guinea People. *Ethnology* 6(1):17-30.
- Rosaldo, Renato
- 1984 *Culture and Truth, the Remaking of Social Analyses*. London: Routledge.

- Schiermer, Bjørn  
2013a Til tingene selv – om hermeneutisk fænomenologi. I: B. Schiermer (red.):  
Fænomenologi. Teorier og metoder. Side 15-44. København: Hans Reitzels Forlag.  
2013b Fænomenologiske begyndelser. I: B. Schiermer (red.): Fænomenologi. Teorier og  
metoder. Side 45-74. København: Hans Reitzels Forlag.
- Schutz, Alfredz  
1953 Common Sense and Scientific Interpretation of Human Action. Philosophy and  
Phenomenological Research xiv(1):1-38.  
1962 On Multiple Realities. In: M. Natanson (ed): Collected Papers. Vol. I: The Problem  
of Social Reality. Pp. 207-59. The Hague: Nijhoff.
- Schutz, Alfred & Thomas Luckmann  
1973 The Structure of the Life World. Evanston: Northwestern University Press.
- Stoller, Paul  
1997 Sensuous Scholarship. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Tufford, Lea & Peter Newman  
2011 Bracketing in Qualitative Research. Qualitative Social Work 11(1):80-96.
- Wallerstein, Immanuel  
2004 World System Theory. An Introduction. Durham: Duke University Press.
- Zahavi, Dan  
2003 Fænomenologi. Roskilde: Roskilde Universitetsforlag.

# STREGER PÅ NATTEHIMLEN

Om subjektivitet og fiktion i antropologisk analyse

ANNE LINE DALSGÅRD

Man kan ligge på jorden og se op på det næsten uendelige antal stjerner på nattehimlen, men for at fortælle historier om de stjerner, må de ses som konstellationer; de usynlige streger, som kan forbinde dem, må antages at eksistere (Berger 1982:284).<sup>1</sup>

Dette skal handle om subjektivitet og om, hvorvidt det er muligt at vide noget om, hvorfor andre mennesker handler, som de gør. Det er ikke et filosofisk argument, men en antropologisk undersøgelse af forholdet mellem det observerbare og det forestillede i en konkret analyse. Eller mellem det observerbare – et kosmetikkatalog, en tændt cigaret, en håndbevægelse, et blik – og analytiske fortællinger om kærlighed og svigt, økonomi og social eksklusion. Artiklen tager udgangspunkt i et feltarbejde i en forstad til Recife i Nordøstbrasilien, hvor jeg undersøgte, hvorfor fattige kvinder aktivt vælger at lade sig sterilisere. På baggrund af feltarbejdet konkluderede jeg i sin tid (Dalsgård 2004), at sterilisationerne udsprang af en bekymring for fremtiden. Jeg argumenterede for min konklusions validitet ved at vise, hvordan kvindernes forestillinger om fremtiden var formet af specifikke sociale og kulturelle forhold, som drog deres kroppe og omsorg i tvivl. I det følgende er det denne bekymring som fænomen, der er i fokus, og derfor også spørgsmål om subjektivitet, følelser og empati.<sup>2</sup> Trods valideringen via konteksten må jeg nemlig i dag spørge: Hvordan kunne jeg vide, at jeg så rigtigt, da jeg tillagde bekymringen så stor betydning? Jeg vil besvare spørgsmålet negativt og konstruktivt på samme tid: Jeg kan ikke vide, om jeg så rigtigt, men jeg kan afprøve mine antagelsers holdbarhed ved at overskride den grænse, kravet om observerbarhed sætter, og afsløre mine gæt. Min åbenlyst grænseoverskridende afprøvning er i dette tilfælde en novelle skrevet sammen på baggrund af data fra mit feltarbejde.

Feltarbejdet, som jeg trækker på, ligger tilbage i tiden. Fra 1997 til 2000 opholdt jeg mig sammenlagt 11 måneder i et fattigt kvarter i udkanten af stor-

Recife, et byområde, der inkluderer flere kommuner og ca. 3 millioner indbyggere. Kvarteret bar præg af, at mange beboere var uden arbejde, af huse af varierende standard og af mangel på ordentlig infrastruktur. I kvarteret lå en favela, dvs. et område, som i sin tid var blevet illegalt beboet, men som beboerne over årene havde vundet hævd på. Området var kvarterets fattigste, forsyningen af vand og strøm var uautoriseret og ineffektiv, ligesom kloaksystemet var mangelfuldt. I det følgende omtales en kvinde, Neide, som under feltarbejdet var sidst i 30'erne og boede i denne favela. Hun og de andre kvinder, som nævnes (Sonia, Luzia og Irene), var blandt mine såkaldte informanter. Det var også hos dem, jeg genfandt en vis ro og genkendelse af mig selv, når jeg var rystet af feltarbejdet og på flere måder følte mig langt væk hjemmefra. Som det vil fremgå af det følgende, kommer jeg stadig i kvarteret med mellemrum og taler med Neide, Luzia, Irene, deres børn og andre beboere, som jeg har lært at kende.<sup>3</sup> Sonia døde af et hjerteslag i februar 2008, 48 år gammel. Kedsomheden tog livet af hende, men det er en anden historie, som ikke skal fortælles her.

### Subjektivitet som genstandsfelt

Jeg var som sagt i kvarteret for at undersøge, hvorfor mange kvinder lod sig sterilisere. I analysen af deres situation, som jeg udgav i bogen *Matters of Life and Longing* (2004), kobledede jeg en fænomenologisk tilgang med Michel Foucaults ide om biomagt for at vise, som Merleau-Ponty skriver (1962:173), at det er umuligt at sige, hvor historiske kræfter ender, og vores begynder. På den baggrund argumenterede jeg for, at kvindernes bekymring var knyttet til anerkendelse (eller rettere manglen på samme) som en politisk, social og eksistentiel relation. Jeg viste for eksempel, at der i interaktionen mellem personale og fødende kvinder på offentlige hospitaler manifesteredes et billede af kvinderne som uvidende og uansvarlige mødre, et billede, som de i deres sociale position i situationen ikke havde mulighed for at ændre. Jeg viste også, at kvinderne hjemme i kvarteret fandt den anerkendelse, de manglede på hospitalet, og genvandt en vis værdighed gennem indignerede fortællinger om lægernes ignorance. Min analyse af deres situation var en kritik af de sociale og kulturelle forhold, fattige kvinder lever under i Brasilien. En sådan kritik er vigtig, mener jeg, den er en af den antropologiske analyses muligheder og eksistensberettigelser (Robbins 2013:456). Den søger af gode grunde ofte at overskride hverdagens oplevelse af tilfældige sammentræf gennem afdækningen af mønstre og mekanismer, som hverdagsopmærksomheden ikke opfatter.<sup>4</sup> Dog gjorde min analyse kun til dels dette.

I langt højere grad end at „gå bag om“ hverdagsoplevelsen viste analysen den frem. Hensigten hermed var at vise, hvordan subjektivitet opstår i samspillet

mellem omverdenen og individuel erfaring, i nuet og på overfladen, om man vil. Det subjektivitetsbegreb, jeg benyttede og også benytter i det følgende, er således ideen (som ofte føres tilbage til Hegel og senere blandt andet G.H. Mead og Sartre) om, at subjektivitet opstår intersubjektivt som en bevidsthed om at være set af andres subjektive blik. Denne ide kan teoretisk kobles til to projekter: At forstå subjektet som oplevelsen af at være *objekt* for andres blik kan føre videre til Foucaults ide om, at subjektivitet ikke er et bredt oplevelsesfelt, men en snævrere kategori. Denne kategori er resultat af en indordnen sig under (man er „subject to“) bestemte ideer om, hvad et menneske er. At forstå subjektet som *oplevelsen* af at være objekt kan imidlertid også lede i en anden retning til en undersøgelse af denne oplevelse og dens konsekvenser i hverdagen. I dette perspektiv er subjektivitet bevidstheden om egen eksistens, eller som Dan Zahavi forklarer det: „[E]t spørgsmål om at nyde førstepersons adgang til ens eget oplevelsesliv“ (Zahavi 2009:556). Det var især subjektivitet forstået som en sådan grundlæggende selvbevidsthed – oplevet indefra, ikke konstrueret udefra – der blev mit genstandsfelt. Men hvordan gribe det an?

*Konsekvenserne* af kvindernes oplevelse af deres eget liv var til at undersøge. Jeg var ikke interesseret i alle konsekvenser, kun dem, som havde specifikt med moderskab at gøre. Én konsekvens var den høje sterilisationsrate. Ud af de 1762 kvinder over 15 år i kvarteret, som jeg og mine assistenter spurgte, var 623 steriliserede, hvilket vil sige 35 procent. Mange blev steriliseret efter at have fået bare to eller tre børn, mens deres mødre måske fik otte, og bedstemødrene havde oplevet 20 graviditeter. Mange af bedstemødrenes graviditeter gik til, og spædbørnsdødeligheden var urimelig høj dengang, som også Nancy Scheper-Hughes har beskrevet det i *Death without Weeping* (1992). Oplevelsen af at miste sine børn var altså ikke ny, men ansvaret for tabet, som kvinderne blev tillagt, var i høj grad et nyt fænomen. Tidligere var det Gud, som gav og tog. Nu var det mødre, som skulle amme og sørge for, at deres børn blev vaccineret, opdraget og hjulpet med lektierne. Derfor var det nu også kvinderne, som måtte tage beslutning om børnenes antal. Nogle kvinder blev dog ikke steriliseret. Måske fordi operationen endnu ikke var fuldt lovlig og derfor svær at få adgang til, eller fordi hverdagen var fuld af andre hensyn, som trængte sig på og gjorde en bustur til hospitalet umulig eller billetten for dyr. Dengang som i dag blev sterilisationerne udført på offentlige hospitaler, men hvor det i dag er fuldt lovligt, blev det dengang gjort under dække af et kejsersnit (hvorfor kejsersnitsfrekvensen var den højeste i verden). Man skulle således lave aftale med en læge på forhånd, og det krævede kontakter, transport og nogen til at passe de større børn, opvasken, tøjvasken og andre forpligtigelser imens.

Jeg var vidne til mange handlinger (inklusive talehandlinger og tøven), men det var motivationen, jeg var interesseret i. Ikke så meget motivation forstået

som den personlige, reflekterede begrundelse, man kan komme med post faktum, men motivation forstået som bevægelsen hen imod en given handling. Jeg var med andre ord interesseret i kvindernes forståelse af deres egen situation, deres oplevelse af handlemulighed og de følelser, der udsprang heraf og bevægede dem. Det var i undersøgelsen af dette, at jeg for eksempel hæftede mig ved Sonias udbrud, da hun så et foto af en myrdet ung mand i avisen: „Hvilken smerte for en mor at se sin søn sådan!“ Jeg forbandt Sonias udsagn med mange andre udsagn og observationer og konkluderede, at bekymringen for især sønners fremtid var en vægtig grund til sterilisation. To eller tre børn er alt andet lige nemmere at opdrage end mange og desuden: Havde man gjort, hvad man kunne, så havde man et værn mod andres og egne bebrejdelser, hvis det alligevel gik galt med en søn. I mødrenes liv (som jeg så det) blandedes kærlighed, angst, skam og vrede sig til et behov for at forhindre en truende fremtid i at blive til virkelighed.

Men hvordan kunne jeg vide, at jeg lavede de rigtige koblinger? Ofte kritiseres den fænomenologiske tilgang inden for antropologien for naivt at antage, at man kan vide, hvad andre tænker og føler, ved at sætte sig selv i deres sted. Jeg vil mene, at denne epistemologiske kritik også må gælde anden antropologisk forskning, hvor interviews og deltagerobservation indgår. Målet med disse metodiske greb er vel at opspore „det indfødte synspunkt“, og langt hen ad vejen praktiseres metoderne, som var dette muligt, selv om de opnåede data nødvendigvis kun kan være brudstykker af en indre verden, vi ikke har adgang til. Spørgsmålet om naivitet bliver imidlertid særligt påtrængende i den fænomenologiske analyse, fordi vi her tillader os at gå tættere på den subjektive oplevelse. Til gengæld tilbyder den fænomenologiske analyse, i sin stringente version, også en metode til at objektivere denne naive indstilling. Denne metode er den fænomenologiske reduktion, som er en både strengt teoretisk og inkorporeret praksis, igennem hvilken den naturlige indstilling, som Husserl beskrev den – „vores stiltiende tiltro til, at der findes en virkelighed, som vi selv og andre mennesker er del af, og til, at denne virkelighed har den beskaffenhed og væren, som den nu engang har, ganske uafhængigt af os“ (Zahavi 2004:20) – forsøges udfordret. Reduktionen må nødvendigvis drage ens egne visheder i tvivl, idet man forsøger at strække sin forestillingsevne til at se dem som resultat af den mangelfulde opmærksomhed, ens praktiske engagement i verden udgør. Hvis dette praktiske engagement brydes (for eksempel ved at instrumentelle ting ophører med at fungere som forventet), opstår en hjælpeløshed, i hvilken netværket af relationer og bekymringer, som man øjeblikket før var viklet ind, åbenbares (Heidegger 1962:103; Hall 1993:127). I hjælpeløsheden er det ikke kun verden foran mig, for eksempel den andens subjektive oplevelse, der er under undersøgelse, men også min egen. Tages den fænomenologiske reduktion alvorligt som metodisk

udgangspunkt, er en fænomenologisk analyse derfor ikke længere naiv, men eksistentielt udfordrende.

Denne artikel handler om motivationen til sterilisation, men også om, hvordan man undersøger motivation som fænomen. Motivation må nødvendigvis være subjektiv, og jeg må derfor spørge, på hvilket grundlag jeg drager mine slutninger, og hvorvidt de er sandsynlige. For straks at vedgå, hvor jeg oftest står, når jeg er på feltarbejde, nemlig midt i hverdagens rod og forviklinger, følger her en kort tekst om en eftermiddag med Neide under naboens halvtag. Det er imidlertid ikke situationen, som beskrives, der har min interesse i denne sammenhæng, men i stedet tekstens form. Min rolle i teksten er den anonyme fortællers. „Neide“ er mit billede af en enkelt kvindes situation, skrevet sammen af mange interviews, samtaler og stille stunder til et komprimeret øjeblik, hvor vi – som så ofte under feltarbejdet – sidder i skyggen fra halvtaget og venter på, at vandet skal komme tilbage i hanerne. Det er klart, at jeg tager mig nogle voldsomme friheder. Ikke alene holder jeg mig ikke til en konkret situation, jeg skriver også Neide „indefra“, som om jeg vidste, hvad hun tænkte og følte. Teksten er et laboratorium for tanken, en måde at undersøge mine ellers upåagtede mellemregninger på.

## Rundt om det med drengene

*Neglelakken er stadig nogenlunde hel. Dagen før havde hun vasket tøj hele morgenen, men lakken er kun skallet lidt af på højre pegefinger. Det er, fordi Eliçia brugte den nye forstærker til det sidste lag. Hun kan godt lide Eliçia. Hun ordner altid Neides negle uden at forvente betaling. Neide ligger henslængt over trappetrinnet og læser i et kuponhæfte med kosmetik og undertøj. Hun ser på et par af de underbukser, som strammer op om både mave og baller. Måske vil hun købe et par, næste gang hun får penge. Selv om hun godt ved, at det ikke lader sig gøre. Drengene bruger alle de penge, hun kan skaffe. Neide bladrer. Prøver at tænke på noget andet end dem. Det er varmt. De andre snakker: „Er det ikke Leos pige, hende den sorte?“ „Han har vist allerede droppet hende.“*

*Neide ser efter pigen, strækker sig lidt og åbner knappen på shortsene, det er for varmt, og de sidder jo bare under Eliçias halvtag tæt ved huset. Hun har ondt i maven efter at have spist for meget brød til frokost. Tonton havde været hjemme, og Neide havde ikke vidst, hvordan hun skulle få sagt til ham, at hun ved besked. At alle omkring hende ved besked, og at hun ved, de ved, at hun også ved det. Hun ved bare ikke, hvem kvinden er. En eller anden i Bairro Novo, havde hun hørt samme morgen. Hun havde bare spist brødet, han var kommet hjem med. Proppet munden fuld. „Jeg går over til de andre,“ havde hun så sagt. Det var for varmt at skændes, de små var hjemme, og hun turde heller ikke tage*

det op. Han tjener ikke meget, men de kan ikke leve uden maden og de få penge, han kommer hjem med. Hun havde også behøvet ham forleden, da den var gal med drengene.

„Hørte I, hvad der skete nede på hjørnet i går?“ siger Carla med et grin. Neide ser hurtigt op. „Jocias var så fuld, at han kastede op ad sin kones ben, da hun kom for at hente ham.“ De andre ler, det gør Neide også. De kan ikke lide Jocias' kone. Men Neide ved, at også Tonton drikker nede på hjørnet, og havde hun haft lidt mere mod, ville hun selv have gjort som Jocias' kone. Hun ville være gået ned og have konfronteret ham med situationen derhjemme, dér foran øjnene af de andre, hun ville have fortalt ham, at hun var bedre værd end det her, at han engang havde været anderledes, at børnene vel også var hans. Hun retter sig lidt, den ene balle sover. Solen har flyttet sig, så den når længere ind under halvtaget. Eliçias mand har bygget det, for at hans motorcykel kan stå tæt ved huset, når han er hjemme. Eliçia vil altid gerne være bedre end de andre. Hendes mand har et ordentligt job, og de har kun et barn, en søn. Eliçia kan købe ordentlig mad, ting til huset og holde sig slank. Neide ved, hun kan låne penge af Eliçia, så længe hun kun låner lidt ad gangen og sørger for at betale det meste tilbage.

Forleden gav Eliçia også Neide sin gamle blender, da hun selv fik en ny. Neide har lagt en serviet over den og sat den til udstilling på køleskabet. Hverken køleskab eller blender er i perfekt stand, men det ser alligevel ud som et rigtigt køkken nu. Hvis det ikke var for opvasken, fluerne og stanken fra wc'et, som mangler vand. Vandet kommer nok først tilbage hen under aften, værket plejer at lukke af for det for en dag ad gangen, når der er tørke. Der ikke andet at gøre end at vente, og det passer hende godt. Hun gider alligevel ikke vaske op og gøre rent, det er for varmt, og stablerne af klistrede tallerkener kommer så hurtigt igen. Zeze peger: „Der kommer Luzia, se hvor hun vralter! Hun er gravid igen, det pus.“ „Det er for at holde på manden, han er for ung til hende, han bliver kun på grund af børnene. Har I ikke set ham nede ved landevejen sammen med hende Seu Robertos datter? Prøv at se hende, hun har fået åreknuder.“ „Hej Luzia, kommer du ikke herover?“

Hvorfor skal de andre nu kalde hende over? Neide vil ikke snakke med Luzia, man kan ikke stole på hende. Hun bagtalte Neide og prøvede at få de andre over på sin side, da hun og Neide skændtes om det med drengene. Neide flytter på sig. I går luftede det i det mindste lidt, i dag står luften helt stille. Neide kigger i kataloget. Hun håber, at de andre ikke ser tårerne. Det er det med drengene, som hun ikke kan holde ud at tænke på. Der er ingen udvej på det, og alle taler allerede om, at politiet vil tage dem en dag. Når hun får lidt flere penge, vil hun købe et par af de underbukser, der løfter ballerne. Hun vil også købe en flaske af den creme, Eliçia viste hende forleden. Hun bladrer rundt på siderne, men kan ikke finde den, flasken havde grønne og rosa striber foroven.



„Hej Neide.“ Det er Luzia, hun sætter sig på jorden ved siden af Neide. Hun er blevet gråhåret. Det er de begge to. Man burde farve det, der er ingen mænd, som kan lide gamle kvinder. De kan heller ikke lide kvinder, som har født mange børn, de bliver så slappe forneden. Neide ved godt, hun er slap, selv om Tonton ikke siger noget. Hun havde nær tabt barnet ud af sig og ned på gulvet, da hun fødte sidste gang. Eliçia siger altid, at hun ikke har passet ordentligt på sig selv. At hun skulle have sørget for at holde sig bedre, ikke ladet sig slide sådan ned. Neide gider ikke spekulere mere på det. Hun kan godt lide børnene. Luzia banker en cigaret ud fra pakken, hun har i hånden, og rækker den til hende. Hollywood. Det er ikke de bedste cigaretter, de smager ikke af så meget, men det føles godt at ryge den. Neide lader røgen løbe langsomt ud over læberne og strækker benene ud. Der er endnu nogle timer til, at vandet kommer tilbage.

### Empirisk baggrund for novellen

Novellen er skrevet på baggrund af data fra mit feltarbejde. Da jeg først kom til kvarteret, hvor Neide dengang boede, kunne jeg kun se samværet, snakken, folks slentren hen ad gaden og den neglelak, som stadig var nogenlunde hel, skønt vasketøj og opvask sled. Nogle huse i kvarteret havde allerede dengang flere etager, glas i vinduerne, klinker på facaden, gitre for dørene og en beskyttende mur ud mod vejen. Andre var lavet af forhåndenværende materialer og beskyttet af pigtråd på kæppe. Neides hus var undervejs. Der var gitter for den åbning, som en dag skulle rumme en dør. Der var rått murede vægge, som en dag skulle beklædes med puds, og der var et eternittag, som lod solens varme trænge alt for let igennem, så heden var ulidelig i løbet af dagen. Neide var en af de første kvinder, jeg fik kontakt til, da jeg ledte efter kvinder, som overvejede at lade sig sterilisere. Hun var på min egen alder (dengang sidst i 30'erne) og aldersmæssigt ikke repræsentativ for gruppen af kvinder, jeg siden skulle interviewe til mit projekt. Langt de fleste, som lod sig sterilisere, var yngre. To børn, helst en dreng og en pige, var nok, derefter ville mange „binde rørene sammen“ [ligar as trompas], som kvinderne sagde. I realiteten forbandt operationen ikke rørene, det vil sige æggeledderne. Lægen skar dem over og syede den del, som endnu sad på livmoderen, til. Denne sterilisationsmetode er meget effektiv og svær at tilbageføre, og der var således uoverensstemmelse mellem metodens effektivitet og kvindernes forventning om, at man aldrig kunne være sikker og derfor nok kunne blive gravid igen (Dalsgård 2004:113-22). I begyndelsen var det denne viden, som tiltrak sig min opmærksomhed.

Mit feltarbejde strakte sig over 11 måneder, opdelt i to perioder, og det var først i den anden periode, at det gik op for mig, at der var noget vigtigt, jeg overså.

Der var en bekymring, som nok var blevet mig fortalt, men som jeg ikke havde forstået rækkevidden af. Jeg havde ikke set, at hverdagens praktiske overvejelser, tidsfordriv og sladder kredsedde om det, man helst ikke talte om: bekymringen for de unge mænd. Den udsprang af en brutal virkelighed. På det tidspunkt var Recife en af de mest voldelige byer i Brasilien, og både voldsmand og voldsopfre var i høj grad unge mænd fra de fattige kvarterer. Aviserne, især den populære *Pernambuco Bladet*, viste næsten hver eneste dag billeder af myrdede unge mænd, og mange, jeg talte med, kendte en ung mand, som var blevet slået ihjel, eller havde som minimum set liget af én i en blodpøl. Da kvarteret, jeg boede i, „brød i brand“, og forskellige narkohandlere begyndte at bekæmpe hinanden, forstod jeg, hvilken risiko der hæftede sig til de unge mænd. „Det er let at føde, svært at opdrage“, sagde kvinderne ofte. Udsagnet kom som begrundelse for sterilisation. „Vi har ikke forhold til flere“, kunne de også sige, underforstået økonomiske forhold. Men problemerne med både opdragelse og økonomi spidsede som oftest først til, når børnene blev store og begyndte at vælge for sig selv. Pigerne ville begynde at sive væk hjemmefra, fra huslige pligter og måske også nærgående stedfædre, imens drengene ville begynde at drømme om mærkevaretøj og motorcykler. Pigerne kunne blive gravide, men den slags var kvinderne vant til. De kunne også begynde at gå med „forkerte“ fyre, og det var straks værre. Drengene kunne blive tiltrukket af narkosalg og anden småkriminalitet, hvorfra der gik en lige linje til fængsel, hvis ikke død.

Neides to ældste sønner var på den „forkerte“ side, og da volden brød ud, blev hun farligt selskab for de andre kvinder. Hun var bange for, at nogen skulle komme om natten for at hente drengene – det ville ikke være til at vide, om det var politi eller forbrydere, de ville alle have hætter på – og hele familien var truet. Men også personer, som havde kontakt med Neide, var i risiko. Man kunne aldrig vide, hvem der blev trukket med, når straffen for et mord ramte en familie. Neide måtte betale dyrt for sine sønners indblanding i kriminalitet. Kvinderne omkring hende trak sig væk: Det startede med, at Luzia, hendes nærmeste nabo, benyttede sig af situationen til at fremme sin egen position i kvindegruppen. Luzia var på det tidspunkt ikke del af inderkredsen, men det blev hun, da hun kunne levere sladder om Neides drenge. Siden flyttede Eliçia med mand og barn til sin søster i et andet kvarter for at undgå den fare, drengenes tilstedeværelse udgjorde. Neide flyttede senere ud af kvarteret i håbet om at beskytte drengene, mens hendes mand Tonton flyttede hjem til sin mor, da Neide ikke ville smide sønnerne (som ikke var hans) ud hjemmefra. Siden solgte han deres hus og brugte pengene, men det er en anden historie. Min interesse her er, hvordan jeg forstod uroens beskaffenhed og omfang. Neide sagde nemlig ikke meget om den. I de lange perioder med sniksnak under halvtaget i middagspausen eller

på verandaen i nattekøligheden var det mænd, sex, nabosladder, husplaner og forskellige kropslige ubehag (hovedpine, oppustethed og lignende), kvinderne talte om. Pauserne, hvor der ikke blev sagt noget, var sigende, men jeg vidste aldrig rigtigt, hvad vi delte – om noget – i de pauser. Vi sad i hver vores tanker, mærkede hinandens nærvær, varmen eller køligheden i luften og oplevelsen af, at tiden stod stille. En stjerneklar aften sagde jeg: „Hvor er himlen smuk!“ Neide svarede efter en stund: „Men har I da ikke vold i Danmark?“ Og jeg forstod, at hun oplevede noget andet ved natten end jeg.

En dag måtte hun låne penge af mig til at købe en blender for. Jeg forstod ikke, hvorfor det hastede, men det gjorde det. Et par dage senere havde hun fået Eliçias blender og altså ikke købt en selv. Pengene hørte jeg ikke mere til. Først langt tid efter hørte jeg fra Luzia, at Neide også havde lånt penge af hende, og Luzia vidste fra sin mand, som havde hørt det andetsteds, at de var til sønnerne, som skyldte penge til en narkosælger. Neide talte ofte om sin mand, Tonton. Om problemerne med ham. Han bragte ikke penge til huset og skældte for meget ud på drengene. Neide forklarede mig ikke, hvad der lå under hendes brok, men jeg vidste fra andre, at en god mand i huset er afgørende for børns opdragelse: Uden penge kan man ikke holde drengene fra de lettjente penge på gaden, og uden en far, der tager dem kærligt under behandling, er der ingen til at rette op på deres opførsel. Sådan var der undervejs tegn på hendes bekymring. Men det var den pris, Neide var villig til at betale for drengenes skyld, som sagde mig mest. Hun mistede mand, naboskab og hus, da hun flyttede første gang. Hun rendte siden fra betalingen af et lejet hus og slog sig ned på et meget usundt sted langt fra alting, i en nybygget udkant af en anden kommune, hvor kloakering og vand endnu var at ønske. Men trods det at hun, hver gang drengene var truet, flyttede til et nyt sted, lykkedes det hende ikke at redde dem. Den ene blev slået ihjel, 17 år gammel, den anden er i dag eftersøgt af politiet i hele Brasilien.

Naturligvis forstod jeg også Neides bekymring, fordi jeg kendte andre i samme situation, som fortalte mig noget andet eller mere. Sonia måtte sende sin søn på 16 til slægtninge i São Paulo og så ham aldrig igen, inden hun døde. Irene mistede kontakten til sin mand og sine to døtre, da hun satte alt til side for at redde sin søn fra misbrug og efterhånden selv begyndte at drikke for meget. Irenes datter Evinha har i dag en søn, om hvem hun for et par år siden sagde:

Vi flyttede ud af favelaen, fordi han så alting der. Han kendte lugten af marihuana, så bevåbnede fyre og alting, så dem tælle pengene. Og jeg sagde til mig selv: ‘Jeg vil ikke have, at min søn er i dette miljø, for når jeg er på mit arbejde, vil de kalde ham til sig’ [...] En anden ting er, at han kun ser disse *boyzinhos* [egentlig små drenge, men her snarere playboys] med denne her livsstil, som kun vil have mærkevarer. Jeg siger til ham: ‘Ønsk dig ikke det! Ikke det!’ Men det bliver en

sjælelig kamp for ham, for han vil vide, at jeg har sagt det, og samtidig vil han ønske at gøre som sine venner. Og så må han vælge sit eget liv, ud fra sine egne kriterier, og jeg kan ingenting gøre, bare tale og tale. Jeg kan ikke ændre hans mening, enhver er født med sin egen fri vilje.

Evinha ved godt, at det bliver svært at hjælpe drengen igennem. Han var 11 på det tidspunkt, hvor de flyttede, og allerede ivrig efter at få smart tøj og være sej. Hun har på sin vis forberedt sig på, at det kan gå galt, for når hun siger „enhver er født med sin egen fri vilje“, så lægger hun ansvaret over på drengen selv. Sonia forklarede mig engang, at en mor må tænke sådan, når en søn bliver slået ihjel: „Sikken et held, jeg kom af med ham! Han var et sort får, han var farlig og kunne skade hele familien, og jo hurtigere han forlader denne verden, jo bedre! Nogle børn er bare sådan, de kan ødelægge en hel familie.“ Men øjeblikket efter sagde hun: „[Man] siger, at moderen skulle have gjort dit, og moderen skulle have gjort dat, men hvad kan en mor gøre? Hun må forsvare sig mod den skyld, hun føler, ved at sige, at drengen var et dårligt barn. Hun argumenterer og argumenterer med sig selv, og hun kan ikke bære det!“ (Dalsgård 2004:210-11). Evinha er endnu ung (34 år i skrivende stund), og tiderne er bedre i dag: Unge mænd får lettere arbejde, børn får bedre skolegang, og mødre kan få hjælp fra kommunen til mad og skolebøger til børnene. Men Evinhas uro er den samme som Neides, Sonias og Irenes for 10-15 år siden. Hun ved, at ansvaret vil være hendes, hvis sønnen kommer ud i noget forkert. Mændene tjener ikke nok, drikker for meget, er utilfredse med deres koners udseende og seksuelle ydeevne og har ikke tålmodighed med børnene.

## Analytiske valg

Samfundets norm om kontrol var ude af trit med hverdagens virkelighed. På hospitalet blev man hånet for ikke at have kontrol over sit liv. Kravene til overvågning af egen sundhed og seksualitet var udtalte og blev ofte lanceret i nedladende vendinger, også under selve fødslen: „Du klagede ikke, da det kom derind, hvorfor så klage nu hvor det skal ud?“ eller „Nå, din mand har ikke arbejde, han kan måske bare lave børn?“. Det lå i luften, at fattige kvinder ikke kunne styre deres seksualitet og fik børn uden fremtid. Når kvinderne kom hjem fra hospitalet, gik snakken om hensynsløse læger og tarvelige sygeplejersker. Men også hjemme var der krav om kontrol: Kvinderne forventedes at holde sig slanke og pæne, man blev kommenteret af både kvinder og mænd, når man gik hen ad gaden, og var en mand sin kone utro, blev det ofte opfattet som hendes egen skyld. Hun kunne have passet bedre på sig selv. Hjemmet skulle være rent og pænt, især køkkenet var en kvindes stolthed. Køleskabet var vigtigst, men på

det stod gerne en blender og et par porcelænskrukker med låg og dekoration. Og så var der børnene, som man burde give omsorg og lektiehjælp, men som alt for ofte fik et slag med bagsiden af en gummisandal. Irene formulerede oplevelsen af diskrepans sådan:

Et rigt barn bliver ikke opdraget med klø, nej, han bliver ikke slået, nej. Han bliver fyldt med kærtegn, alle kan lide ham [...] Ud fra hvad jeg ser, er det kun de fattiges sønner, som bliver opdraget med slag, ydmygelse, fordi de ikke har noget som helst! For nu skal du se: Hvis man ikke har ... hvis jeg ikke har ordentlig mad at give mine børn, ikke har en god skole at give dem, ikke har godt tøj at give dem, ikke snacks, ikke fritidsfornøjelser og ovenikøbet slår dem? [...] De fattiges børn har denne tilbøjelighed til at gøre oprør. Det er, fordi forældrene ikke har arbejde, vi har ikke et godt hjem, ingen fritid og ikke ordentlig mad, er det ikke rigtigt? Og børnene bliver hvad? Trodsige. [...] Man må forstå det sådan. Jeg kan ikke opdrage mine børn ordentligt, fordi jeg ikke kan give dem alt det, jeg gerne vil give dem.

Oplevelsen af ikke at slå til som borger, kone og mor kunne ses som udslag af historiske processer i det brasilianske samfund: Dels var (og er) der tale om opbygningen af et samfund, hvor befolkningens velfærd ganske i tråd med Foucaults biomagtbegreb er et statsligt politisk anliggende og magten uløseligt forbundet med produktion af viden om befolkningens sundhedstilstand, udvikling af nye normer for korrekt adfærd i især mor-barn-relationen, og et stadig højere incitament til befolkningens overvågning af egen sundhed (Foucault 1980:173, 265; Foucault i Rabinow 1984:265). Dels er Brasiliens økonomi afhængig af inkluderingen af de fattige, 70 procent af befolkningen, i det omsiggribende forbrug. Folks behov for mærkevarer, fritidsfornøjelser, snacks (i kvarteret især småkager og yoghurt) og boligindretning stimuleres derfor af en kombination af statslige kreditordninger, marketing og nye ideer om det gode liv som et, der har med individuelle valg og tilfredsstillelse af begær snarere end pligt og nytte at gøre. Men som James Holston (1991) har vist i sit arbejde omkring selvbyggeri i arbejderkvarterer i Brasilien, er nye ideer om medborgerskab og rettigheder fulgt i kølvandet på denne inklusion i forbrugersamfundet. Med disse ideer følger også harmen over ikke at blive fuldt inkluderet og skammen over stadig at blive betragtet som en andenklassesborger, når man henvender sig på hospitalet eller besøger et shoppingcenter.

På den ene side kan kombinationen af selvovervågning og begær efter forbrug ses som en kolossal motivation til forandring, og man kan således forklare sterilisation som udslag af de historiske processer, befolkningen er underlagt. På den anden side vil en sådan analyse ikke fungere uden en implicit antagelse om, at der langs magtens tentakler er subjekter, som både tænker, føler og bestræber sig på

at gøre det rigtige (Crossley 1996). Jeg valgte derfor at forsøge at forstå, hvordan afmagt, harme, skam og frustreret moderkærlighed oplevedes og blandedes i dagligdagens mange små valg, som indimellem førte til sterilisation. Et sådan forsøg på analyse lægger op til en anden tilgang end Foucaults.

## En fænomenologisk analyse

En fænomenologisk analyse kan betragtes som en analyse af „genstandenes forskellige fremtrædelsesformer og i tilknytning hertil som en reflektiv undersøgelse af de forståelsesstrukturer, som tillader genstandene at vise sig som det, de er“ (Zahavi 2004:13). Mit forskningsobjekt var kvindernes bekymring og den måde, hvorpå bekymringen motiverede kvinderne til at lade sig sterilisere. Hvad er bekymring som „genstand“? Hvordan „trådte den frem“, og hvad tillod mig at se den, som jeg gjorde? Bekymring er ikke en stol eller en hammer, den er ikke håndgribelig, og den kan siges allerede at være et analytisk begreb. Og dog: Handlingen var der, og det var også nervøsiteten, iveren, skuffelsen, tvivlen, glæden og alle de andre følelser, som jeg så som drivkraft for handling. Hvad tillod mig at konstatere dette? Jeg så tårer, vrede og latter, eller rettere, jeg så det, jeg opfattede som tårer, vrede og latter, og jeg kunne ikke lade være med umiddelbart at blive berørt. Men kunne jeg bruge min egen bevægelse som indsigt i deres?

I den filosofiske undersøgelse af empati har fænomenologer bestræbt sig på at afdække empatiens struktur, og resultaterne varierer. Jeg er især inspireret af Merleau-Pontys insisteren på, at vrede, skam og kærlighed ikke er indre realiteter, men måder at forholde sig på, som er „på dette ansigt eller *i* disse fagter“ (Merleau-Ponty i Zahavi 2004:64). At den andens bevægelser manifesteres kropsligt, er naturligvis ikke ensbetydende med, at jeg har adgang til hendes følelser, som var de mine egne. Jeg kan ikke sætte mig i hendes sted. For mig er bevægelserne synlige, mens de for hende er gennemlevede (Merleau-Ponty 1962:356), men det ændrer ikke ved, at jeg oplever hende gennemleve dem. Eller sagt anderledes:

Når jeg oplever en andens ansigtsudtryk eller meningsfulde handlinger, *oplever* jeg en andens subjektivitet, jeg forestiller mig den ikke kun, simulerer den eller teoretiserer over den. Det faktum, at jeg kan tage fejl eller blive forført, er ikke noget argument imod tilgangens oplevelsesmæssige karakter [...] vi oplever kropslige og adfærdsmæssige udtryk som udtryk for et oplevelsesliv, som overskrider udtrykket (Gallagher & Zahavi 2012:204).

Antropologer har imidlertid været nødt til at stille spørgsmål til empati, som filosoffer normalt ikke beskæftiger sig med. Problemet med empati er nemlig, at den ofte tager det umiddelbare indtryk for sandt. Empati er derfor ikke målet, kun begyndelsen på en søgen (Leavitt 1996:530).

Den antropologiske interesse kan ikke tage vrede, skam og kærlighed for givne størrelser. På den ene side vil nogle antropologer, mig selv indbefattet, mene, at „analytiske tilgange, som ikke giver plads til det subjektive eller intersubjektive eller oplevelse eller bevidsthed i kulturelle og politiske virkeligheder, går glip af noget“ (Desjarlais & Throop 2011:95). På den anden side må vi erkende, at oplevelse er dybt ladet, overdetermineret og kulturelt konstitueret (op.cit.93-95). En del antropologer (blandt andet Clifford Geertz 1973; Michelle Rosaldo 1983; Catherine Lutz 1988, 1990) har over årene vist, at følelser er kulturelt indlejrede og må forstås som „en form for tale snarere end [...] ting, som skal opdages under huden eller hatten“ (Lutz 1988:7). En følelse er et udtryk for en relation, og der er ikke et naturgivent overlap mellem følelseskategorier fra forskellige sociokulturelle kontekster, ej heller lighed mellem den praksis, som knytter sig til dem. En mors følelser for sit barn er udtryk for, hvordan hun oplever at være mor, oplever barnet og forstår sin opgave i forhold til dette barn (en forståelse, som kan være ude af trit med den konkrete oplevelse), og alt dette må nødvendigvis være formet af hendes sociale forhold, ideer om spædbørn, om ansvar og meget andet. Den følelse, som et andet menneske tydeligvis oplever, kan med andre ord ikke tages for givet. Det er ikke kun et spørgsmål om, hvad vi kalder den; det er netværket af relationer, i hvilken den opstår, som vi må stille os fremmede over for. Hvordan kommer vi videre til den reflektive undersøgelse af de forståelsesstrukturer, som tillader følelser at træde frem?

Den fænomenologiske reduktion indebærer, at man midlertidigt ser bort fra spørgsmålet om virkelighedens gyldighed og undersøger den *oplevede* virkeligheds karakter og „ydside“, det vil sige alle de forbindelser, som tillader denne virkelighed at opstå. Enhver, som har været udsat for kulturchok, vil vide, at det er muligt at opleve sin egen virkelighedsopfattelse som fremmed, og at det er i de konkrete misforståelser og inkompetencer, at denne oplevelse er mulig. De fleste antropologer må derfor kunne genkende Heideggers berømte værktøjsanalyse (Heidegger 1962:103) fra utallige situationer i felten. Heidegger mente, at den subjektivt oplevede virkelighed er den forhåndenværende verden, og at undersøge verden, som den er, derfor må betyde at undersøge verden, mens man er aktiv i den. Når noget bryder sammen – hammeren knækker for eksempel, er blevet væk, eller en anden har taget den – må vi rette vores opmærksomhed mod det engagement i verden, som nu er besværliggjort. Det var imidlertid ikke brugen af en hammer, jeg undersøgte i mit feltarbejde, men følelsesmæssig bevægelse hos et antal kvinder i Brasilien.

Jeg havde brug for, at mine antagelser om deres følelser og bevæggrunde viste sig ineffektive. Spørgsmålet måtte derfor være, hvordan jeg udsatte mig for den nødvendige forstyrrelse. Antagelserne om en andens subjektive verden er i

første omgang ikke mentalt konstruerede. Ud fra det observerbare oplever man, at den andens subjektivitet findes, den er nærværende i den andens vigende øjne, i hånden, som maser cigaretskoddet lidt for hårdt, og i det pludselige opbrud fra en samtale, som ellers føltes behagelig. Men feltarbejderen må stikke en kæp i det hjul, som alt for hurtigt vil konkludere. John Leavitt (1996) foreslår, at vi i stedet for empati arbejder med sympati, som ikke er vækkelsen af egen følelse, men en følelse „langs med“ andres følelser eller måske mere præcist: en tilpasning af ens egne følelser, så de kan udgøre en model af det, andre føler. Hvis sympatien er en konstrueret (i betydningen opbygget) fornemmelse for, hvad andre oplever, er det vel det, et godt feltarbejde kan? Selv det at erfare, at andre oplever hinanden som uigennemsigtige, er etnografisk muligt for den, som ellers lever med empatiens mulighed som en selvfølgelighed (Robbins & Rumsey 2008).

Det er også her, en mere litterær skivestil kommer ind i billedet. For det første som formidlingsform, for litteratur kan give sin læser en fornemmelse af mulige måder at føle på, som ikke nødvendigvis ligger op ad læserens hverdagsoplevelse (Leavitt 1996:531). Men dernæst, og måske mere interessant, som redskab for den antropologiske forståelse. Det var, da jeg for et par år siden satte mig for at skrive Neides verden som en indefra oplevet sammenhæng, ikke en udefra oplevet fragmentering (Ewing 1990), at jeg blev tvunget til at reflektere over, hvilke forbindelser jeg helt selvfølgeligt havde trukket mellem de mere eller mindre „offentlige“ manifestationer af hendes oplevelsesliv. På denne vis er en sådan mere skønlitterær tekst i sig selv en fænomenologisk undersøgelse (såfremt den endnu skrives som antropologi) – en afprøvning af min oplevelse af, hvad Neide oplevede. Man kan naturligvis med henvisning til repræsentationsdebatten i 1980'erne mene, at jeg med en sådan afprøvning også definerer, hvem Neide er. *Writing Neide*. En sådan kritik ville imidlertid kunne tilbagevises med førstnævnte forhold: Den litterære skivestil er tilgængelig for et bredere publikum end den akademiske, og sandsynligheden for, at vores såkaldte informanter vil læse med, er om ikke stor, så i hvert fald større. Jeg har for eksempel haft andre tekster i samme stil med tilbage til kvarteret, og de unge, jeg har arbejdet med i et senere projekt, har kommenteret mine fortællinger og selv digtet videre på dem. Det har dermed ikke kun været mine „sympatiske“ forbindelser, der er blevet eksplicitte, men også deres oplevelse af mig og mine fortællinger.

## Mellem punkter og streger

Vi er i verden i kraft af vores væren-i-verden, før vi oplever os selv som subjekter, og det er gennem vores engagement i verden, at betydning opstår. At blive opmærksom på sig selv er et kulturelt fænomen, og herigennem „finder alle



psykologiske motivationer ind i historiens spind“ (Merleau-Ponty 1962:171). Sådan afsluttede jeg i sin tid min analyse med et teoretisk argument om social anerkendelse (Dalsgård 2004:203). Jeg skrev dette teoretiske argument i et inkluderende „vi“, dels af vane (især megen filosofisk litteratur benytter „vi“), dels fordi jeg ikke kunne se nogen grund til at skelne mellem kvinderne og mig selv, når jeg bevægede mig på et så eksistentielt niveau af menneskelivet. Hvis vi ikke delte helt basale vilkår, ville et feltarbejde være nyttesløst. Mine formuleringer af dette eksistentielle niveau måtte således også omfatte mig selv, for kunne jeg ikke genkende mig selv i formuleringerne, var det værd at efterprøve deres validitet. En kritisk læser vil nok påpege, at jeg ganske uden dennes samtykke også inkluderer læseren i dette „vi“. Og ja, læseren blev inkluderet, og det var – uden jeg dengang reflekterede så meget over det – min hensigt. En antropologisk analyse vil altid være afprøvende, som jeg ser det. Hvordan man end twister og snor sit sprog, vil den kun være et bud på en mulig forståelse. Det inkluderende „vi“ er én måde at afprøve en påstand på – tvingende, måske irriterende. Novellen herover er tænkt som en anden. Den afprøver ikke kun en påstand i sit indhold, men undersøger også en anden i sin form.

Afprøvningen af den første påstand går på analysen, til hvilken man må spørge: Er det sandsynligt, at historiske forhold som fattigdom, udbredt arbejdsløshed, ulige kønsforhold og stigende begær efter forbrug opleves i hverdagen som bekymring? Som en kropslig tilstand (som smøgen kan dulme), en mental søgen efter en udvej (som ikke findes) og en relation til konkrete andre (her omsorgen for børnene), som tilsammen kan være så uudholdelig, at man må forsøge at rette opmærksomheden andetsteds hen, indtil en løsning melder sig? Jeg har svaret ja i novellen.

Den anden påstand, formens, er en afprøvning af spørgsmålet: Er det sandt, som jeg kender det fra mig selv, at udsagn og handlinger for subjektet er bundet sammen af fortællinger, længsler og refleksioner, som den udenforstående kun kan gætte sig til? Med andre ord, har en novelle som den, jeg her har leveret på basis af stumper af empiri, overhovedet noget med Neides oplevelsesliv at gøre, eller er mine såkaldte data ikke brudstykker af sådanne indre sammenhænge? Dette spørgsmål er ikke så ligetil at besvare.

For antropologen må svaret være et spørgsmål om effekt. Hvad får vi ud af at antage en vis sammenhæng i andres oplevelsesliv? Hvilke åbninger vil det modsatte tillade? En litterær tekst er ikke en måde at beskrive verden 1:1 på, men en undersøgelse af spændingen mellem det observerede og det forestillede. Den kan ikke erstatte andre undersøgelsesformer, men den kan noget særligt. Den kan gøre vores antagelser om subjektive sammenhænge eksplicite.

Og Neide? Jeg har ikke vist teksten til den kvinde, jeg beskriver, og kommer nok heller aldrig til det. Hun er for ked af det med drengene. Da jeg i sin tid læste

en passage i min bog for hende, som handlede om hende og drengene, sagde hun med tårer i øjnene: „Jeg ville ønske, at jeg ikke var i den bog!“ Jeg spurgte hvorfor, og hun sagde: „Jo, for hvis jeg ikke var i bogen, var det, fordi der ikke var sket det med drengene.“ Jeg ved ikke, om jeg kan forsvare at have beskrevet den bekymring, hun ikke selv nævnte. Skulle jeg have ladet den være tavs? En øm plet midt i snakken om andre ting eller måske et fuldstændigt fravær i min analyse? Selv om jeg i den kursiverede tekst i denne artikel i dén grad overtræder mine beføjelser som empirisk forsker ved at skrive en subjektiv verden frem, som jeg allerhøjest kender brudstykker af, så føler jeg mig mere tryk ved denne tekst end ved den antropologiske analyse i min bog. Novellen tillader mig at lade bekymringen være næsten unævnt og dog præsent, og den tvinger mig til at gøre mine formodninger om sammenhæng så åbenlyse, at de bliver tydelige som gætværk. Kvalificeret gætværk, jovist, på samme vis som al anden viden om andres oplevelsesverden nødvendigvis må være det, men i denne form uden tvivl fiktion i betydningen „konstrueret“. Forskning har ikke tryghed som mål, men arbejdet med novellen og lignende tekster har alligevel rejst spørgsmålet, om det ikke er værd – nok en gang – at fundere over konsekvenserne af vores praksis?<sup>5</sup>

## Noter

1. Alle citater taget fra engelske tekster er oversat af mig.
2. Jeg bruger det danske ord følelse som en samlebetegnelse for begreber som emotion, affekt, rørelse og stemning, vel vidende at det i en anden sammenhæng vil være afgørende at skelne imellem dem.
3. Siden 2000 er jeg vendt tilbage til kvarteret med to større forskningsprojekter, nemlig det tværfaglige, komparative projekt „Youth and the City: skills, knowledge and social reproduction“ (se Tranberg et al. 2008) og projektet „Med fremtiden som handlerum“ (se Dalsgård et al. 2014).
4. Med hverdagsopfattelsen mener jeg her den måde at opleve på, som knytter sig til hverdagslivet, og om hvilken Schutz og Luckmann skriver: „Livsverden er indbegrebet af en virkelighed, der leves, erfares og udholdes. Den er dog også en virkelighed, der beherskes af handling, og den virkelighed i hvilken – og på hvilken – vores handlinger mislykkes. Især for hverdagslivsverdenen kan det siges, at vi engagerer os i den ved at handle og ændrer den ved vores handlinger. Hverdagslivet er den virkelighedssfære, hvor vi som vores livsvilkår direkte møder naturlige og sociale givetheder som forud givne realiteter, som vi skal forsøge at klare. Vi må handle i hverdagslivsverdenen, hvis vi ønsker at holde os selv i live“ (Schutz & Luckmann 1973:1).
5. Tak til Tine Gammeltoft, Henrik Hvenegaard og to anonyme læsere for kommentarer på en tidligere udgave af denne artikel. Og tak til Martin for hans venlige tålmodighed og grundige arbejde med redaktionen.

**Søgeord:** subjektivitet, skønlitterær tekst, moderskab, motivation, fænomenologi, metode

## Litteratur

- Bauman, Zygmunt  
1998 Work, Consumerism and the New Poor. Philadelphia: Open University Press.
- Berger, John  
1982 Stories. In: J. Berger & J. Mohr (eds): Another Way of Telling. Pp. 277-90. New York: Pantheon Books.
- Crossley, Nick  
1996 Body-Subject/Body-Power: Agency, Inscription and Control in Foucault and Merleau-Ponty. *Body & Society* 2(2):99-116.
- Dalsgård, Anne Line  
2004 Matters of Life and Longing. Female Sterilization in Northeast Brazil. København: Museum Tusulanum.
- Dalsgård, Anne Line, Martin Demant Frederiksen, Susanne Højlund & Lotte Meinert  
2014 Ethnographies of Youth and Temporality. *Time Objectified*. Philadelphia: Temple University Press.
- Desjarlais, Robert & C. Jason Throop  
2011 Phenomenological Approaches in Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 40:87-102.
- Ewing, Katherine P.  
1990 The Illusion of Wholeness: Culture, Self, and the Experience of Inconsistency. *Ethos* 18(3):251-78.
- Foucault, Michel  
1980 Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972-1977. New York/Toronto: The Harvester Press.
- Gallagher, Shaun & Dan Zahavi  
2012 The Phenomenological Mind. London: Routledge.
- Geertz, Clifford  
1973 The Interpretation of Cultures. London: Fontana Press.
- Hall, Harrison  
1993 Intentionality and World: Division I of Being and Time. In: C.B. Guignon (ed): *The Cambridge Companion to Heidegger*. Pp. 122-40. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hansen, Karen T. in collaboration with Anne Line Dalsgård, Katherine V. Gough, Ulla Ambrosius Madsen, Karen Valentin & Norbert Wildermuth  
2008 Youth and the City in the Global South. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin  
1962 Being and Time. Cambridge: Blackwell Publishers.
- Holston, James  
1991 Autoconstruction in Working-Class Brazil. *Cultural Anthropology* 6(4):447-65.
- James, William  
1950[1890] The Principles of Psychology. New York: Dover Publications.

- Leavitt, John  
1996 Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions. *American Ethnologist* 23(3):514-39.
- Lutz, Catherine  
1988 *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lutz, Catherine & Lila Abu-Lughod (eds)  
1990 *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lyon, Margot L. & Jack M. Barbalet  
1994 Society's Body: Emotion and the "Somatization" of Social Theory. In: T.J. Csordas (ed): *Embodiment and Experience*. Pp. 48-66. Cambridge: Cambridge University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice  
1962 *Phenomenology of Perception*. London & New York: Routledge.
- Rabinow, Paul  
1984 *The Foucault Reader*. London: Penguin Books.
- Robbins, Joel  
2013 Beyond the Suffering Subject: Toward an Anthropology of the Good. *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 19:447-62.
- Robbins, Joel & Alan Rumsey  
2008 Introduction Cultural and Linguistic Anthropology and the Opacity of Other Minds. *Anthropological Quarterly* 81(2):407-20.
- Rosaldo, Michelle  
1983 Toward an Anthropology of Self and Feeling. In: R.A. Shweder & R.A. Levine (eds): *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion*. Pp. 137-57. Cambridge: Cambridge University Press.
- 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.
- Zahavi, Dan  
2004 *Fænomenologi*. Roskilde: Samfundslitteratur.  
2009 Is the Self a Social Construct? *Inquiry* 52(6):551-73.

# LYTNINGER I ALTERNATIV BEHANDLING

En fænomenologisk analyse

INGE KRYGER PEDERSEN

Anvendelsen af alternative behandlingsformer har været stigende de seneste årtier i Danmark og mange andre lande. Hvor det i 1987 kun var hver 10., svarer mere end en fjerdedel af et repræsentativt udsnit af den danske voksne befolkning i Statens Institut for Folkesundheds Sundheds- og Sygelighedsundersøgelse (SUSY) fra 2010 bekræftende på at have anvendt en eller flere alternative behandlingsformer inden for det seneste år (Christensen et al. 2012). Over halvdelen af alle respondenterne svarer, at de på et eller flere tidspunkter har brugt en eller flere alternative behandlingsformer (ibid.). Folk betaler selv for disse behandlinger, som sjældent er evidensbaserede og ikke er autoriserede eller kontrollerede. Der er naturligvis mange forskellige forklaringer på alternativ medicins popularitet (se også Pedersen 2012), men eksisterende forskning peger på, at det at give sig tid og lytte er et gennemgående tema i brugeres værdsættelse af alternative behandlere (se for eksempel Cant & Sharma 1999; Weiss & Lonquist 2006:223). I en undersøgelse af brugere af alternative behandlingsformer, jeg sammen med kolleger foretog i København og omegn i 2006-07,<sup>1</sup> var dette ligeledes tilfældet. I denne artikel vil jeg derfor med udgangspunkt i vores undersøgelse fokusere på fænomenet „lytning“ for at bidrage til forståelsen af, hvad der gør alternativ behandling attraktiv for brugerne.<sup>2</sup>

Udsagn som „behandleren er god til at lytte“, og „jeg er blevet bedre til at lytte til min krop“, går igen i materialet, der består af 138 kvalitative interviews med 46 brugere af akupunktur, zoneterapi eller mindfulnessmeditation, 92 observationer af behandlinger af disse brugere i klinikkerne samt deres dagbøger skrevet mellem de enkelte behandlingsgange i et behandlingsforløb over seks-otte gange. Brugere fremhæver lytning som en vigtig egenskab hos deres behandlere, men også som noget, de selv praktiserer. Uden at vi har spurgt ind til dette, optræder „at lytte“ i forskellige lingvistiske former i interviewudsagn, dagbøger og samtaler under behandlingerne. Tydeligvis handler lytning i de alternative

behandlingsklinikker om andet og mere end at høre, hvad der bliver sagt. Med artiklen vil jeg demonstrere, hvorledes lytning også er en kropslig opmærksomhed, der kan aflæses i forskellige tegn som for eksempel erfarne hænder, stemmeføring og handlinger, som opfylder behov.

Først vil jeg redegøre for lytning i forskningslitteraturen og i særdeleshed se på, hvorledes lytning er anskuet som begreb. Dernæst præsenterer jeg de fænomenologiske analysegreb, jeg vil bruge til at vise tre forskellige „lytninger“, der omfatter behandler- og bruger- såvel som forskerperspektivet. Først og fremmest vil jeg undersøge, hvorledes lytninger udmønter sig empirisk i alternative behandleres praksis. Lytning er imidlertid også et begreb, brugerne anvender, når de refererer til deres eget arbejde med krop og helbred. Endvidere vil mit eget forsøg på at forstå, hvad der gør alternativ behandling attraktiv for brugerne, også blive analyseret og præsenteret som en form for lytning. Alternativ behandling er præget af mangfoldighed og åbenhed over for anvendelse af ikke-standardiserede og -kontrollerede teknikker og praksisser. Da behandlingerne ikke er systematisk beskrevet, vil jeg demonstrere lytning som en relevant metodestrategi fra forskerens side til at få indsigt i, hvad der sker i alternative behandlingsforløb.

Alternativ behandling defineres i artiklen på samme måde som i SUSY-undersøgelserne, det vil sige som behandling uden for det almindelige sundhedsvæsen og uden offentlige tilskud og Sundhedsstyrelsens tilsyns kontrol. Definitionen er valgt af pragmatiske grunde. Den danner grundlag for SUSY-undersøgelsestallet på udbredelsen af forskellige alternative behandlingsformer i Danmark og for udvælgelsen af de alternative behandlingsklinikker, der indgik i vores undersøgelse. Da eksempelvis akupunktur inden for denne definition både kan være konventionel, hvis den praktiseres i det offentligt støttede sundhedssystem, og alternativ, hvis den udbydes på det kommercielle marked, siger definitionen ikke så meget om den alternative behandlings „væsen“. Til gengæld er det netop artiklens formål at undersøge, hvorledes brugere oplever og beskriver behandlinger uden for offentligt kontrollerede og regulerede standarder. Med fokus på fænomenet lytning er det endvidere formålet at nærme sig de mere substantielle elementer af alternative behandlinger, som de fremtræder i brugernes erfaringer.

## Lytning i litteraturen

Lytning er et gennemgående begreb og genstandsfelt i kommunikationsforskning (ShIPLEY 2010). Begrebet er endvidere anerkendt og diskuteret inden for forskellige fagdiscipliner såsom filosofien (for eksempel Heidegger 2007 [1927]; Kleinberg-Levin 1989), pædagogikken (for eksempel Lam 2000; Loutzenheiser 2002) og musikvidenskaben (for eksempel van Roessel & Shafer 2006). Inden for

sundhedsområdet manifesterer betydningen af lytning sig ikke kun ved brugbare redskaber såsom stetoskoper og apparatur til måling af hjertelyd, men indgår som et væsentligt element i pleje-, omsorgs- og behandlingsarbejdet (Stickley & Freshwater 2006). I forskningslitteraturen fremhæves kommunikation i bred forstand som betydningsfuld for både patienttilfredshed og behandlingseffekt. Samtidig optræder kommunikation som tema i stadig flere videnskabelige artikler om behandlinger inden for det konventionelle sundhedsvæsen (se for eksempel Brown 2008; O’Gara & Fairhurst 2004; Harrison & Smith 2004). Efterhånden er det både bredt anerkendt og dokumenteret, at en god relation mellem behandler og klient er væsentlig for en behandlingseffekt (se for eksempel Brown et al. 2011; Brownlie et al. 2008; Calnan & Sanford 2004; Mechanic 1998). Dette gælder ikke mindst i forbindelse med bestræbelsen på at få klienten eller patienten til at rette sig efter behandlingssystemets anbefalinger (*compliance*).

Opmærksomheden på kommunikationens og behandler-klient-relationens betydning for terapeutiske resultater omfatter også lytning, men lytning er sjældent empirisk undersøgt og formidlet i forskningspublikationer. Ifølge den amerikanske sygeplejeforsker Paula N. Kagan (2008b:108-09) er undersøgelser af lytning særligt sparsomme inden for det lægefaglige område (se dog Cocksedge & May 2005), men optræder hyppigere i sygeplejefaglig litteratur (se for eksempel Gibbons 1993; Fredriksson 1999; Kagan 2008a). Som regel er fokus på den sundhedsprofessionelles opfattelser af og arbejde med lytning, eksempelvis „aktiv lytning“ som en kommunikationsteknik (Mineyama et al. 2007; Robertson 2005), og ikke på klientens opfattelse af at blive lyttet til (jf. Kagan 2008b:110).

De britiske forskere i henholdsvis mental sundhed og sygeplejeforskning, Theodore Stickley og Dawn Freshwater, påpeger, at lytning af sundhedsprofessionelle anses for at være en nødvendig egenskab i pleje, omsorg og behandling. Men samtidig er der som en følge af bestræbelser på evidensbaseret en tendens til, at det, som er svært måleligt og usynligt, nedprioriteres i behandler-klient-relationer (Stickley & Freshwater 2006:14). En del undersøgelser inden for det konventionelle behandlingssystem tyder på, at utilfredse patienter ofte peger på dårlig kommunikation (se for eksempel Mallet & Dougherty 2000; Keatings et al. 2002), og netop kommunikationsmæssige aspekter, herunder lytning, kan være vanskelige at registrere med målbare parametre. Effektiv kommunikation og især lytning har aldrig før været så vigtigt i sygeplejepsiksis, pointerer Stickley og Freshwater (2006:14). De problematiserer derfor et generelt skift i praksis fra „being“ til „doing“ i sundhedsprofessionelles øgede fokus på teknologier, teknikker, resultatmålinger, styring og effektivitet. Et yderligere pres i det 21. århundrede i denne retning, hvor evalueringer og akkrediteringer belønner beviser på effekten af „doing“, kan være med til at underprioritere en væren og tilstedeværelse med

vigtige kommunikationsaspekter såsom „terapeutisk lytning“ (ibid.). Øvrig sygeplejeforskning peger også på, at der findes meget få redskaber eller parametre til systematisk måling af lytning og slet ingen til at måle patienters erfaringer med sundhedsprofessionelles lyttefærdigheder (Shiple 2010:127-29).

I forskningslitteraturen om alternativ behandling er lytning heller ikke et hyppigt eller systematisk undersøgt fænomen. I antropologisk og sociologisk forskning i alternativ behandling findes der imidlertid flere kvalitative studier, der fremhæver betydningen af behandler-klient-kommunikationen. Ifølge de amerikanske sundhedssociologer Gregory L. Weiss og Lynne E. Lonquist (2006: 223) anvender alternative behandlere i gennemsnit mere end fire gange så lang tid på hver klient som konventionelle læger. En række kvalitative undersøgelser med fokus på brugernes perspektiv fremhæver ligeledes en god kommunikation og behandleres evne til at give sig tid og lytte som attraktive kendetegn ved alternative behandlinger (for eksempel Ong & Banks 2003; Lee-Treweek 2002). Mange brugere sætter pris på en opmærksomhed, der ikke kun handler om, at behandleren hører, hvad der bliver sagt, men eksempelvis også udøver en særlig empati. Imidlertid er lytning mere kompleks end opmærksomhed eller empati, og jeg vil i det følgende indkredse det lytningsbegreb, der skal informere den efterfølgende analyse, samt redegøre for de anvendte fænomenologiske analysegreb.

## Fænomenologisk analysetilgang

I dele af litteraturen om lytning henvises der til „kunsten at lytte“ (se for eksempel Stickley & Freshwater 2006) for at modvirke en mere teknisk indfaldsvinkel til indkredsning af begrebet. Kunsten at lytte skaber et emotionelt rum med kvaliteter, der ikke umiddelbart kan måles (op.cit.14). Lytning foregår heri og er mere end et element af samtale; den er tillige en kropsliggjort erfaring, som involverer alle sanser og ikke kun hørelsen (ibid.). Lytning indebærer, ud over at lytte til, hvad der bliver sagt, også at fornemme, hvordan noget bliver sagt – og på andre måder udtrykt. Endvidere understreger de vigtigheden af, at der hos den lyttende er overensstemmelse mellem, hvad der siges, og hvad der gøres. Man skal få den anden til at føle sig lyttet til, og herved berører de også empatiske egenskaber, som de foreslår testet ved at spørge: „Er jeg i stand til forstå patientens oplevelse, som om det var min egen oplevelse?“ (ibid., min oversættelse). Empati fremhæver de som et væsentligt element af lytning (ibid.) – men dog kun som et ud af flere.

I et review af eksisterende forskningslitteratur om lytning påpeges det, at samtlige af de reviewede publikationer karakteriserer lytning som en ikke-dømmende praksis med tilstræbt tilsidesættelse af alle forudindfattede meninger, fordomme og negative holdninger (Shiple 2010:130). I reviewets sammenfatning af



litteraturen defineres lytning som en velovervejet handling, der indebærer en bevidst forpligtelse og evne til empati, skabelse af stilhed og opmærksomhed omkring både verbal og nonverbal kommunikation samt at kunne udvise accept og ikke være dømmende (op.cit.133). Denne definition bygger i hovedsagen på sygeplejefaglig forskning, som er dominerende i litteraturen om lytning. Den sygeplejefaglige indfaldsvinkel indebærer forestillinger om den ideelle relation til patienten og har således nogle normative bevæggrunde, som også skinner igennem i brugernes karakteristik af behandlernes lytteevne.

Når brugerne derimod taler om deres egen lytning i arbejdet med deres krop og helbred, er der en mere eksplorativ tilgang til lytning i spil. En lignende tilgang anlægger jeg i afsøgningen af lytninger i vores empiriske materiale om alternative behandlingssituationer og erfaringer. Det faktum, at lytning ikke er et systematisk undersøgt fænomen i alternativ behandling, lægger netop op til en eksplorativ tilgang. Jeg vil imidlertid tilstræbe og praktisere nogle af de egenskaber, definitionen indkredser, nemlig foretage forsætlige handlinger i form af analyser med henblik på at skabe fordomsfri opmærksomhed omkring både verbal og nonverbal kommunikation. Som analysestrategi søger jeg den form for validitet, der i den danske kultursociolog Henning Bechs formulering er kendetegnet ved, at „den fænomenologiske tekst kan *re-præsentere* den kulturelle og sociale virkelighed, i den forstand at den kan gøre den præsent igen. Og at den *stemmer* overens med virkeligheden“ (Bech 2013:120, Bechs kursiveringer). Formuleringen „stemmer overens“ henviser ikke til en analogisering eller korrespondens med en given virkelighed, men til, at den færdige tekst udtrykker, at der ikke kun er skrevet *om* fænomenet, men også *med* det (ibid.). Dette indebærer, at der også udlægges en „stemning“ (se evt. op.cit.108-14). Konkret vil det her betyde, at lytning udlægges som andet og mere end det, der foregår med og mellem ørerne. Flere forhold og sansninger end hørelsen er i spil, hvilket jeg vil forsøge at tekstliggøre – så vidt muligt uden det normative „bør“, der skinner igennem i den ideelle form for sygeplejefaglig lytning.

Analysen tager afsæt i en vidensfilosofisk erkendelse af, at der ingen vej findes til direkte eller „ren“ beskrivelse. En tolkning er altid i spil, og herved er artiklens fænomenologiske tilgang iblandet en hermeneutisk fortolkning af erfaringens (fortolkerens og andre fortolkeres – her brugerne, behandlerne og den refererede faglitteraturs forfattere) tegn og udtryk. Fænomenets „væsen“ – i dette tilfælde karakteristikken af lytninger – skal argumenteres frem (se også Bech 2013:115). Artiklen bidrager ikke med en sandhed, der skal bevises, men med en tolkning, der skal vises. Visningen forekommer ved dokumentation og kvalificering, og den arbejdes frem og sandsynliggøres ved hjælp af empirisk materiale og analyse samt videnskabelig litteratur inden for emnet. Således er empirien også skabt af

en forforståelse, hvori et særligt vigtigt element er lyttebegrebet. Begrebet informerer analysen, men ved hjælp af analytiske greb vil jeg skabe åbenhed for nye visninger af lytning som fænomen.

Artiklens fænomenologiske analysetilgang bygger på litteratur inden for kropsfænomenologien og i særdeleshed den franske kropsfilosof Maurice Merleau-Pontys arbejde. I sit hovedværk *Phénoménologie de la Perception* fra 1945 beskæftiger Merleau-Ponty sig med spørgsmålet om, hvad fænomenologi er, og fremhæver den fænomenologiske refleksion som en praksis – i vores kropslige forankring i oplevelsen af verden. Krop, perception og historie er centrale omdrejningspunkter i hans fænomenologi. Især har han arbejdet med en åbning af kroppens grænser ud over det fysiologiske legeme. Med et oplevelsesanalytisk projekt har han etableret et funderingsforhold i perceptionen og i kropsligheden, med hvilket han gør kroppen til grundlag for perception af omverdenen (Merleau-Ponty 1986 [1945]). Hans opfordring til en videnskabelig beskrivende praksis, der fuldendes gennem perception i et skærpet blik på fænomenerne, tages op med denne artikel.

Merleau-Ponty havde en ambition om at forbinde sansningernes og perceptionens realitet med kulturelle og historiske analyser; et projekt, der dog ikke blev fuldført (se også Csordas' kritik i Csordas 1997:14). Her har til gengæld den franske idehistoriker Michel Foucault, som i sine unge dage overværede Merleau-Pontys forelæsninger på Sorbonne, været i stand til at bidrage med et vidensanalytisk projekt, hvor kroppen blev fremhævet som formet af historiens og kulturens indskrivninger (i for eksempel Foucault 1975). Uden at lade Foucaults arbejde være omdrejningspunkt her skal det blot nævnes som almen inspirationskilde til at fastholde historien og kulturen som baggrund for analysen af, hvorledes det at lytte udmønter sig i alternativ behandlingspraksis. Således vil jeg – snarere end at udsige noget om bevidsthedsmæssige strukturer i eller universelle kendetegn ved behandlingsmåder – rette opmærksomheden mod praktiske gøremål i nutidige alternative behandlinger. Men vejen til denne opmærksomhed går gennem egne og brugernes perceptioner, og analysestrategien vil følge tre „momenter“, den danske filosof Ulla Thøgersen har beskrevet med afsæt i Merleau-Pontys position: epoché, reduktion og hyperrefleksion (Thøgersen 2013:127-28). Denne tredeling af den fænomenologiske refleksion, som forskeren kan forpligte sig på, præsenteres i det følgende som grundlag for artiklens analysestrategi.

#### *Første moment i den fænomenologiske refleksion: epoché*

I den selvfølgelige, commonsense- og vanetænkningens verden reflekterer vi ikke over, hvad forskellige fænomener består af. Epochéen (af græsk: holde tilbage) skaber brud i denne indforståethed med verden. Vi undrer os og stiller spørgsmål. Den indledende epoché til det forskningsprojekt, denne artikel trækker på, ledte

til spørgsmålet om, hvorfor der egentlig er så mange mennesker, der benytter sig af alternative behandlingsformer. Andelen af brugere – også i mange andre lande i verden – har som tidligere nævnt været stigende i de seneste 30-40 år, hvor man i surveys har spurgt folk om deres brug af alternative behandlingsformer. I de seneste års økonomiske krisetider ser forbruget i Danmark ud til fortsat at stige, selv om folk selv skal betale for behandlingerne.

Hvis man ikke stiller sig åben, kan man heller ikke lade sig forbavse og undre sig. Hvis man på forhånd har svarene, gribes man ikke i at undersøge forholdene nærmere. Derfor er egenskaben at undre sig – som Merleau-Ponty formulerer det – en del af bibeholdelsen og skabelsen af empirisensitivitet (Merleau-Ponty 1986:xiii). Ikke altid stiller man sig dog bevidst åben. Man kan også blive „kastet“ ud (Heidegger 2007:162) i en undren. Måske kommer man i en situation eller relation, som først efterfølgende giver anledning til undren. Jeg vil i analysens første del beskrive en oplevelse under mit feltarbejde, der for mig fik karakter af epoché og gav anledning til denne artikels fokus på lytning.

#### *Andet moment i den fænomenologiske refleksion: reduktion*

Som Thøgersen bemærker (2013:133), er epochéen kun en første forberedelse til analysen, da fænomenet stadig står uklart. Selv om forskeren nu er i stand til at stille spørgsmål, er der ingen begrundede svar. Reduktionen, som Merleau-Ponty interesserer sig mere for end epochéen, skal hjælpe her. Fra den latinske betydning „føre tilbage“ er formålet med reduktionen at føre spørgsmålet tilbage til „verden“ i afsøgningen af svar. Merleau-Pontys kropsfænomenologi er baseret på, at fænomenologens egne oplevelser bidrager til reduktionen, og at forskeren i øvrigt ikke har adgang til fænomenet uden for egne oplevelser.

I arbejdet med forforståelser indgår det, som Thøgersen kalder for analysens intersubjektive fordring (Thøgersen 2013:135). Det vil sige, at fænomenologen inddrager den viden og de erfaringer, der har relevans for analysen af det givne fænomen. Disse analyseskridt integreres i en „kategorial, begrebslig tænkning“ (op.cit.136), hvor enkelterfaringer overskrides med henblik på at opnå mere almene indsigter. Det fænomenologiske perspektiv indebærer imidlertid en forpligtelse på nærvær i verden, således at den kategoriale analyse ikke løsrives fra det levede liv. Den intersubjektive fordring indebærer, at målet ikke kan være en eviggyldig sandhed, og at analysen aldrig er fuldendt, idet ny viden kan komme til.

Thøgersen (2013:136-37) sammenfatter disse tre „facetter“ af den fænomenologiske reduktion som følger: 1. Med baggrund i en epoché orienterer fænomenologen sig mod fænomenet (sagen). 2. Væsentlige eller almene træk ved fænomenet formuleres (kategorial analyse). 3. Indsigt fra den kategoriale analyse indsættes i den levede verden. Reduktionen, der skal „lære os at se

verden igen“ (op.cit.138) – eller med Bechs ord at „stemme“ virkeligheden eller gøre den præsent (Bech 2013:20) – indebærer altså en begrebsliggørelse. Med begrebsliggørelsen vendes tilbage til det oplevede med henblik på at kunne formidle det og således leve op til den intersubjektive fordring.

#### *Tredje moment i den fænomenologiske refleksion: hyperrefleksion*

Hyperrefleksionen retter sig mod den aktuelle kontekst: Hvad er det for en verden, fænomenologen reflekterer og stiller spørgsmål i? Alle refleksioner udspringer af en bestemt historie og kultur og slutter så at sige aldrig. Ikke mindst i hyperrefleksionen har sociologien, antropologien og historien sin berettigelse i Merleau-Pontys fænomenologiske projekt. Det skyldes, at analysen af en situeret krop og oplevelse indebærer en synliggørelse af tid og rum, som netop disse fagområder konstant arbejder med. I denne synliggørelse skal fænomenologen til stadighed kritisk – hyperrefleksivt – undersøge sin situerede og kropsligt forankrede tilgang til fænomenet. Hyperrefleksion betegner i Merleau-Pontys optik det forhold, at forskerens indstilling som refleksion er en historisk begivenhed, der binder sig til aktuelle forhold i analyser af, hvad der gør eller har gjort sig gældende.

## Lytninger i alternative behandlingssituationer

Min umiddelbare iagttagelse ved observationer af akupunktur- og zoneterapi-behandlinger og mindfulnessinstruktioner var, at behandlerne generelt stillede deres klienter mange spørgsmål. Det var imidlertid ikke spørgsmålene, klienterne hæftede sig ved, når de efterfølgende blev interviewet, men behandlernes evne til at lytte. At stille spørgsmål indebærer selvfølgelig som regel også en interesse i at få svar, men ikke nødvendigvis en særlig evne til at lytte. Hvorfor de interviewede klienter havde denne oplevelse af, at der blev lyttet, skal den følgende analyse forsøge at besvare.

#### *Epoché: fortættethed*

Afsøgningen af lytning blev sat i gang af en oplevelse, jeg havde, mens vi foretog de empiriske undersøgelser. Efter observationen af en akupunkturbehandling i et privat hjem cyklede jeg derfra med rindende øjne. Det var en vindstille dag, og tårerne kunne kun føres tilbage til det, jeg lige havde oplevet. Mange gange før i undersøgelsernes forløb havde jeg overværet alternative behandlinger, men ikke i klientens private hjem, ikke med en uhelbredeligt kræftsyg under nålene og ikke med familiemedlemmer, der bevægede sig rundt i periferien som sørgende skygger. Få ord blev udvekslet. Men hvor var der meget kommunikation. Kvinden under nålene talte mest – om end ikke meget. I livsfastholdende, positive

vendinger. Stemningen var så fortættet, at jeg, da jeg endelig kom udenfor, kom til at hyle ved mit første tråd i pedalerne. Oplevelsen åbnede efterfølgende for det, jeg senere skulle lære at kalde for lytning.

Jeg fik nye indsigter i, hvad de interviewede klienter kunne mene, når de værdsætter, at behandlerne „lytter“. Hvad jeg mere eller mindre bevidst foretog mig under observationen af behandlingen i klientens hjem omfattede registrering af alt muligt andet end kun det, der blev sagt. Jeg lagde mærke til, at der stort set ikke blev stillet spørgsmål under behandlingen. Der var ikke megen snak, og det var mest klienten, der talte. Akupunktøren var aktiv med nålene og klientens leje og var tilsyneladende tavst opmærksom og registrerende, totalt koncentreret om klienten og sit arbejde med hende – også selv om familiemedlemmer gik gennem rummet, og lydene fra familiens hund dominerede lydbilledet indimellem. Med denne epoché indså jeg, at jeg skulle søge praktiske indikationer på, hvad der kunne menes med „at lytte“ – at det måske handlede mere om at gøre end at høre.

#### *Reduktion: iagttagelse*

Hvis det at lytte af interviewpersonerne blev forbundet med bestemte praktiske handlemåder fra behandlernes side, skulle jeg være opmærksom på andet end det, der blev sagt under behandlingen. Fokus i observationerne kunne omfatte stemninger og andet, der ikke nødvendigvis kunne ses, hvor fokus i dagbøger, observationsnoter og interviewtekster måtte være på iagttagelige „tegn“ på, at der blev lyttet i behandlingen. Men hvilke „tegn“? Hvad indebærer oplevelsen af at lytte eller blive lyttet til?

„At lytte“ blev af mange af brugerne sat i kontrast til, hvad de havde oplevet hos deres egen læge. Hermed gik det op for mig, at det ikke kun handlede om at høre noget, der blev sagt. For det første, fordi brugerne i mange tilfælde slet ikke fortalte deres egen læge om deres brug af alternativ behandling, og lægen derfor ikke havde mulighed for direkte at høre noget om det. For det andet, fordi beskrivelserne af deres erfaringer med egen læge handlede mere om, at lægen ikke bifaldt eller forstod deres valg af alternativ behandling, hvis de fortalte om det, eller hvis lægen mere generelt udtalte sig om alternativ behandling. For det tredje, og måske nok så væsentligt, var det generelt ikke brugernes oplevelse, at lægen forstod deres problemer eller var i stand til at imødekomme deres behov. Lægen hørte måske nok det, der blev sagt, men handlede ifølge disse brugere ikke i tråd med det, de havde brug for eller lyst til. Jeg blev opmærksom på, at følelsen af at blive lyttet til kom i stand, ved at de lyttende foretog bestemte handlinger.

Med epochéen blev det efterhånden klart for mig, at det nok betød noget for min evne til at lytte, at den behandling, jeg havde overværet, foregik i et privat hjem og på en weekenddag. Da jeg brugte denne erkendelse videre til at finde ud af, hvad brugere af alternativ behandling værdsætter ved behandlernes evne til at

lytte, så jeg behandlingen i det private hjem som en indikation på akupunktørens lytning. Hun havde skabt mulighed for, at behandlingen ikke nødvendigvis skulle foregå på en klinik eller på en hverdag. Klienten var i kemobehandling, og hendes energiniveau vekslede voldsomt. Denne dag kom akupunktøren hjem til hende, hvor klienten ellers andre gange kom på akupunktørens klinik. For akupunktøren forekom det tilsyneladende uvæsentligt, hvor lang tid det hele tog. Ingen havde travlt.

Mange brugere fremhæver i interviewene mere direkte betydningen af behandlerens lydhørhed og opmærksomhed. For eksempel siger Anita:<sup>3</sup>

Man kan sige, at jeg har stor tillid til [akupunktøren]. Og jeg aner ikke, hvad jeg er gået ind til, men jeg kan mærke sådan en grundlæggende tillid til det, hun gør. Også fordi hun pejler sådan meget undervejs, hun føler sig frem. Og de modspørgsmål, hun kommer med fra gang til gang, forstærker egentlig bare den tillid. Så når hun gør et eller andet, så tror jeg, det har en effekt. For eksempel var jeg ved lægen den anden dag og fik at vide, at jeg ikke har blærebetændelse, selv om det altså føltes sådan. Man tager ligesom ikke fejl af hele tiden bare at skulle tisse, og det er som glas, ikke! Og da [akupunktøren] så satte nogle nåle i nede ved lænden, som var meget øm, og sagde, at det var blæren, så tænkte jeg, at der er altså et eller andet – der er en sammenhæng. For jeg kunne mærke, at der var noget. Det kan godt være, man ikke kan måle det, men hun kunne så også mærke det på nålen, ikke! Så på den måde forstærker det ligesom den tillid, jeg har til hende. Og faktisk er det helt i orden, at prøven ved lægen er negativ, bare [akupunktøren] kan se det på nålene!

Behandleren forekommer tillidsvækkende, hvis han eller hun kan „læse“ klienten. Nogle af klienterne oplever ligefrem, at deres behandler „opdager“ noget, de ikke er informeret om. Eksempelvis kunne en zoneterapeut mærke på Ries fødder, at hun havde menstruation. Rie ser det som et bevis på behandlerens kunnen, da hun intet havde fortalt til behandleren om dette. Rikke har en lignende oplevelse:

Det var faktisk helt 'spooky' sidst, at [zoneterapeuten] trykkede nogle steder og sagde: 'Nå, har du også noget med dit venstre ben?' Ligesom [zoneterapeuten] opdagede ... kunne læse mig af! Det synes jeg var sådan lidt 'hold da op!' Selv om [zoneterapeuten] egentlig ikke rigtig vidste det, for jeg kom der kun for mine bihuler.

Interviewpersonernes udsagn afspejler, at behandlerne har en forskellig funktion inden for de forskellige behandlingsformer. Akupunkturbrugere fortæller, at akupunktøren kan regulere på nålenes placering ud fra brugerens respons. Brugere af zoneterapi understreger, hvordan zoneterapeuten aflæser deres kroppe via den direkte kontakt mellem behandlerens „fantastiske hænder“ og brugerens fødder.

Flere af brugerne fortæller også om, at de selv praktiserer lytning som et resultat af deres behandlinger. For eksempel giver Mona udtryk for, at det mindfulness-meditationsforløb, hun er i gang med, indebærer, at hun selv er aktiv og opmærksom:

Jeg har aldrig været særlig god til at mærke min krop. Derimod har jeg mærket alle andres vibrationer, men [altså] ikke mig selv. Så derfor er jeg blevet meget opmærksom på min krop, og hvordan den mærkes. Det er selvfølgelig enormt fedt for mig, fordi det er det, jeg skal. Jeg skal lære at slippe kontrollen.

Agnes, der lider af leddegigt, opsøgte en akupunktør i håb om at kunne undgå at skulle tage smertestillende medicin resten af sit liv. Hun er ligeledes interesseret i at lære nogle teknikker til at fornemme, hvad der sker med hendes krop:

Altså [det, jeg vil arbejde med, er] ikke andet end at blive klar over, hvad det er for nogle ting ... fordi nu er det ikke så klart for mig. [Akupunktøren] har en fornemmelse af, jamen, der er et eller andet, som gør, at det alligevel ikke forandrer sig. Eller alligevel noget, der bliver holdt fast.

Smerterne er vekslende, og Agnes har brug for – med akupunktørens hjælp – at finde ud af, om de kan „løsnes“. Over behandlingsforløbet's første seks gange beskriver hun, hvordan akupunktøren lytter til hende både ved samtale og ved at fornemme sig frem til forskellige måder og steder at sætte nålene i. Men Agnes er især interesseret i at få klarhed over sit problem og hjælp til selv at lytte til sin krop:

Jeg ved jo ikke, hvordan eller hvorfor det sker, men det er, som om der – altså, at der er rigtig meget nu-følelse. Også fordi, lige så snart de der nåle sådan ... den første nål bliver sat i mig, så bliver jeg meget – så kan jeg ligesom mærke nu'et meget. Jeg kan mærke, orv, der sker noget her! Og jeg er tvunget til at mærke, hvad det gør ved mig. Så når jeg er med det – der er flere nåle, der bliver sat i, mere tid – så bliver det sådan en ... så lige pludselig, så bliver der et naturligt rum for, at de her hverdagstanker kan forsvinde.

Under observationen af behandlingen og min efterfølgende lytten til Agnes' beskrivelser af, hvad hun oplevede, da hun lå på lejet med nålene i kroppen, bliver jeg indrulleret i en flerleddet lytteproces. Først beskriver Agnes sine følelser og helbredsmæssige problemer over for akupunktøren, som efter en dialog arbejder med nålene, alt efter hvordan Agnes responderer, enten højlydt eller med andre kropslige signaler. Agnes er selv meget registrerende over for og lyttende til sin krop og forsøger ihærdigt – selv om hun synes, det er svært – at sætte ord på alt dette over for mig. I det andet ud af tre interviews og efter fire behandlinger siger hun:

[J]eg [kan] godt lide akupunktur for[di den] give[r] liv til hele kroppen og ikke kun fokuserer på et bestemt område. Men det er meget diffust altså, og jeg har det generelt meget diffust ... Men bagefter er der tit denne her sådan: Der skete sgu et eller andet! En følelse af mere velvære i hele kroppen. Jeg kan mærke energien mere konstant – og den er der jo hele tiden. Ellers ville jeg jo være død! Men jeg kan mærke sådan en generelt mere vibrerende krop efter en behandling.

Akupunktoren bliver en indgang for hende til at „mærke energien“. „Energi“ er endnu et fænomen, der generelt registreres og kommenteres af de brugere, vi har interviewet. Energi forekommer i brugernes beskrivelser som noget, de lytter sig frem til at registrere. De kan, afhængigt af deres oplevelser og af de spørgsmål, behandlerne stiller dem, tale om meget eller lidt energi, om varm eller kold energi og om aktiverende eller passiverende energi. Registreringer af, hvad der foregår i kroppen, er her ikke overladt til et scanningsinstrument. Der er snarere tale om, at klienterne aktiveres – af behandlerne, af sig selv og i dette tilfælde også af forskere – til at lytte til kropslige signaler.

#### *Hyperrefleksion: kontekst*

Med sit begreb om egenkroppen (*le corps propre*), som er den krop, mennesket er – og ikke har – pointerer Merleau-Ponty (1986) menneskets tilgang til og væren i verden gennem perception. Den andens krop er ligeledes ikke kun en materiel genstand, men et kropsligt subjekt med sin egen erfaringsverden. Hvis vi gør den anden til et objekt og observerer vedkommende, som man observerer et dyr eller en ting og ikke som en, der har sin egen erfaringsverden, vil man ikke være i stand til at lade den anden komme til udtryk og møde vedkommende med forståelse og dialog (op.cit.346-65). Måske forekommer dette banalt, men det lægger ikke desto mindre op til en krævende behandlingspraksis – og måske ude af trit med evidensbaseret medicin – at udvise en sådan erkendelse af den anden, af klienten. Grundlæggende er det denne forestilling, der ligger i lytning, som det blev defineret tidligere, til forskel fra blot at høre. Men hvilken kontekst (historie, kultur) befinder lytning som en praksis i alternative behandlingsklinikker sig i?

Weiss og Lonquist (2006:223) påpeger, at mange alternative behandlinger indebærer mere samtale og fysisk berøring end en typisk konventionel lægekonsultation. Endvidere understreger de, at der ofte er tale om en afslappet atmosfære uden anvendelse af for megen fagspecifik jargon (ibid.). Som nævnt tidligere i artiklen vægter alternative behandlere generelt relationen til klienten højt og bruger som oftest langt mere tid, end tilfældet er i det konventionelle sundhedssystem. Disse forhold sikrer ikke, at der lyttes, men de er måske med til at skabe et mere optimalt rum for lytning. Hvis behandleren har tid, er der større mulighed for at udvise en interesse for at lytte. Dette kan ske ved for eksempel i tonefaldet at vise, at man forventer et svar, og med sit kropssprog at understrege vigtigheden



af at få svar. Hvis klienten opnår en tilfredsstillende fornemmelse af, at svaret rent faktisk bliver brugt til noget, vil han eller hun med stor sandsynlighed føle sig lyttet til.

Forskellige situationer i de alternative behandlingsklinikker har illustreret, at en for klienten tilfredsstillende kommunikation, der resulterer i en fornemmelse af, at der bliver lyttet, ikke kun handler om formulerede spørgsmål og returnering af svar. Samtalen skal også helst manifestere sig i efterfølgende praktiske handlinger. En sådan opfølgning forekommer at være væsentlig for oplevelsen af at blive lyttet til. Klienter med en sådan oplevelse havde erfaret, at behandleren fulgte op på dialogerne. Da eksempelvis Anita, som havde haft maveproblemer i årevis, kontaktede en akupunktør, fik hun ud over en akupunkturbehandling, der sigtede mod hendes specifikke problemer, også forskellige kostråd til at styrke behandlingen. Samtidig appellerede anbefalingen af forskellige råd til hendes egen aktive indsats for at komme problemet til livs. At spise mere varm mad, flere supper og mindre rødt kød blev en ændring i Anitas hverdag.

Om de alternative behandlingsråd udvider virkefeltet, eller rådene inkorporeres, kan der ikke svares entydigt på. Men spørgsmålet åbner for et mere grundlæggende filosofisk spørgsmål om, hvorvidt det er „gyldigt“ at opretholde en distinktion mellem en levet krop (Merleau-Ponty) og en reguleret krop (Foucault). Under alle omstændigheder har behandlingen ført til en ændring af Anitas hverdagsliv, og hun synes, at ændringerne virker på hendes maveproblemer. Under de efterfølgende behandlinger bliver der fulgt op på hendes erfaringer, og såvel behandleren som klienten har udvidet sit virkefelt i form af råde- og erfaringsrum ved at lytte. Udsagnet „at lytte“ gav først mening – ikke kun for mig som forsker, men tilsyneladende også for brugerne af alternativ behandling – da forskellige situationer og kommunikationer og konsekvenser af disse manifesterede sig i praksis. Således var der ingen af de brugere, vi fulgte, der begrundede deres første opsøgning af alternativ behandling med, at de værdsatte lytning. Lyttebetragtningerne havde mere „evaluerende“ karakter, og lytning blev fremhævet som en praksis, som både behandlere og brugere anvendte og satte pris på i behandlingsprocessen.

## Diskussion og konklusion: tre lytninger

For mig som forsker blev en tudehandling til en epoché, en anledning til refleksion. Er den lytning, mine følelser var udtryk for eller måske årsag til, metodisk relevant? I situationen var den helt sikkert ikke kritisk reflekterende. Det var heller ikke en lytning, der demonstrerede fuldstændig familiaritet med feltet. Tværtimod forstod jeg ikke helt, hvad der foregik. At tude er sjældent en

metodestrategi, men på afstand af tårerne har bestræbelsen været at formidle en fænomenologisk belysning af lytninger. „Lytninger“ er et empirisk begreb, jeg eftertænkende har ladet beskrive en række hændelser i alternative behandlingsforløb. Da jeg startede med interviews og observationer på alternative behandlingsklinikker, forstod jeg det „at lytte“ i commonsenseforstand som det, at behandleren hørte, hvad klienten sagde. Men efterhånden, som lytning blev bragt på banen i flere og flere interviews og ydermere optrådte som noget, klienter selv gjorde og fremhævede som en virkning af behandlingsforløbet, var det ikke et tilfredsstillende forskningsresultat blot at nævne det „at lytte“ i en længere opremsning af elementer af behandlingen, brugerne var tilfredse med. Samtidig blev lytning manifesteret på varierende vis over en behandlingsproces. Herved startede den fænomenologiske refleksion. I det følgende vil jeg diskutere, opsamle og perspektivere disse refleksioner over tre former for lytning.

Lytning er med henvisning til litteraturen defineret ved at være en velovervejet handling af den lyttende, som på en accepterende og ikke-dømmende måde skal være nærværende og aktivt engageret i den, der lyttes til. Lyttehandlingen indebærer empati og forståelse af den andens levede erfaringer i fortolkningen af såvel verbal som nonverbal kommunikation. Yderligere et element er fremkommet i undersøgelsen af brugeres erfaringer med alternative behandlingsformer. For at den, der lyttes til, oplever lytning, skal den lyttende være i stand til at udvise og afstemme sin forståelse med ord og i praksis.

I analysen er lytning blevet identificeret ved, at behandleren har foretaget sig noget aktivt med synlige eller på andre måder mærkbare konsekvenser for klienten, der ved disse handlinger har oplevet at blive forstået. Lytning i alternative behandlingssituationer handler ikke kun om, at der høres noget, men også om, hvordan der bliver lyttet på en sådan måde, at klienten bekræftes i, at han eller hun høres – og nok så væsentligt: bliver taget alvorligt. Lytning i konsultationen udmønter sig ved, at tid ikke opleves som en begrænsning, og ved færdigheder i form af for eksempel erfarne hænder,<sup>4</sup> „læsning“ af klienten, evne til at demonstrere viden om og føling med, hvad den anden kæmper med og mod, samt at det, der gøres og skal gøres, fremstilles ukompliceret og befinder sig på et passende eller overkommeligt niveau. Sådanne egenskaber ved lytning er udfoldet på forskellig vis og er i den optimale form samlet kendetegnet ved, at klientens „problem“ – hvad enten det er en helbredsmæssig lidelse eller et personligt udviklingsprojekt – lokaliseres i en kontekst og ikke isoleret i et fysiologisk legeme.

Når der har været tale om flere lytninger, skyldes det, at min analyseposition har bevæget sig ud over det brugerperspektiv, vi har fået adgang til gennem dybdegående interviews med brugere af alternativ behandling og deres dagbogsnotater. Gennem observationer og møder med behandlere samt deres notater

til os imellem behandlingerne af de interviewede brugere har vi set, hvorledes behandlerne også beskriver ønsker om og opfordringer til klienterne om at lytte. Klienterne opfordres ikke kun til at lytte til deres behandler, men også til deres krop. Dette indebærer en opmærksomhed på deres behandlinger ved at observere og arbejde med forandringer (se også Grünenberg n.d.). Samtidig blev jeg, som nævnt, på et tidspunkt i forskningsprocessen – ved en epoché – selv i stand til at lytte.

I sociologisk og antropologisk litteratur er der mange ord for det at blive opmærksom på noget – eller at noget bliver til Noget. For eksempel kan man flytte „blinde pletter“ (Niklas Luhmann) eller benytte sig af „aspektseende“ (Johan Asplund), af „sociologisk fantasi“ (C. Wright Mills) eller af „vendepunkter“ (*epiphanies*, Norman K. Denzin).<sup>5</sup> I Husserls fænomenologi (se for eksempel Husserl 1999), kan epoché referere til lignende opmærksomhedsbestræbelser. Epoché kommer som nævnt af græsk „holde tilbage“, og ifølge Husserl er det umiddelbare antagelser, fordomme m.v., fænomenologen skal holde tilbage for i stedet at gå spørgende til verden. I overensstemmelse med artiklens fænomenologiske afsæt valgte jeg dette analytiske greb til belysning af, hvorledes min egen lytteproces blev sat i gang over for lytninger i alternative behandlingssituationer, jeg måske ellers havde været uopmærksom på.

Valget af Merleau-Pontys kropsfænomenologiske perspektiv som ramme for artiklens refleksioner er begrundet i hans sammentænkning af krop og „verden“ eller samfund, hvilket er i tråd med hensigterne bag vores forskningsprojekt om kropslige oplevelser i alternative behandlinger. Merleau-Ponty pointerede, at kroppen bærer det sociale i sig, og at sansningens realitet skulle forbindes med kulturelle og historiske analyser. Et kompliceret, epistemologisk spørgsmål, som ikke skal løses, men dog rejses, er, om det er relevant at tale om adskilte enheder, der skal forbindes. Ved at dele analysen op i epoché, reduktion og hyperrefleksion går man uvilkårligt ind på Merleau-Pontys præmis om en sådan opdeling. Jeg vil forsvare opdelingen med, at analytiske greb generelt er kendetegnet ved konstruktioner af distinktioner, som kan være med til at gøre en amorf masse af informationer mindre kompleks og forhåbentlig bibringe nye indsigter i et fænomen. Det har således også været intentionen her: at bruge lytning som et „eksemplarisk fixpunkt“ (Bech 2013:104) til videre at karakterisere brugeres positive erfaringer med alternative behandlingsforløb for endnu videre at bidrage til en forståelse af behandlingernes popularitet.

Lytninger er demonstreret i mødet mellem klienter og alternative behandlere, i klienters møde med nye kropslige udfordringer og i forskerens møde med sit genstandsfelt. Det hyperrefleksive niveau, konteksten, kan passende udvides med (undersøgelser af) flere lytninger – hvor „blikket“ måske hidtil har haft forrang

som fænomenologisk kategori (se for eksempel Foucault 1975; Merleau-Ponty 1986:351ff.; Sartre 2007; Bech 2013). I behandlingssammenhænge kunne det være kropsfænomenologisk relevant at undersøge, hvilke former for lytninger kropskontakten mellem behandler og klient sætter i spil. Eller hvorledes oplevelsen af tid spiller en rolle for henholdsvis klienter og behandlere. Den hidtidige lytteforskning har fokuseret på evner og færdigheder i lytning, og i studier af lytning i behandlingssammenhænge har opmærksomheden især været rettet mod behandlerens perspektiv (Shipley 2010:133). En behandlercentreret forskning kunne drage nytte af yderligere forskning i klienters oplevelser af at blive lyttet til.

## Noter

1. Tak til Charlotte Baarts, Reinhard Stelter og Matilde Høybye-Mortensen for samarbejde omkring undersøgelsen, der har ligget til grund for denne artikel. For økonomisk støtte takkes Videnscenter for Forskning i Alternativ Behandling (ViFAB) for en bevilling ved professor Bo Jacobsen, Københavns Universitets Forskningsgruppe vedrørende Alternativ Behandling (KUFAB), samt Forskningsrådet for Samfund og Erhverv (FSE). En tak skal ydermere rettes til de 14 behandlere inden for akupunktur, zoneterapi og mindfulnessmeditation samt de 46 brugere, der indgik i undersøgelsen. Endelig en tak til redaktørerne og to anonyme referees for konstruktive ideer og grundige kommentarer til en tidligere udgave af manuskriptet.
2. Generelt anvender jeg i artiklen termen brugere om folk, der opsøger alternative behandlingsformer. Det skal ses i forlængelse af den ændrede medborgerstatus, der er fulgt med de senere tiårs udvikling inden for sundhedsområdet. Det offentliges, men især også markedets indflydelse på og relationer til „brugere“ har betydning for, at det ikke i alle behandlingsmæssige sammenhænge er dækkende at tale om patienter. Når klienttermen også optræder i artiklen, er det i klinikkerne og i øvrigt de sammenhænge, hvor behandlerens perspektiv optræder, idet behandlerne foretrak og anvendte denne term.
3. Navnene på interviewpersonerne er opdigtede for at sikre anonymisering.
4. For uddybning af, hvordan brugere af alternative behandlingsformer konstruerer behandlernes ekspertise, se Pedersen & Baarts (2010).
5. Se også om „breaching“-strategier og „trouble-makers“ (Schiermer 2013:34-37).

Søgeord: alternativ behandling, brugerperspektiv, praksis, kropzzsfænomenologi, Merleau-Ponty

## Litteratur

- Bech, Henning  
2013 Livsverdensmetode – erfaringer og råd fra fænomenologisk forskning. I: B. Schiermer (red.): Fænomenologi. Teorier og metoder. Side 95-123. København: Hans Reitzels Forlag.

- Brown, Patrick R.  
2008 Trusting in the New NHS: Instrumental Versus Communicative Action. *Sociology of Health & Illness* 30(3):349-63.
- Brown, Patrick R., Andy Alaszewski, Trish Swift & Andy Nordin  
2011 Actions Speak Louder than Words: The Embodiment of Trust by Healthcare Professionals in Gynae-oncology. *Sociology of Health & Illness* 33(2):280-95.
- Brownlie, Julie, Alexandra Greene & Alexandra Howson (eds)  
2008 Researching Trust and Health. London: Routledge.
- Calnan, Michael W. & Emma Sanford  
2004 Public Trust in Health Care: The System or the Doctor? *Quality and Safety in Health Care* 13:92-97.
- Cant, Sarah & Ursula Sharma  
1999 A New Medical Pluralism? *Alternative Medicine, Doctors, Patients and the State*. London: UCL Press.
- Christensen, Anne I., Ola Ekholm, Michael Davidsen & Knud Juel  
2012 Sundhed og sygelighed i Danmark 2010 og udviklingen siden 1987. København: Statens Institut for Folkesundhed, Syddansk Universitet.
- Cocksedge, Simon & Carl May  
2005 The Listening Loop: A Model of Choice about Cues within Primary Care Consultations. *Medical Education* 39:999-1005.
- Csordas, Thomas  
1997 [1994] Introduction: The Body as Representation and Being-in-the-world. In: T.J. Csordas (ed): *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*. Pp. 1-24. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foucault, Michel  
1975 Surveiller et punir: Naissance de la prison. Paris: Gallimard.
- Fredriksson, Lennart  
1999 Modes of Relating in a Caring Conversation: A Research Synthesis on Presence, Touch and Listening. *Journal of Advanced Nursing* 30(5):1167-76.
- Gibbons, M.  
1993 Listening to the Lived Experience of Loss. *Pediatric Nursing* 19:597-99.
- Grünenberg, Kristina  
n.d. Susceptible Bodies. Exploring the Emergence of Susceptibility in the CAM Practices of Acupuncture and Reflexology. Upubliceret paper.
- Harrison, Stephen & Carole Smith  
2004 Trust and Moral Motivation: Redundant Resources in Health and Social care? *Policy and Politics* 32(3):371-86.
- Heidegger, Martin  
2007[1927] Væren og tid. Aarhus: Klim.
- Husserl, Edmund  
1999 [1931] Cartesianske meditationer: En indføring i fænomenologien. København: Hans Reitzels Forlag.

- Kagan, Paula N.  
 2008a Feeling Listened to: A Lived Experience of Human Becoming. *Nursing Science Quarterly* 21(1):59-67.  
 2008b Listening: Selected Perspectives in Theory and Research. *Nursing Science Quarterly* 21(2):105-10.
- Keatings, Diana, Helen Belichambers, Elizabeth Bujack, Krystyna Cholowski, Jane Conway & Patricia Neal  
 2002 Communication: Principal Barrier to Nurse-patient Consumer Partnership. *International Journal of Nursing Practice* 8(1):16-22.
- Kleinberg-Levin, David Michael  
 1989 The Listening Self: Personal Growth, Social Change, and the Closure of Metaphysics. London: Routledge.
- Lam, Mei S.  
 2000 The Gentle Art of Listening: Skills for Developing Family-administrator Relationships in Early Childhood. *Early Childhood Education Journal* 27(4):267-73.
- Lee-Treweek, Geraldine  
 2002 Trust in Complementary Medicine: The Case of Cranial Osteopathy. *The Sociological Review* 50(1):48-68.
- Loutzenheiser, Lisa W.  
 2002 Being Seen and Heard: Listening to Young Women in Alternative Schools. *Anthropology & Education Quarterly* 33:441-64.
- Mallett, Jane & Lisa Dougherty  
 2000 Manual of Clinical Nursing Procedures. 5<sup>th</sup> ed. London: Blackwell Science.
- Mechanic, David  
 1998 Public Trust and Initiatives for New Health Care Partnerships. *Milbank Quarterly* 76:281-302.
- Merleau-Ponty, Maurice  
 1986 [1945] *Phenomenology of Perception*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Mineyama, Sachiko, Akizumi Tsutsumi, Soshi Takao, Kyoko Nishiuchi & Norito Kawakami  
 2007 Supervisors' Attitudes and Skills for Active Listening with Regard to Working Conditions and Psychological Stress Reactions among Subordinate Workers. *Journal of Occupational Health* 49:81-87.
- O'Gara, Paula E. & William Fairhurst  
 2004 Therapeutic Communication Part 2: Strategies that Can Enhance the Quality of the Emergency Care Consultation. *Accident and Emergency Nursing* 12:201-07.
- Ong, Chi-Keong & Bridget Banks  
 2003 *Complementary and Alternative Medicine: The Consumer Perspective*. London: The Prince of Wales's Foundation for Integrated Health.
- Pedersen, Inge Kryger  
 2012 Kampen med kroppen. Alternativ behandling i et bruger- og samfundsperspektiv. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Pedersen, Inge Kryger & Charlotte Baarts  
 2010 "Fantastic Hands" – but no Evidence: The Construction of Expertise by Users of CAM. *Social Science & Medicine* 71:1068-75.

- Robertson, Kathryn  
2005 Active Listening: More than Just Paying Attention. *Australian Family Physician* (12):1053-55.
- Sartre, Jean-Paul  
2007 [1943] *Væren og intet: Et essay om fænomenologisk ontologi*. Aarhus: Philosophia.
- Schiermer, Bjørn  
2013 „Til tingene selv” – om hermeneutisk fænomenologi. I: B. Schiermer (red.): *Fænomenologi. Teorier og metoder*. Side 15-43. København: Hans Reitzels Forlag.
- Shipley, Sheila D.  
2010 Listening: A Concept Analysis. *Nursing Forum* 45(2):125-34.
- Stickley, Theodore & Dawn Freshwater  
2006 The Art of Listening in the Therapeutic Relationship. *Mental Health Practice* 9(5): 12-18.
- Thøgersen, Ulla  
2013 Om at indstille sig fænomenologisk. I: B. Schiermer (red.): *Fænomenologi. Teorier og metoder*. Side 125-43. København: Hans Reitzels Forlag.
- van Roessel, Peter & Audrey Shafer  
2006 Music, Medicine, and the Art of Listening. *Journal for Learning through the Arts* 2(1):1-13.
- Weiss, Gregory L. & Lynne E. Lonquist  
2006 Complementary and Alternative Medicine. In: Weiss, G.L. & Lonquist, L.E. (eds): *The Sociology of Health, Healing, and Illness*. 5<sup>th</sup> ed. Pp. 219-43. New Jersey: Pearson Prentice Hall.





## KOM NÆRMERE - LUGTEN I GALLERIET

ANETTE STENSLUND

Jeg er for meget af en fænomenolog til at holde af andet end fænomener, jeg kan måle med min egen alen (Barthes 2004 [1980]:45).

I oktober 2012, få uger før åbningen af den første udstilling nogensinde dedikeret udelukkende til duft, mødes kurator Chandler Burr og kunstkritiker Blake Gopnik på Museum of Art and Design i New York for at diskutere det forestående show. Her følger en parafrasering af Gopniks beskrivelse af mødet:

Chandler Burr, journalist, forfatter og nu også verdens første kurator af olfaktorisk kunst, tager en flaske frem og sprøjter en smule af indholdet på en papirstrimmel. Han inviterer kunstkritikeren til at tage et snif. „Hvad siger du til den?“ Strimlen dufter af „parfume, eller måske sæbe?“. Forkert svar. Burr fortæller, at han dufter et fjernt strejf af rose, men også metal og blod. Duften hedder *Eau de Protection*, forklarer Burr, og det er et af de mest fascinerende kunstværker, der nogensinde er kreeret. Duften blev designet som et portræt af en kvinde, som er så smuk, at der flyder roser i hendes årer. En mand stikker en metalkniv i hendes hjerte, og dette er duften af hendes blod, der løber ned ad knivbladet. Burr foreslår at tage endnu et snif. Okay, denne gang er rosen tydelig. Men stadig intet metal – måske en snert af metallisk bitterhed, men helt sikkert intet blod. Stadig hovedsageligt parfume. „Det er skørt!“ insisterer Burr. „Hvis der ikke er en alarmklokke, der ringer, når du dufter til dette, så har du et neurologisk problem. Eller også er du bare en uskolet duftfilister, lige så uimodtagelig for duftens nuancer som en parfumør kan være det over for, lad os sige, forskellen mellem syntetisk og analytisk kubisme“ (Gopnik 2012, parafraseret).

### Roser i årene?

Udstillingen „The Art of Scent“ blev præsenteret fra november 2012 til februar 2013. Jeg besøgte den selv i perioden, og uanset om den skildrede udveksling

ovenfor har været ført med et glimt i øjet eller ej, peger den på en problemstilling, jeg har opholdt mig ved siden hen: Hvad er i grunden duftoplevelser? Findes der duftfilisteri? Og er „rose-blod-og-knivblad“ en mere kvalificeret oplevelse af *Eau de Protection* end for eksempel „parfume“oplevelsen er det?

Lad mig være åben om mit personlige udgangspunkt: Min oplevelse lignede filisterens. Da jeg besøgte „The Art of Scent“, var der en medarrangør, som venligt introducerede mig for ærindet med en installation. Langs en væg var der anbragt duftprøver til dokumentation for en parfumes fem „skridt“ frem mod endelig komposition. Hun (medarrangøren) trak et første duftkort og rakte mig det. „Hvad dufter du?“ Min umiddelbare indskydelse var, præcis som kunstkritikerens ovenfor, „parfume“, men jeg holdt inde og tog mig i stedet betænkningstid. „Rose“ tænkte jeg så, men det virkede på den anden side for ligetil. „Liljer“ lød derfor mit endelige bud. „Nah, det er rose“, korrigerede hun mig med et overbærende og lettere misfornøjet smil.

En overvejelse, jeg siden hen har opholdt mig ved, er, om udstillingsmedarbejderen overhovedet havde været interesseret i, hvad *jeg* duftede? Blev jeg i virkeligheden ikke snarere spurgt til, om jeg kunne dufte *det*? *Det*, som i duftens objektiverede bestemmelse, duftens label, der gør os i stand til at betegne og klassificere duften ud fra kendskab til dens kulturelle repræsentation eller molekylære komposition. Opgaven, jeg blev stillet, var således avanceret, for den fordrede kompetence i at hægte en specifik duftkvalitet på begreb, hvilket indebærer en omskabelse af ét oplevelsesmodus (duften *for mig*) til et andet (duftens *det*). „Rose“ var i dette tilfælde det rette svar. Intet andet kunne gælde, hvilket vidner om udstillingsmedarbejderens objektiverende tilgang til duft. Hun tillagde den en absolut og autonom eksistens uafhængigt af personlige opfattelser. I dette tilfælde var den objektive duft *rose* og ikke, som i mit eller kunstkritikerens forslag, „lilje“ eller „parfume“. Den objektiverede duftbestemmelse holdes i den forstand på arms længde fra en individuel eksistens og næse.

I denne artikel interesserer jeg mig for duftoplevelsen som eksistensfænomenologisk forekomst. Det kommer ikke til at handle om duft som et meningsladet indtryk eller udtryk. Hvad vi henter ud af lugt i form af konnotationer, og hvad vi lægger i lugt, når vi for eksempel intenderet bruger den ekspressivt i udstillingsarbejde såvel som i en hverdagsæstetisk selvgestaltning, falder uden for artiklens ramme. Den eksistensfænomenologiske tilgang, jeg vil udfolde, søger anderledes at nå til „tingen selv“. Den vil til „lugten selv“, og den vil nærme sig duftfænomenet ved at forfølge duftens eksistentielle nærvær som et ontologisk grundvilkår. Jeg argumenterer for, at duft primært opleves i et eksistentielt nærvær. Duftens *det*, den objektiverende duftåndterning, er forskellig fra en fænomenologisk duft, der involverer den enkelte eksistens. Den eksistensfænomenologiske duft kalder jeg i det videre også for „duft *for nogen*“.

Duftudstillingen „The Art of Scent“ tager jeg som anledning til at diskutere lugtens ontologi. En decideret anmeldelse er derfor ikke mit sigte, og når jeg i det næste foretager nedslag i duftens univers, sker det udelukkende med interesse for at skærpe opmærksomheden omkring ubelyste eller glemte aspekter af lugt i al almindelighed snarere end med henblik på en kritik (god som dårlig) af duftkuratoriske greb. Iscenesættelsen af duft på „The Art of Scent“ kalder med andre ord på et fænomenologisk bidrag, der kan tjene til at skærpe forståelsen for, hvad eksistensfænomenologisk duft måtte være. Teoretisk hentes inspiration primært fra Martin Heideggers fundamentalontologiske filosofi. Artiklen byder på kultursociologisk og antropologisk appliceret filosofi og forholder sig på den baggrund uortodokst til Heideggers mindre empiriske, og i hvert fald ikke lugtempiriske, tilgang. Min hensigt med artiklen er at illustrere, hvordan et fænomenologisk bidrag tjener som supplement til objektiverede duftbehandlinger.

### Æstetik, duft og mellemsanselighed

Tre begrebsrelaterede specifikationer er nødvendige indledningsvist. De handler om min reference til henholdsvis „æstetik“, „lugt“ og „mellemsanselighed“.

I dagligdags tale refererer *æstetik* ofte til „det skønne“. Etymologisk kommer æstetik imidlertid af det græske *αἴσθησις* (*aisthēsis*), der i langt bredere forstand henviser til sansning, perception og sansefornemmelse. Æstetik har altså oprindeligt ikke kun med det kunstneriske skønne at gøre, men behæftes med bredere hverdagslig erfaring, således som det også vil ske i denne artikel.

Med fokus på hverdagsæstetik skal det derfor heller ikke eksklusivt handle om „duft“, positivt konnoteret som vellugt. Der findes en begrænset vifte af begreber til beskrivelse af den sansning, der sker ved hjælp af lugtesansen. Foruden duft og lugt kan nævnes buket, odør, aroma, dunst, stank, em og hørm. De fleste af disse gloser er enten negativt eller positivt ladet, og det er derfor vanskeligt at finde en neutral dansk betegnelse for det olfaktoriske univers – ja, det skulle da lige være *olfaktorisk* (af latin *olfactio*, af *olfacere*; *olere* „lugte“ og *facere* „gøre“). De næstbedste udtryk vurderer jeg at finde i *lugt*, for selv om lugt kan have en negativ ladning, så er lugt trods alt mere positivt end for eksempel „stank“ og mindre positivt end „duft“. Jeg veksler mellem ordene for adspredelsens skyld og uden intention om at foretage positive eller negative ladninger. Livet både stinker og dufter, og hvornår det gør hvad, afhænger af det enkelte menneske og den kulturtilvante næse (Herz 2007:32; Classen 1992:199).

Endelig skal det understreges, at jeg betragter lugt som en sanselig kvalitet i samspil med andre sanselige kvaliteter. For eksempel er menneskets to kemiske

sanser, lugte- og smagssansen, så tæt forbundne, at det ofte er svært at adskille dem. Hold dig for næsen, når du spiser eller drikker, og du vil erfare, hvad der er smag *uden* lugtesans. Adskillelsen af sanser virker altså i mange sammenhænge kunstig. Ikke engang den femdelte sansetaksonomi, som vi i vestlige samfund opererer med, er naturgiven. Det var Aristoteles, som fandt på femdelingen, fordi han ønskede at afstemme menneskets mikrokosmos til en makrokosmisk orden med fem elementer (vand, jord, ild, luft – og med alkymien quinta essentia) (Classen 1993:2). Men netop fordi Aristoteles bemærkede sansernes samspil, foreslog han også, at der fandtes en sjette sans (*koinē aisthēsis* eller på latin *sensus communis*) (Howes 2009:17). At tale om fem sanser er en gængs måde at opdele vores sanseliv på, men det hindrer ikke, at man i andre sammenhænge kan tale om kun to eller måske hele 11 sanser. Antropologiske studier beretter om, at der for eksempel opereres med to sanser hos hausafolket i det nordlige Nigeria, seks sanser hos cashinahuastammen i Peru og fem ikke med Vesten korresponderende sanser blandt javanesere i Indonesien (op.cit.2). Åbenlyst udfordrer disse studier det konventionelle femdelte sensorium, og på den baggrund virker det i princippet kunstigt at dreje en sanselig undersøgelse som den aktuelle ind i en enkeltsanselig analytisk forståelsesramme. Man kan med andre ord ikke *kun* tale om lugt.

Frem for at gøre et stort nummer ud af afgrænsningen af lugtfænomener fra andre sansefænomener skal jeg derfor tilstræbe at imødekomme aspekter, der oftest udgør sanselige samspil. Det oplevede liv er, med et begreb hentet fra antropolog David Howes (2006), *intersensorielt* – fordansket kunne man kalde det mellemsanseligt. Lugt har imidlertid været en forbigået sans, hvilket har fået kunsthistoriker Jim Drobnick til at argumentere for nødvendigheden af en midlertidig „olfaktocentrisme“, således at lugt i æstetiske studier bliver dagsordensættende på linje med andre sanser (Drobnick 2006). Med et eksplicit fokus på lugt markerer jeg derfor en bevidst indlemmelse af olfaktoriske dimensioner i det æstetiske studie. Jeg søger med andre ord at udvikle en „olfaktorisk æstetik“, hvilket er min betegnelse for en mellemsanselighed, der ikke forglemmer, men snarere vedrører og inkluderer olfaktorisk sansning.

## Forklaret duft

Der findes dufte, mennesker ikke er i stand til bevidst at registrere, men som alligevel nærmest suger betydning til sig. Til den slags dufte hører eksempelvis genetisk bestemte kropsdufte. Hvert menneske har sin helt egen duft, unik på linje med et fingeraftryk. Vores kropslugte er påvirket af stofskifte, fordøjelse, sygdomme og sågar af humør (Hayden 1980; Fyrand 1997). Lugtens kemiske tegn går oftest menneskets næse forbi, men lader sig til gengæld registrere af kunstige

næser (analyser med gaskromatografi og massespektrometri) eller hundenæser. Eksempelvis anvendes trænedede hunde til både kræftscreening (Willis et al. 2004) og forskellige former for kriminalitetsbekæmpelse (Macrakis 2008). Feromoner er en anden slags luftbårne kemiske signaler, som kroppe „aflæser“ og afstemmer sig i forhold til uden om vores bevidsthed (Brennan 2004:69; Vroon 1997).

Men ud over at være et kemisk tegn er lugt også et kulturelt tegn, der fungerer på såvel et bevidst som et ikke-bevidst plan. Således kender man i særdeleshed inden for markedsføring til fordele ved at bruge duftbranding i kampen om at vinde potentielle køberes opmærksomhed – uden at de bemærker det. Effektiv markedsføring har en alsidig sanselig appel, og duftindustrien er på den baggrund blevet et milliardforetagende. For eksempel indikerer test af parfumerede og uparfumerede sko, at kunder kvalitets- og prisestimerer duftende sko højere end ikke-parfumerede sko (Lindstrøm 2005:111). Lugt øver uomtvisteligt en ekstraordinær indvirkning på menneskers stemningsleje (herunder købetrang), og fysiologiske forklaringer peger på, at det er lugtesansens meget direkte forbindelse til det limbiske system – det center i hjernen, der influerer følelser og hukommelse – der er en del af årsagen til lugtens kraftige indflydelse på menneskers følelsesliv (Herz 2007:3; Stoddart 1992:37).

Også duft, vi mere bevidst forholder os til, kan fungere som *eksplanandum* ladet med meningsfulde budskaber. Sociologer og antropologer er eminente til at foretage meningsafsøgende analyser af det sociale liv – også af det liv, der lugter! „To sense [...] is to make sense.“ Sådan indleder sociologerne Waskul og Vannini (2008:53) deres undersøgelse af de sociale budskaber, som lugt bibringer. Det er klart, at olfaktorisk sansning er en uadskillelig del af det sociale liv. Som Georg Simmel skrev: „Det sociale spørgsmål er [...] et næsespørgsmål“ (Simmel 1992: 734). Simmel havde øje for, hvorledes lugt var indrulleret i moralske spørgsmål, og han iagttog, hvordan sociale antipatier og sympatier i antisemitiske rørelser blev reguleret med reference til lugt, hvor fremmede, foragtede eller moralsk fordømte mennesker blev stigmatiseret som lugtende (op.cit.733). Simmel havde desuden øje (og næse) for, at dufte bruges til selvgestaltning på linje med beklædning og anden æstetiseret udsmykning. Vi fjerner nogle former for dufte og tilsætter andre for at signalere, hvem vi gerne vil være. Duft som „impression management“ er også vel belyst i andre sociologiske og antropologiske studier (se blandt andet Largey & Watson 1972; Low 2006; Waskul & Vannini 2008). Flere interessante Peirce-inspirerede studier har desuden undersøgt lugt som tegn, det vil sige som et perceptionsindhold, der tiltvinger sig fortolkning (se blandt andet Gell 1977; Krogstad 1989; Katz 1996). Disse olfaktoriske kulturstudier viser, hvorledes lugt som et objektivt defineret substantiv er indlejret i et semiotisk indeksikalt kulturelt system.

I denne artikel interesserer jeg mig mindre for duftens betydning og mere for dens eksistentielle ontologiske fundament. Analysen hæver sig, til forskel fra betydningsorienterede forklaringsmodeller, således ikke over fænomenoplevelsen, sådan som den viser sig for den enkelte. I forsøget på at sætte forklaringer i parentes får den aktuelle fænomenologiske analyse en nærmest impressionistisk karakter. Artiklen vil „til lugten selv“. Den vil nærmere olfaktorisk æstetik, sådan som den opleves for den enkelte eksistens.

### Noget i luften, der begrænset begribes

„The Art of Scent“ må betragtes som et kærdokument initiativ til at sprænge grænserne for museumsudstillingerens oftest primært visuelle æstetik. Udstillingen bød på en smuk minimalistisk oplevelse, hvor duft dog ikke uproblematisk syntes adskilt fra visuel, auditiv og haptisk æstetik – en øvrig æstetik, der normalt akkompagnerer parfumeduft i form af flakoners materialitet, tyngde og kunstnerisk svungne former, indpakningsæsker i alskens afarter og reklamekampagner med farver, billeder, lyd og symbolik. Alt dette var udeladt. Duftenes uhåndgribelige, usynlige, lydløse og blot for næsen perciperbare stofflighed blev således modigt forsøgt udstillet inden for rammerne af en arkitektonisk hvid kubus. Modigt, vil jeg mene, med tanke på, hvordan „the white cube“ inden for kunsthistorien har været kritiseret for sin sterile og ikke mindst duftløse kulisse, der traditionelt har tjent til at rømme udstillingsmiljøet for al anden end visuel æstetik (Celant 1996; Drobnick 2002). Det er mit indtryk, at man på „The Art of Scent“ havde forsøgt at udstille dufte „i sig selv“ og på egne præmisser, men udviskningen af andre sanselige indtryk i kombination med et tekstmateriale endte måske i virkeligheden med at „overdøve“ duftene. Igen: Jeg er ingen kritisk anmelder, men nødvendigheden af en kritisk fænomenologisk refleksion trænger sig på.

I et stort bart rum blev 12 parfumer spredt fra hver sin fontæne indbygget i væggen. Ved siden af hver duftfontæne blev der kastet små tekster på væggen ved hjælp af en projektor. Teksten forsvandt og kom igen med jævne mellemrum – en raffineret visuel detalje, der bidrog til at understrege duftens flygtighed. Teksterne bestod af flere slags informationer: Kemisk fagterminologi oplyste om for eksempel ætyl vanillin, aldehyd, dihidromyrcenol, kumarin og ætylmaltol ofte nævnt i kombination med kunslitterære stilarter som romantisme, modernisme, abstrakt kunst, realisme og hyperrealisme. Her et eksempel fra parfumør Ernest Beaux' Chanel N° 5:

Beaux, en eksemplarisk modernist, opbyggede en traditionel fransk blomstret duft, derefter brød han med den tradition ved at svøbe den i [...] aldehyder (Burr 2012).

Duftenes semiotiske indeksikalitet var tydeligt præsenteret. For eksempel kunne man læse om *Aromatics Elixir* (1971), at den var „fyldt op med skygger og ornamentering“, *Untitled* (2010) derimod var „grov og rå“, og så var der den mere poetiske af slagsen, hvor *Osmanthe Yunnan* (2006) blev udlagt som et olfaktorisk bud på „den diafane lyskvalitet [...] blotlagt for ornamenten og excesser, der spreder sig som lys“ (Burr 2012). Tekstbeskrivelserne illustrerer det komplekse abstraktionsniveau, som olfaktorisk æstetik kan håndteres på kulturelt. Det er der intet odiøst i, men udstillingens abstraktionsniveau illustrerer til gengæld, at semiotisk fortolkende tilgange til olfaktorisk æstetik naturligvis ikke kan stå alene. Det uddyber jeg nedenfor.

### Abstrakt - og dog så begrænset?

Som det olfaktoriske geni Grenouille, hovedfiguren i Patrick Süskinds roman *Parfume*, minder os om, er der et tydeligt misforhold mellem verdens lugtmæssige rigdom og sprogets armod. Således besværes Grenouille for eksempel over brugen af et så forenklet begreb som „røg“, der skal begribe „et lugtmønster sammensat af hundrede enkelte dufte, som forvandle[s] hvert minut, ja hvert sekund og blande[s] til nye enheder“ (Süskind 2005:26). Lugt byder på *mere*, end ord kan begribe. „Mit sprogs grænser er ikke min verdens grænser,“ skriver Howes (2006:162), og lugt er et enestående eksempel på livets ekstralingvistiske kvaliteter.

Kategoriseringer af fænomener – in casu lugt – „forstyrrer“ mere simple oplevelser (Schmitz 1968:33). Ord tilretter med andre ord meget let vores lugtopplevelser, hvilket ofte sker reduktivt, fordi enhver forstående udlægning af duft giver et praj om, hvad vi olfaktorisk skal afsøge. „Kan du dufte det?“ Konfronteret med duften af for eksempel *Eau de Protection* dufter kunstkritikeren uden detailviden „blot“ parfume, men får han siden hen et praj om, at han i duften kan hente blod, roser og metal, påbegynder en ny duftoplevelse, hvor duften afsøges for sådanne spor. Og resultatet: „Okay, denne gang er rosen tydelig. Men stadig ingen metal – måske en snert af bitterhed.“ I en sådan aflæsning af duft rettes opmærksomheden langsomt ind, og man forstår at hente dybere budskaber ud af duften snif efter snif. På „The Art of Scent“ havde man således valgt at præsentere objektiveret duft – duft, der var blevet kunstperiodisk og kemisk „fordøjet“ frem for at blive præsenteret på en måde, som tillod den enkelte museumsgæst først at gøre sig egne oplevelser. Betingelsen for, at et objektivt kriterium for lugt kan opretholdes, må naturligvis være, at lugten eksisterer uafhængigt af eksistensen og vice versa. Således forudsættes en subjekt-objekt-dikotomi, som, minder Heidegger om, fejlagtigt er blevet gjort til det ontologiske afsæt for al moderne vestlig videnskabelig bedrift (Heidegger 1972:15-27). Det er nødvendigt at få

Heideggers ontologiske skel mellem vulgærontologi og fundamentalontologi på plads, inden jeg i næste afsnit tager fat om den fænomenologiske lugt.

## Lugtens fundamentalontologiske tingslige væren

Vulgærontologien er ifølge Heidegger et fejlantaget ontologisk udgangspunkt – heraf det vulgære – og forholdet, der problematiseres, handler om, at det er en abstraktion at kategorisere fænomener på afstand fra resten af den verden, de indgår i. Kategoriserende udlægninger er objektivering, der behandler fænomener som *værende* for en *væren*. Der findes altså en mere grundlæggende ontologi end den, vi almindeligvis regner for at være grundlæggende – heraf udtrykket fundamentalontologi, som Heidegger kalder sin filosofi (Heidegger 1972:13). Lad mig applicere denne grundtanke på lugtfænomenet. Lugtens værende er alle former for kulturspecifikke gængse lugtbestemmelser (molekylære, kunst- og genrebevidste udlægninger er eksempler). Det vil sige lugtkonventioner, der ovenfor også er omtalt som lugtens *det*. Lugtens værende er imidlertid ikke sammenfaldende med dens *væren*. Således er der ontologisk differens mellem lugtens væren og dens værende. Lugtfænomenologien, som jeg her er i færd med at udvikle, interesserer sig først og fremmest for lugtens væren. I fokus står en tænkning af selve det vilkår, at lugt overhovedet *er*, og af, hvordan lugt er som en væren-i-verden, hvilket vil sige uadskillelig fra omverdenen. Lugtens *det*, dens værende, er ganske vist interessant at belyse ud fra en kultursociologisk eller antropologisk optik, hvor lugtens indlejring i kulturelle betydningssystemer kan iagttages. Men sådanne studier handler om lugt på ontisk niveau, det vil sige et niveau, der bestemmer, udpeger eller måler lugt som *værende* udtryk for dette eller hint. Objektiverede bestemmelser af lugt påstempler så at sige lugt en etiket og lægger således afstand til lugtfænomenet i dets kompleksitet. „Hug en hæl og klip en tå“ – nok lader lugt sig etikettere, men spørgsmålet er, om skoen (og etiketten) passer?

I det følgende behandles lugt som en „ting“. Den er ingen ting i dagligdags moderne forstand, men den er en ting i Heideggers forstand. Heidegger gør en væsentlig pointe ud af at skelne mellem ting og objekter. Hvor ting står „selvstændigt“ som noget i sig selv (*Selbststand* er „tingene i sig selv“), er objekter bestemt ved deres placering over for os (*Gegenstand*) (Heidegger 1954:59). Objektet er altså det, der bliver *genstand* for refleksion, og som vi søger at forholde os til i meningsfulde termer. I forhold til lugt er lugtobjektet det samme som et lugt-*værende* (jf. lugtens *det*). Lugt som „ting“ er til gengæld, hvad jeg også kalder for lugt *for* nogen. At objektivere lugt kræver en abstrakt tilgang til lugt. Problemet opstår, når denne abstraktion bliver den mest naturlige. I sådanne tilfælde kan vi ikke længere se kunstigheden i det kunstige greb, og den mest umiddelbare måde



at opleve den, i dette tilfælde, olfaktoriske verden på forglemtes. Med denne overvejelse bevæger jeg mig videre til en undersøgelse af det fænomenologiske fundament for olfaktoriske oplevelser.

### Væren er ikke tilstedeværelse

Ambitiøse såkaldt „rige“ museumsudstillinger ønsker ofte med et æstetisk virke at *ramme* besøgende. De vil berøre og vedrøre i kraft af deres *presence*effekt (Arnold & Söderqvist 2011; Söderqvist, Bencard & Mordhorst 2009; Mordhorst 2009). Det *presence*begreb, der her refereres til, er hentet fra Hans-Ulrich Gumbrecht, som igen udarbejder begrebet med reference til Heideggers værensanalyse (Gumbrecht 2004a:66). Gumbrechts *presence*analyse tjener til at bringe mennesket tilbage i kontakt med tingene selv (op.cit.46,56), og derfor skal jeg i dette afsnit se nærmere på *presence*begrebets potentialer for også at nærme sig lugtfænomenet. Lad mig på forhånd afsløre, at disse potentialer skal vise sig ikke at være uden begrænsninger, hvilket derfor fører til en begrebsjustering, der skal hjælpe med til at komme nærmere lugten i galleriet. Men først et tilbageblik på *presence*begrebets angivelige fundament.

For bestemmelsen af værensspørgsmålet retter Heidegger opmærksomhed mod to begreber fra antikken: οὐσία (ousia) og παρουσία (parousia), der på tysk betyder „Anwesenheit“ (Heidegger 1972:25). På dansk kan Anwesenheit oversættes til *tilstedeværelse* eller *nærværelse*. Ousia er afledt af verbet einai (at være) og betyder „væren“ i forståelsen „det, der er“, som regel i betydningen „ejendom“, fordi „det, der er“ altid er der *for* nogen. Præfikset „para“ kan betyde „ved“, „ved siden af“ eller „hos“, og parousia kan således oversættes til „ved-væren“ eller „hos-væren“ (Liddell-Scott-Jones Lexicon). Det er imidlertid ikke helt ligegyldigt, om man vælger den ene eller den anden oversættelse, for det, der er *ved siden af* væren, er jo ikke lige så meget en del af væren, som det, der er *hos* væren.

Christian Rud Skov har i sin danske oversættelse af Heideggers *Sein und Zeit* korrekt oversat Anwesenheit til nærværelse. „Det værende bliver grebet i sin væren som ‘nærværelse’“, skriver han (Heidegger 2007:45). På engelsk glider „nærværelsen“ imidlertid let ud af sproget, fordi *tilstedeværelse* og *nærværelse* falder sammen og bliver til „*presence*“. Gumbrecht henviser netop til *presence* i sine engelske tekster, men fastholder også *presence*begrebet i sine tyske udgivelser, idet han anvender ordet „Präsenz“ (Gumbrecht 2004b:201). Dette har konsekvenser og sker på bekostning af nærværet, hvilket jeg her skal vise.

*Presence* er afledt af det latinske verbum *prae-esse* (prae = „foran“, „esse“ = „at være“) og betyder det, der er „foran os, inden for rækkevidde og håndgribeligt for vores kroppe“ (Gumbrecht 2004a:17). *Presence* (fremover kaldet *tilstedeværelse*)

og Anwesenheit (nærværelse) kommer med tiden til at betyde nogenlunde det samme, men det er værd at være opmærksom på begrebernes forskellige etymologier, for heri ligger grunden til den forvanskning af nærværelsesbegrebet, jeg mener, der sker, når det oversat til tilstedeværelse ikke længere i samme omfang involverer en menneskelig eksistens (fænomenet *for* nogen), men i stedet lader fænomenet stå ved siden af eller over for eksistensen. Det tilstedeværende bliver en ved-væren – et objekt, der har mistet sin tingslighed i Heideggers forstand, og således er det graden af eksistensinvolvering, der bliver sat på spil, når de to begreber bruges synonymt.

Gumbrecht sætter tilstedeværelsesbegrebet op som idealtypisk kontrast til et meningsbegreb og yder herved et vigtigt epistemologisk bidrag i påpegnings af, at fænomener udgør mere end mening (se Stenslund 2012). Tilstedeværelsesbegrebet kan imidlertid bruges til at påpege, at lugt er andet og mere end repræsentation. Med dets ekstralivingvistiske sensibilitet muliggør begrebet, at der kan rettes opmærksomhed mod netop lugt, der bare *er*. Begrebets berigende påmindelse til trods synes den analytiske optik fortsat ufuldkommen, for lugt er ikke blot til stede eller mere grundlæggende og med Graham Harmans ord: væren er *ikke* tilstedeværelse“ (2007:1, min fremhævelse). Søges lugten tilnærmet, fordres en rettelse i forhold til forståelsen af Heideggers eksistentielle værensbegreb. Jeg foretager derfor en justering med argumentation for lugtens nærværelse nedenfor.

## Mere end til stede

„Alle afstande i tid og sted skrumper ind.“ Sådan starter Heidegger sit essay om tingen (1954:167). Problematikeringen handler som udgangspunkt netop om fænomenets tilstedeværelse – en afstandsdebat, der, som vist, fortsættes den dag i dag blandt andet med Gumbrechts tilstedeværelsesbegreb. Men lad mig med Heidegger minde om problemets egentlige kerne:

Den febrilske afskaffelse af alle afstande bringer ingen nærhed; for nærhed består ikke af afstandes korthed. Hvad der er tæt på os, når det gælder afstand [...], kan forblive langt væk, og hvad der synes uoverskueligt langt væk, når det gælder afstand, kan være tæt på. Kort afstand er ikke i sig selv nærhed, og stor afstand er ikke fjernhed (ibid., min oversættelse).

På museet kan man som regel komme tæt på ting. Det er i hvert fald oftest ønsket både fra kurators og besøgendes side. Kun montrere og afskærmning hist og her skaber distance. En simpel præventiv foranstaltning, der skal værne om tingenes uskadthed. Det er i denne fysiske og rumlige sammenhæng, at man

inden for museologien er begyndt at interessere sig for tilstedeværelsesbegrebet (se fx Mordhorst 2009). Nok er der ikke altid adgang til tingene på så tæt hold, at de kan røres, men nærhed i form af fysisk distance synes alligevel at være en mindre forhindring for museumsoplevelsen. Som Heidegger påpeger, kan man stå nok så tæt uden at føle sig nær, og man kan føle sig nær på afstand. Den museale udfordring ligger derfor, vil jeg hævde, snarere i *oplevelsen af nærvær*.

Lugtfænomenet kan hjælpe med at tydeliggøre, hvad der er på spil i forhold til tilstedeværelsens utilstrækkelighed. Lugt er nemlig til stede overalt i form af lugtmolekyler, og i denne materielle form kommer lugten tæt på os. Ikke blot omgiver den os, den trænger med hver eneste indånding ligefrem ind i os: ind i næsen, ned gennem svælget, forbi strubehovedet til bronkier og lunger. Men uanset hvor tæt vi kommer i fysisk kontakt med lugt, kan den stadig undvige vores opmærksomhed. På „The Art of Scent“ trængte dufte sig fysisk på (som tilstedeværende), men alligevel oplevede jeg at opholde mig mere ved tekstmaterialet *om* duften, end jeg dvælede ved duften selv. At dufte er tilstedeværende, er derfor ingen garanti for, at de viser sig i deres nærvær. Det samme gælder i princippet for andre æstetiske fænomener; vi kan være omgivet af støj uden at studse over det eller lede efter brillerne, mens de sidder i panden. Med reference til Joseph Albers skelner den tyske filosof Gernot Böhme mellem faktuelle og aktuelle fakta forstået som henholdsvis realitet og virkelighed (Böhme 2001:25). Til faktuelle fakta hører genstande (objekter) og deres objektive bestemmelighed. *Faktuelt* kan lugt bestemmes som tilstedeværende molekyler eller kulturelle tegn, men *aktuelt* former lugt sig også affektivt for den enkelte eksistens, og denne virkelighed er ikke nødvendigvis i overensstemmelse med den objektive lugt. Jeg skal derfor afslutningsvis illustrere, at eksistensen, når det kommer til en fænomenologisk analyse, altid vil være en del af fænomenet selv. Som følge heraf anskueliggøres nærværelsen som uomgængeligt moment i æstetiske oplevelser, herunder lugtopplevelser. Lugt står nemlig aldrig i sin umiddelbarhed over for os (*prae-esse*), men viser sig snarere at inkludere den menneskelige eksistens.

### Lugt nær væren

Objektivt kan lugt bestemmes og måles – sådan da, for selv inden for naturvidenskaben består olfaktorisk sansning af en del ubekendte forhold. Olfaktorisk anatomi er for eksempel ikke ens hos alle mennesker. Hverken antallet af aktive receptorer, der opfanger signaler om duft fra miljøet, tykkelsen af det slimhindelag, der beskytter dem, eller de neurale forbindelser til hjernen er ens for alle (Keller et al. 2007). Om vi derfor *reelt* lugter det samme, når vi lugter

til, hvad der objektivt bestemmes som samme lugt, vides ikke med sikkerhed. Trods alt synes det dog lettere at bestemme objektiv lugt end fænomenologisk lugt, for eksistensen, hvorpå næsen rent faktisk hæfter sig fast, øver afgørende indflydelse på lugtopplevelsen. Oplevelsen påvirkes for eksempel af vores stemning, erfaringshorisont og forventninger. Lugtassocationers virke er således et ejendommeligt fænomen, hvor for eksempel et enkelt snif af en genkendelig lugt kan sende os direkte tilbage i tid og sted – en slags olfaktorisk tidsrejse, der bestemmes af individuelle biografier, og som derfor har forskellige afsæt og destinationer. Marcel Proust har vundet berømmelse for sit eksempel på dette *mémoire involuntaire*. Her var det aromaen fra en enkelt beskeden *petit madeleine*-kage, der dyppet i te fik en barndomsscene til at rejse sig fra koppen (Proust 1913:27-51). Til test købte jeg en dag en hel pose af de muslingeformede kager, men personligt rokkede de mig ikke en millimeter ud af stedet. I Heideggers hermeneutisk-fænomenologiske udlægning af eksistensens omverdensoplevelse finder jeg et bud på, hvorledes eksistensen altid medtænkes i det nærværende fænomen. Denne klassiske fænomenologiske tænkning, vil jeg mene, kan fortsat yde et essentielt fundament for nyere fænomenologi, og som det vil fremgå, kan den også yde et vigtigt bidrag til studiet af olfaktorisk æstetik. Lad mig derfor skitsere, hvad omverdensanalysen handler om.

Når mennesker gør sig erfaringer med noget, er det ifølge Heidegger ikke sanselige indtryk, der nødvendigvis rammer os først. For eksempel vil jeg ikke nødvendigvis, når jeg støder på ting i mine omgivelser, forholde mig til deres lugt. Snarere erfarer jeg omverdenen umiddelbart som en helhedserfaring uden at dechiffrere farve, form, lugt, lyd osv. Ydermere er helhedserfaringen altid meningsbåret og står således ikke i et antitetisk forhold til menneskets intuitivt hermeneutiske væremåde. Det mest primære oplevelsesmodus overhovedet er at opleve fænomener *som* noget (Heidegger 1972:149, 1982:93, 1987:71). Det betyder, at fænomener relateres hermeneutisk intuitivt til ens egen eksistens (op.cit.117). „Betydningsfuldhedens som“ er et ganske umiddelbart og ufortænk oplevelsesmodus, der udspringer af menneskets kulturelle erfaringshorisont. Afgørende for oplevelsen er derfor, *hvem* der oplever. Heidegger illustrerer med reference til oplevelsen af en talerstol:

[I] auditoriet ser jeg talerstolen. [...] Hvad ser 'jeg'? Brune overflader, der retvinklet skærer hinanden? Nej, jeg ser noget andet. En kasse med en mindre kasse stillet ovenpå? Overhovedet ikke, jeg ser talerstolen, som jeg skal tale fra. [De studerende] ser talerstolen, hvorfra der tales til *dem* [...]. I den rene oplevelse ligger der ingen funderingssammenhæng, [...] som om jeg først så brune, krydsende overflader, der siden hen gjorde det ud for at være en kasse, så skrivebord, så akademisk talerstol og kateder. Som om jeg kunne klæbe det katederagtige på kassen, som var det en *etiket*. Alt dette er dårlig, misforstået fortolkning. En drejning væk fra

den rene oplevelse. *Jeg* ser talerstolen med ét slag (op.cit.71, min fremhævning og oversættelse).

Førstehåndsoplevelser af ting er eksistens- og situationsafhængige, og de nedbrydes derfor aldrig i mindre dele, før helheden har ramt os hver især. Og oplevelsen rammer os ikke ens. *Jeg* oplever talerstolen i lyset af *min* rettethed. *Du* oplever den fra *din*. Eksemplet illustrerer fænomenoplevelsers partikularitet, men hermed ikke sagt, at alle oplevelser er komplet subjektive. Når det kommer til lugtopplevelser, har antropologiske studier tydeligt vist disses kulturelle og sociale forankring. Forskellige kulturer relaterer forskelligt til æstetiske fænomener og tilskriver dem også forskellig værdi (Bourdieu 1984; Howes 1991; Classen 1993; Howes 2003; Elberfeld 2003). Naturligvis har parfumeindustrien stor interesse i at identificere sociale grupperes lugtpræferencer og også i at pejle individuelle lugtopplevelser i ens retninger, således at dufte kan sikres bredest appel og afsætning. Ved hjælp af øvrig æstetisk ledsagelse er det ikke et umuligt projekt, men som ovenfor vist, er der stadig så betragtelig stor varians blandt olfaktoriske erfaringer, at en systematiseret operationalisering må formodes at være et ufuldendt projekt. Lugtopplevelser forbliver partikulære og kan derfor blot delvist styres. I tilfælde, hvor mennesker har en nogenlunde ens kulturel referenceramme, vil der naturligvis være større sammenfald. Både Heidegger og hans studerende oplever i eksemplet ovenfor samme ting *som* kateder. Heidegger oplever „katederet-hvorfra-hanskal-tale“, og de studerende oplever „katederet-hvorfra-der-tales-til-dem“. Men anderledes havde det været (for nu at fastholde Heideggers eget eksempel), hvis en senegaleser var hentet ind i auditoriet:

Hvad han [...] ville se, er svært at sige. Måske noget, der har at gøre med magi? Eller noget, bag hvilket man kunne finde ly for pile og stenkast? Eller hvad der er mest sandsynligt: Han [...] ville blot se [...] et ‘noget’, som ganske enkelt findes? (Heidegger 1987:72, min oversættelse).

Selv hvis man ingen erfaring har med et givet fænomen, vil man stadig forstående udlægge det *som* noget. Senegaleserens oplevelse ligger langt fra Heideggers og de studerendes, men fænomenet er stadig behæftet med betydning som „noget-med-magi“, et „ly-for-pile“ eller „blot-et-noget“. Eksemplet skal ikke læses som udtryk for, at jo større brugserfaring man har, jo mindre vil man notere sig fænomenets æstetiske detalje. Sådan kunne det umiddelbart fejlslæses, men med betoning af fænomenets kulturafhængighed må det medtænkes, at katederfænomenet er taget ud af en specifik kulturel kontekst, nemlig en moderne vestlig undervisningssituation, hvor katederets æstetiske kvalitet (for eksempel dets farve – eller lugt!) har en underordnet betydning i forhold til dets funktion (undervisningen). Havde katederet på Heideggers tid stået i Senegal, ville andre

af dets dimensioner måske have været relevante for tingsoplevelsen. Heideggers og senegaleserens oplevelser er grundforskellige, og her ligger den centrale pointe, der kan bruges i lugtanalysen. For Heidegger pointerer, at hans egen højest individuelle oplevelse ikke må lægges til grund for en almen værensanalyse. Heideggers version er med andre ord ikke mere sand end senegaleserens. Katederets katederhed er ikke dets væsen, ligesom rosenduftens rosenhed ikke er det. Det er netop almengyldiggørelsen af detailviden (gældende blot for nogen), der uheldigt kommer til at fastholde lugtfænomener i bestemmelser på afstand fra eksistensen – vulgærontologisk som et værende. At katederbestemmelsen ikke er universel, viser senegaleserens „ly-eller-noget-oplevelse“. Senegaleserens oplevelse er ikke-vestlig, men den er jo langt fra kulturløs. Oplevelsen er netop kulturel: Den er „noget“ for vores senegalesiske ven og „kateder“ for Heidegger. Skal noget almengyldigt derfor kunne siges om fænomenet, må det gælde for såvel senegaleseren, de studerende, Heidegger selv – og læseren af dette tidsskrift såmænd. Det almengyldige, der står tilbage ifølge Heidegger, er derfor blot fænomenets „som, for nogen“, hvilket vil sige fænomenets betydningsfuldhed, sådan som det er *for* den enkelte eksistens. På linje hermed opleves duft som noget for nogen.

### Duft dufter i en verden, der verdner

Når jeg ovenfor har gjort klart, at lugt lugter *for nogen*, er pointen ikke, at lugterfaring er rent subjektiv. En Heidegger-inspireret analyse, som den her er præsenteret, rækker ud over en skelnen mellem subjekt og objekt. Duft står ikke over for subjekter som et tilstedeværende. Nej, duft forefindes fundamentalontologisk som en del af eksistensen og vice versa. Dette er, hvad der ligger i Anwesenheit-begrebet, som jeg her har oversat til nærværelse på dansk. I en fundamental dufterfaring „går vi op“ i duften. Vi absorberes i lugt. Vi befinder os, med et begreb hentet fra den tyske filosof Hermann Schmitz, med lugten i et „uspaltet forhold“ (Schmitz 2012:249), hvor det ikke længere giver mening at adskille lugten fra os selv. Det er her, lugt rigtigt vedrører og kommer nær. Nærværet vidner om, at vi i oplevelsen af olfaktoriske fænomener er en del af dem selv. Vi svinger med dem. Uden direkte reference til lugt formulerer Heidegger det således:

I denne oplevelse, i denne henlevelse i, ligger der noget af mig: Det går ud over *mit* jeg og svinger *med* [...]. Kun i det pågældende jeks medsvingning oplever det sit omverdenslige, hvor det verdner. Og hvor og når det verdner for mig, er *jeg* på en eller anden måde fuldstændigt med (Heidegger 1987:73).

Vi har altid hver især del i lugten, og lugten har del i os, og det bliver nøjagtigt i denne *medsvingning* med vores omgivelser, at vi er allermest involveret i verden – og, vil jeg gerne tilføje, involveret i lugten. Hinsides subjekt-objekt-distinktioner kan eksistensen i en fænomenologisk analyse ikke adskilles fra en olfaktorisk verden, og derfor „verdner“ det. Det verdner i den verden, som vi er *i* og *en del af*. Der, hvor livet leves i uadskillelighed med omverdenen. Mere vedrørende og nærværende kan det vel dårligt blive? „Duft“ og „lugt“ optræder på dansk både som substantiver og som verber, men i den Heidegger-inspirerede analyse er pointen, at duft og lugt som substantiver kan træde ud af sig selv i aktivitet som verber. Det sker, når de bliver nærværende og går i ét med eksistensen, og således lugter lugt, og dufter duft allermest umiddelbart.

For at vende tilbage til den indledningsvise anekdote om duftfilisteri er filisterens (min eller kunstkritikerens) oplevelse fænomenologisk betragtet lige så meget en del af parfumeduften, som connoisseurens er det. Objektivt tog vi fejl af rosenduften, som senegaleseren tog fejl af katederet, men fænomenologisk havde vi ret, ligesom senegaleseren havde ret. Med inspiration søgt hos Heidegger kan den ene partikulære oplevelse ikke udkonkurrere den anden, og på den baggrund mener jeg at finde et demokratisk epistemologisk projekt i fænomenologien. Parfumører, kemiske analysander og andre trænede næser dufter noter af blod, rose og metal i en parfume med et sådant (objektivt) indhold. Selvfølgelig gør de det. Men hvordan lugt lugter *faktuelt*, fortæller intet om, hvordan den lugter *aktuelt*. På linje med, at katederets katederhed ikke er dets væsen, er rosenduftens væsen heller ikke rosen. Lugten er eksistensafhængig, og det er lugten *af noget for nogen*, der bliver dens væsen – og „noget“ holdes åbent og ubestemt i en Heidegger-inspireret fænomenologisk analyse som denne.

## Potentialer for fænomenologisk udstillingsarbejde

„The Art of Scent“ kan som nævnt betragtes som et ambitiøst forsøg på at frisætte parfumeduften fra en ellers konteksttynget æstetisk virkelighed. Ud fra min fænomenologiske vurdering medvirkede tekstmaterialet imidlertid til reduktivt at udstille duftenes objektiverede og betydningsladede sider. Meget handlede om at identificere olfaktorisk komposition eller budskab, men hvor var følelserne, kuldegysningerne, erindringerne og de partikulære associationer? Med andre ord, hvor var alt det, der udgør menneskets verden, den verden, der primært *leves* og sekundært indeksikaliseres? Kort før, jeg gjorde mit exit, stødte jeg på en gæstebog. Den var et fund fænomenologisk betragtet, for frem fra dens sider dansede den flerdimensionerede olfaktoriske æstetik, som udstillingen ellers havde været tømt for. Der var tegninger fra besøgende, der gav lugten form. Der

var historier om parfumer, der fremkaldte partikulære minder, og der var udtryk for afsky og væmmelse såvel som fryd – alt sammen dimensioner, der hører lugten til. Gæstebogen indeholdt et fænomenologisk oplevet liv. Antropolog Brian Moeran problematiserer netop det forhold, at det hidtil har vist sig umuligt for såvel antropologer som duftleverandører at beskæftige sig med *lugten selv* uden at læne sig op ad symbolsprog, kommunikativt meningsindhold og visuel farverigdom (Moeran 2007:166). Men hvad er da lugten „i sig selv“, hvis ikke det er den lugt, der opleves fænomenologisk umiddelbart i simpel uadskillelighed fra sin omverden?

I stedet for at søge lugtens objektive bestemmelse kunne man vælge at spørge til lugtens „hvordan for nogen“, og det er, hvad denne artikel har gjort forsøg på ved hjælp af en fænomenologisk æstetisk tilgang. Der er ikke nødvendigvis ét konsistent budskab i parfume eller i dufte mere generelt, og vigtigere endnu er parfume og lugt ikke blot sprog, men kan netop række ud over sproget til en levet helhed (Gell 2006:405). Som Susan Sontag udtrykker det (her suppleret med min olfaktorisk æstetiske betoning i klammer):

Et [olfaktorisk] kunstværk oplevet som et [olfaktorisk] kunstværk er en oplevelse, ikke et udsagn eller et svar på et spørgsmål. [Olfaktorisk] kunst er ikke kun *om* noget, det *er* noget. Et [olfaktorisk] kunstværk er en ting i verden, ikke bare en tekst eller en kommentar til verden (Sontag 2001:21).

I denne artikel har jeg vist, at olfaktorisk æstetik involverer det enkelte menneske. Lugt er primært „noget for nogen“, og først siden hen kan det vise sig nyttigt at gå til systematiseringer af lugtfænomener for abstraktionens og repræsentationens skyld. Men objektiveret lugt vedbliver at være en sekundærform ved olfaktorisk æstetik, i hvert fald i en Heidegger-inspireret fænomenologisk analyse. Fænomenologisk lugt kan aldrig bestemmes universelt. Centralt står med andre ord ikke spørgsmål om lugtoplevelsers korrekthed, for fænomenologisk lugt kan aldrig udlægges usandt. Mit ærinde har været at pege på det i fænomenologisk forstand mest fundamentale aspekt ved lugtfænomener. Der findes andre aspekter, og jeg gør ikke krav på fuldstændighed. Snarere appellerer jeg til, at antropologisk og sociologisk forskning fremover vil have mod på at undersøge nye, supplerende og alternative måder at forholde sig til duftstudier på. Der kan tilføjes stadig nye facetter til begribelsen af det liv, der udfolder sig olfaktorisk æstetisk.

Hvad er formålet med museumsudstillinger? Der er uden tvivl mange, og udstillinger skal ikke nødvendigvis kunne det samme. Et potentiale ved mange udstillinger er imidlertid, at de kan tilbyde besøgende en mulighed for at træde tilbage fra en kulturel dagligdag. De kan give besøgende plads til at dvæle ved omstændigheder i deres kulturelle færd, som de i deres dagligdag ikke tænker



over – lugtomstændigheder inklusive. I artiklen har jeg udviklet et fænomenologisk perspektiv, der søger at begribe, hvorledes lugt opleves allermost fundamentalt. Der er ikke rigtige og forkerte måder at inddrage duft i udstillinger på, men der er mindre og mere fænomenologiske måder at gøre det på. Overvejelser kunne derfor gøres i forhold til at give besøgende fornemmelser for oversete aspekter ved lugt. De aspekter, fænomenologien peger på, er demokratiske i den forstand, at de frem for at søge abstraktion og objektiv betydning appellerer til den enkelte og giver en fornemmelse af, at lugtoplevelser er en integreret del af vores verden. På „The Art of Scent“ lugtede jeg virkelig parfume, inden jeg fandt frem til roser, diafane elementer, hyperrealisme m.m. Andre gæster, det gav gæstebogen i hvert fald udtryk for, blev syge, og andre igen lod sig forføre figurativt – de tegnede i hvert fald i bogen – eller lod sig fortabe i minder. Det var *deres* lugtoplevelser. Lugten *for* hver og én. *Reelt* kan lugt objektiviseres. I rosenduftens *er* der for eksempel ingen lilje, men det udelukker ikke, at vi rent faktisk oplever den som lilje eller andet. Af lugt kan man altså objektivt tage fejl, men fænomenologisk have ret. Således arter olfaktorisk æstetik sig i sin multifacetterede fænomenologiske kompleksitet.<sup>1</sup>

## Note

1. Stor tak til Thomas Söderqvist og Inge Kryger Pedersen for vejledning. Tak til kolleger ved Medicinsk Museion, herunder navnlig Adam Bencard for gennemlæsning og gode råd. En særlig stor tak også til Mikkel Bille for kompetent og grundig feedback og til anonyme reviewere. Tak til Rasmus Sevelsted og Kirsten Jungersen for græskkyndige anvisninger og til Allan Køster for gennemlæsning. Endelig en tak til Martin Lindhardt og redaktionen for dette tidsskrift. Artiklen er en del af min ph.d.-afhandling, finansieret af Novo Nordisk Foundation, Center for Basic Metabolic Research, section for Science Communication.

Søgeord: olfaktorisk æstetik, tilstedeværelse, nærværelse, Martin Heidegger

## Litteratur

- Arnold, Ken & Thomas Söderqvist  
2011 Medical Instruments in Museums. Immediate Impressions and Historical Meanings. The History of Science Society 102:718-29.
- Barthes, Roland  
2004 [1980] Det lyse kammer. Bemærkninger om fotografiet. København: Gyldendals Bogklubber.
- Bourdieu, Pierre  
1984 [1979] Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Brennan, Teresa  
2004 The Transmission of Affect. Ithaca & London: Cornell University Press.
- Burr, Chandler  
2012 Udstillingsfolder, The Art of Scent 1889-2012. New York: Museum of Art and Design.
- Böhme, Gernot  
2001 Aisthetik: Vorlesungen über Ästhetik als allgemeins Wahrnehmungslehre. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Celant, Germano  
1996 A Visual Machine: Art Installation and Its Modern Archetypes. In: R. Greenberg, B.W. Ferguson & S. Nairne (eds): Thinking About Exhibitions. Pp. 371-86. London & New York: Routledge.
- Classen, Constance  
1992 The Odor of the Other: Olfactory Symbolism and Cultural Categories. Ethos 20(2):133-66.  
1993 Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and Across Cultures. London: Routledge.
- Drobnick, Jim  
2002 Toposmia: Art, Scent, and Interrogations of Spatiality. Angelika, Journal of the Theoretical Humanities 7(1):31-47.  
2006 Introduction: Olfactocentrism. In: J. Drobnick (ed): The Smell Culture Reader. Pp. 1-9. New York & Oxford: Berg
- Elberfeld, Rolf  
2003 Sensory Dimensions in Intercultural Perspective and the Problem of Modern Media and Technology. In: P.D. Hershock, M. Stepaniants & R.T. Armes (eds): Technology and Cultural Values: On the Edge of the Third Millenium. Pp. 478-90. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Fyrand, Ole  
1997 Det gådefulde sprog – om hudens kommunikation. København: Gyldendal.
- Gell, Alfred  
2006 [1977] Magic, Perfume, Dream. In: J. Drobnick (ed): The Smell Culture Reader. Pp. 400-10. Oxford & New York: Berg Publishers.
- Gopnik, Blake  
2012 NY Museum Stages First “Scent’ Exhibit”. The Daily Beast, 2. november.
- Gumbrecht, Ulrich  
2004a Production of Presence. What Meaning Cannot Convey. Stanford: Stanford University Press.  
2004b Diesseit der Hermeneutik – Über die Produktion von Präsenz. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Harman, Graham  
2007 Introduction. In: H. Graham: Heidegger Explained. From Phenomenon to Thing. Pp. 1-4. Illinois: Open Court Publishing Company.
- Hayden, Gregory F.  
1980 Olfactory Diagnosis in Medicine. Postgraduate Medicine 67(4):110-18.

- Heidegger, Martin  
 1954 Das Ding. Vorträge und Aufsätze. Stuttgart: Klett-Cotta.  
 1972 [1927] Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.  
 1982 Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). Gesamtausgabe. Bd. 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.  
 1987 Zur Bestimmung der Philosophie. Gesamtausgabe. Bd. 56/57. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.  
 2007 [1927] Væren og tid. Aarhus: Forlaget Klim.
- Herz, Rachel S.  
 2007 The Scent of Desire: Discovering the Enigmatic Sense of Smell. New York: Harper Collins Publishers.
- Howes, David  
 1991 Introduction: To Summon All the Senses. In: D. Howes (ed): The Varieties of Sensory Experience: A Source-book in the Anthropology of the Senses. Pp. 3-21. Toronto: University of Toronto Press.  
 2003 Sensual Relations: Engaging the Senses in Culture & Social Theory. Michigan: The University of Michigan Press.  
 2006 Scent, Sound and Synaesthesia: Intersensoriality and Material Culture Theory. In: C. Tilley et al. (eds): Handbook of Material Culture. Pp. 161-72. London, California & New Delhi: Sage Publications.  
 2009 Introduction: The Revolving Sensorium. In: D. Howes (ed): The Sixth Sense Reader. Pp. 1-54. Oxford & New York: Berg.
- Katz, Joel  
 1996 Koh-doh: The Japanese Way of Fragrance. Speciale ved Institut for Antropologi, Københavns Universitet.
- Keller, Andreas et al.  
 2007 Genetic Variation in a Human Odorant Receptor Alters Odour Perception. Nature 449:468-47.
- Krogstad, Anne  
 1989 The Treasure House of Smell: From an "Unsensing" to a "Sensual" Anthropology. Folk 31:87-103.
- Largey, Gale Peter & David Rodney Watson  
 1972 The Sociology of Odors. The American Journal of Sociology 77(6):1021-34.
- Liddell, Henry, Robert Scott & Henry Stuart Jones  
 1940 A Greek-English Lexicon. 9<sup>th</sup> ed. Oxford: Clarendon Press.
- Lindstrøm, Martin  
 2005 Brand sense: branding for alle sanser: føle, smage, lugte, se og høre. København: Børsens Forlag.
- Low, Kelvin E. Y.  
 2006 Presenting the Self, the Social Body, and the Olfactory: Managing Smells in Everyday Life Experiences. Sociological Perspectives 49(4):607-31.
- Macrakis, Kristie  
 2008 Seduces by Secrets. Inside the Stasi's Spy-Tech World. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore & São Paulo: Cambridge University Press.

- Moeran, Brian  
2007 Marketing Scents and the Anthropology of Smell. *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* 15(2):153-68.
- Mordhorst, Camilla  
2009 Museer, materialitet og tilstedevær. I: T. Damsholt, D.G. Simonsen & C. Mordhorst (red.): *Materialiseringer: Nye perspektiver på materialitet og kulturanalyse*. Side 117-42. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Proust, Marcel  
1913-27 *Remembrance of Things Past. Volume 1: Swann's Way: Within a Budding Grove*. New York: Vintage Books.
- Schmitz, Hermann  
1968 *Subjektivität. Beiträge zur Phänomenologie und Logik*. Bonn: H. Bouvier u. Co. Verlag.  
2012 *Wahrnehmung als Verhältnis. I: S. Kluck & S. Volke (eds.): Näher Dran? Zur Phänomenologie des Wahrnehmens*. Pp. 245-56. München: Verlag Karl Alber Freiburg.
- Simmel, Georg  
1992 *Exkurs über die Soziologie der Sinne. Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Gesamtausgabe. Bd. II. Pp. 722-64*. Otthein Rammstedt, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sontag, Susan  
2001 [1966] *On Style*. In: S. Sontag: *Against Interpretation and Other Essays*. Pp. 15-36. London: Vintage.
- Stenslund, Anette  
2012 *Når spillet stemmer lysten*. Center for Seksualitetsforskning, Sociologisk Institut, Københavns Universitet.
- Stoddart, D. Michael  
1992 [1990] *The Scented Ape: The Biology and Culture of Human Odour*. New York: Cambridge University Press
- Süskind, Patrick  
2005 [1985] *Parfumen. Historien om en morder*. København: Lindhardt & Ringhof.
- Söderqvist, Thomas, Adam Bencard & Camilla Mordhorst  
2009 *Between Meaning Culture and Presence Effects: Contemporary Biomedical Objects as a Challenge to Museums*. *Studies in History and Philosophy of Science* 40(4):431-38.
- Vroon, Piet  
1997 *Smell: The Secret Seducer*. New York: Farrar, Strauss and Giroux.
- Waskul, Dennis D. & Phillip Vannini  
2008 *Smell, Odor, and Somatic Work: Sense-Making and Sensory Management*. *Social Psychology Quarterly* 71(53):53-71.
- Willis, Carolyn M. et al.  
2004 *Olfactory Detection of Human Bladder Cancer by Dogs: Proof of Principle Study*. *British Medical Journal* 329:712-17.

# OM KROPSBEVIDSTHED OG BEVÆGELSESFORNEMMELSER

En fænomenologisk beskrivelse af danseres bevægelsesekspertise

SUSANNE RAVN

Personer, der danser, dyrker idræt, kampkunst eller lignende fysiske aktiviteter, har brugt tid på at lære bestemte bevægelsesfærdigheder for at kunne deltage i aktiviteten. Der er således perioder undervejs i træningen, hvor man som udøver bakser med at lære de nye bevægelser, og andre faser, hvor man finjusterer og retter bevægelserne til for at få færdighederne til at fungere optimalt, når musikken spiller, eller kampen skal vindes. I en fænomenologisk beskrivelse af, hvad det vil sige at lære en bevægelsesfærdighed, har filosofen Drew Leder fremhævet, hvorledes kroppen går fra at være i fokus til at kunne være fraværende for udøverens bevidsthed, når færdigheden mestres (Leder 1990:17ff.). Det kræver eksempelvis en stor del af den enkeltes opmærksomhed at få kropsdelene til at bevæge sig rigtigt i forhold til hinanden, når man lærer at svømme. Men når man først har lært at svømme, kan man med sine svømmefærdigheder kaste sig ud og være med i legen i swimmingpoolen, svømme om kap eller tage sig en dukkert for at køle af. Hvor man først var rettet *mod* kroppen, så er man nu *med* de inkorporerede færdigheder rettet mod verden (ibid.). Færdigheden er blevet til en form for tavs viden og udgør en del af det repertoire af bevægelsesmuligheder, den enkelte herefter kan agere med i forskellige sammenhænge.

Leder beskæftiger sig først og fremmest med den tavse viden, almindelige mennesker trækker på i hverdagslivet. Han kommer ikke ind på, hvordan kroppen for bevægelsesekspertiser som eksempelvis eliteidrætsudøvere og dansere kan være nærværende eller fraværende for opmærksomheden, når de under den daglige træning arbejder med at finjustere deres bevægelsesfærdigheder. En fænomenologisk analyse af den sublime mestring, der kendetegner ekspertise, finder man til gengæld hos Hubert Dreyfus (2002, 2013; se også Dreyfus & Dreyfus 2000). Ifølge Dreyfus kan den gradvise mestring af bestemte aktiviteter såsom at spille skak, køre bil eller spille tennis anskues som en proces, hvor udøveren bliver stadig bedre til at inkludere kontekstuel betingede justeringer i

udførelsen af færdigheden. Udviklingen fra begynder til ekspert er for Dreyfus kendetegnet ved, at både udførelse, valg og eventuel sammensætning af de færdigheder, der skal anvendes i en given situation, i stigende grad foregår intuitivt og kropsligt funderet. Eksperten agerer altså ikke „blot“ med sin tavse viden, men er karakteriseret ved at være uden distance til situationen og fuldstændig fordybet i sin praksis (Dreyfus 2013). Det, der skal gøres, bliver uden videre gjort. Det er således ikke blot kroppen, men enhver form for refleksion i forhold til egen praksisfærdighed, der er fraværende fra ekspertens bevidsthed.

Dreyfus' beskrivelse af mestring og fuldstændig fordybelse er på mange måder problematisk. Det er for eksempel en anelse uklart, hvornår vi egentlig har at gøre med en ekspert. De eksempler, han trækker ind, rækker således fra den gode fodboldspillers ageren på banen over bilkørsel til social inklusion (ibid.). Endvidere gør hans insisteren på, at ekspertise må være kendetegnet ved fuldstændig fordybelse, det vanskeligt at forklare, hvad eksperten kan gøre for at blive endnu bedre. Som balletdanseren og filosofen Barbara Montero (2010, 2013) har påpeget, må bevægelseksperter såsom elitesportsfolk og professionelle dansere nødvendigvis arbejde med en form for refleksiv opmærksomhed, både når de træner og præsterer. Hvordan skulle de ellers være i stand til at tænke nærmere over, hvorledes de fortsat kan forbedre deres kunnen og præstationer (Montero 2010). Montero fremhæver endvidere, hvorledes hun selv som danser nødvendigvis har måttet være opmærksom på, hvordan hendes partner bevægede sig, for at kunne justere sine egne bevægelser, således at de faktisk mødtes det rigtige sted på scenen (Montero 2013). Denne opmærksomhed handler om noget helt andet end at finde ud af at bevæge fødderne og armene rigtigt (som man gør, når man eksempelvis lærer sig koreograferede bevægelsesmønstre). Men der er ikke desto mindre stadig tale om en form for refleksiv opmærksomhed, der udgør en del af danserens udfoldelse af sin ekspertise. Andre studier peger på, at forskellige former for bevægelsekspertise fortsat udvikles via den kropslige interaktion med andre. Det er eksempelvis tilfældet, når den erfarne letvægtsroer sidder koblet sammen med den mindre erfarne roer i en doublesculler (Lund, Ravn & Christensen 2012), eller når capoeiramesteren i interaktion med eleven lærer sin kunnen fra sig (Downey 2008). I disse tilfælde er udviklingen af bevægelsekspertise via interaktionen ikke noget, der „bare sker“. Udviklingen inkluderer en form for kropslig opmærksomhed, der er betinget af den aktuelle interaktion. Som antropologen og capoiraudøveren Greg Downey (2008) har påpeget, bliver den bevægelsesmæssige vejledning synlig og relevant for mesteren, når han er i den aktuelle interaktion med udøveren.

Når færdigheder er lært, kan kroppen som nævnt være fraværende for den bevidste opmærksomhed, som det er tilfældet med de færdigheder, der betinger vores hverdagsliv (Leder 1990). Men når det handler om bevægelseksperter som

eliteidrætsudøvere og dansere, synes kroppen, til trods for at færdigheder beherskes og kan fungerer som tavs, praktisk viden, alligevel at være nærværende for udøvernes bevidsthed. Og som nævnt kan interaktion med andre også spille en central rolle for den fortsatte udvikling af udøverens „bevægelseskunnen“. Med afsæt i to empiriske undersøgelser af dans søger jeg i denne artikel at belyse, hvordan danserne anvender en særlig kropsbevidsthed og bevægelsesfølelse i deres fortsatte arbejde med at udvikle færdigheder. Den ene undersøgelse omhandler professionelle dansere, der arbejder med bevægelsesteknikker forbundet med henholdsvis klassisk ballet og moderne dans.<sup>1</sup> Denne undersøgelse danner her udgangspunkt for en fænomenologisk analyse af, hvorledes kroppens fysikalitet på en særlig måde kan være nærværende for dansernes bevidsthed, når de danser. Den anden undersøgelse omhandler pardans, nærmere betegnet argentinsk tango og sportsdans. Disse danseformer handler på hver sin måde om at få bevægelserne til at fungere, som om det er en samlet organisme med fire ben, der danser til musikken. Partnerens bevægelser har således helt grundlæggende betydning for sports- og tangodansernes bevægelsesfølelse. For at forstå, hvad der er på færde, tager min analyse af pardans derfor udgangspunkt i selve interaktionsprocessen og i de fællesheder, hvor bevægelse og perception udfoldes. Jeg trækker i den forbindelse på forskellige fænomenologiske studier, der udfordrer forestillinger om, at bevægelse og perception kan analyseres med udgangspunkt i det enkelte kropssubjekt.

## Fænomenologi, krop og bevidsthed

Fænomenologi er i udgangspunktet en filosofisk virksomhed. Ifølge biologen og filosofen Francisco Varela er fænomenologi „en speciel type refleksion over eller antagelse om vores evne til at være bevidste“ (Varela 1996:336, min oversættelse). Maurice Merleau-Ponty påpeger i sit forord til *The Phenomenology of Perception* (Merleau-Ponty 1962), at det er ambitionen via den fænomenologiske beskrivelse at lade refleksionen „efterligne“ bevidsthedens prærefleksive liv, vel vidende at dette er et umuligt projekt, og at man aldrig vil nå nogen endelig indsigt. Vi vil aldrig kunne være forud for, placere os ved siden af eller komme bagom vores væren-i-verden, men vi kan i en fortsat proces søge at beskrive, hvordan denne væren er indvævet i et verdensforhold. I forlængelse af Varela og Merleau-Ponty pointerer Shaun Gallagher og Dan Zahavi (2008), at det er den fænomenologiske ambition at beskrive bevidsthedens strukturer. De understreger i den sammenhæng, at fænomenologi sigter mod at redegøre for den subjektive oplevelse, hvilket er noget ganske andet end at være optaget af den subjektive redegørelse for oplevelse (op.cit.19).

I den konkrete analyse af, hvorledes dansere kan opleve og være bevidste om deres egen kropslighed og bevægelser, trækker jeg især på Dorothée Legrand (2007a, 2007b, 2010) og Hanne De Jaeghers (De Jaegher & Paolo 2007; Fuchs & De Jaegher 2009) beskrivelser af henholdsvis selvbevidsthed og interaktion. Legrand (2007a, 2010) har argumenteret for, at kroppens fysikalitet nødvendigvis må være nærværende for vores bevidsthed på andre måder end den refleksive og objektrettede dimension, der gør sig gældende, når man på en eller anden måde forholder sig til kroppen. I den objektrettede dimension kan kroppen være helt i fokus for opmærksomheden, sådan som det er tilfældet, når man lærer sig en ny bevægelsesfærdighed. Men kroppen kan også være mere marginalt nærværende (Gallagher 2005:27). Det sidste synes at være tilfældet i Monteros beskrivelse af, hvordan hun justerer sine bevægelser i forhold til, hvor hendes dansepartner er på scenen. Hun må her have en marginal del af sin opmærksomhed rettet mod den kinæstetiske fornemmelse af sine egne dansebevægelser (for eksempel trinenes længde), således at partnerarbejdet kan lykkes. I den sammenhæng synes der at være tale om en reflektiv opmærksomhed. Men som Legrand har påpeget, kan kroppens fysikalitet også være nærværende for bevidstheden som en fornemmelse – en måde at være i bevægelsen på – uden at der er tale om et refleksivt foretagende.

I analysen af pardans trækker jeg på artikler af De Jaegher og diverse medforfattere (De Jaegher & Di Paolo 2007; Fuchs & De Jaegher 2009), hvori det argumenteres, at den gensidige koordination af bevægelse må forstås som grundlæggende for vores bevægelsesmønstre og færdigheder. Hvor Leder (1990) og Dreyfus (2013) primært fokuserer på det enkelte kropssubjekt i deres beskrivelser af henholdsvis inkorporering af færdigheder og udfoldelse af ekspertise, plæderer De Jaegher og hendes medforfattere for, at inkorporeringen af færdigheder helt grundlæggende forløber som en gensidig betinget proces. De bevægelsesfølelser, der er forbundet med udførelsen af færdigheder, må med andre ord først og fremmest forstås i forhold til de „bevægelsesfællesheder“, som kropssubjektet har været og aktuelt er en del af. Perceptionsprocessen rækker i den forstand ud over det enkelte kropssubjekt.

## Empiri og metode

Som nævnt er artiklen baseret på to tidligere undersøgelser af dans. Jeg fulgte i forbindelse med en undersøgelse af kropsbevidsthed 13 professionelle dansere i København, Wien, London, Bruxelles og Amsterdam i 17 måneder i 2004-2006 (se Ravn 2009). Disse dansere arbejder med forskellige bevægelsesteknikker forbundet med den klassiske ballet og/eller kombinationer af teknikker forbundet



med moderne dans. I det andet studie, der her udgør det empiriske grundlag for at analysere og beskrive interaktion og bevægelsesfærdigheder, interviewede jeg i juni 2011 fem mandlige tangodansere med tilknytning til tangomiljøet i Odense. Alle fem er erfarne tangodansere, der bruger en stor del af deres fritid på at deltage i workshops og milongaer (det vil sige steder eller begivenheder, hvor der danses tango) både lokalt, rundtomkring i Danmark og i udlandet. Endvidere observerede og interviewede jeg i perioden september til november 2010 to af Danmarks internationale topper – henholdsvis Bjørn Bitsch og Ashley Williamson, der i 2013 vandt deres fjerde verdensmesterskab i 10 danse, og Michelle Abildtrup og Martino Zanibellato, som i 2013 vandt verdensmesterskabet for professionelle i de fem latinamerikanske danse.<sup>2</sup>

I den fænomenologiske bestræbelse på at afsøge forskellige former for kropsbevidsthed og bevægelsesfornemmelse er førstepersonsperspektivet en uomgængelig præmis. Det er således væsentligt at forholde sig til, hvordan dansernes forskellige erfaringer kan forstås i et førstepersonsperspektiv, og hvordan erfaringerne kan give tilgang til at beskrive og diskutere de mulige bevidsthedsformer, der er indvævet i dansernes subjektive bevægelseserfaringer. Det har i den sammenhæng været væsentligt for designet af undersøgelserne, at danserne repræsenterer en variation af danseteknikker og former for pardans, idet netop diversiteten muliggør en afsøgning af bevidsthedsformer, der gør sig gældende på tværs af dansepraksisser.

Jeg har selv i mange år danset både ballet, tango og forskellige former for moderne dans.<sup>3</sup> I forbindelse med feltarbejdet har jeg deltaget i træning og workshops med de dansere, der arbejder med moderne danseteknikker, og jeg har ved flere lejligheder danset med de fem tangodansere til forskellige milongaer. Jeg har dermed kunnet anvende mine egne oplevelser (mit førstepersonsperspektiv) af dansernes bevægelsespraksisser i forbindelse med både generering, bearbejdning og analyse af empirien (Legrand & Ravn 2009). Samtidig har min deltagelse i den aktuelle dansepraksis konstant tvunget mig til at være opmærksom på de ord og metaforer, som de forskellige dansere bruger til at beskrive deres praksis. I efterfølgende interviews og uformelle samtaler har jeg således kunnet bruge dansernes egne ord. Og samtidig har jeg, når jeg forsøgte at få dem til at beskrive og uddybe erfaringer, kunnet trække på mine egne konkrete erfaringer.<sup>4</sup>

## Professionelle danseres kropsbevidsthed

Som danseforskeren Susan Foster (1992:237) har fremhævet, skaber den enkelte danser via sin dansetræning en krop, der både kan forstås i forhold til et bestemt æstetisk ideal og som en konkret fornemmet krop. Foster understreger således, at

den daglige praksis handler om mere end at mestre en bestemt bevægelsesmåde forbundet med den aktuelle dansegenre og teknik. I tråd hermed præciserer antropologen Caroline Potter (2008) i et studie af en danseuddannelse, at danseleverne i den daglige praksis præges i retning af en særlig kropslig fornemmelse og sansning af bevægelser. Det er den sanseligt fornemmede krop, der er i fokus for de følgende beskrivelser af, hvordan professionelle dansere arbejder med deres kropsbevidsthed. Jeg trækker i den sammenhæng på observationer og interviews med fire balletdansere og to dansere (Martin og Funmi), som arbejder med teknikker inden for moderne dans. De fire balletdansere har individuelle forskelle i den måde, de arbejder med deres teknik på. Jeg har dog valgt at præsentere deres beskrivelser med et blik for, hvad der er fælles for balletteknikken og dermed kan betragtes som fælles bevægelseserfaringer for disse fire dansere. Martin og Funmi eksemplificerer på hver sin vis, at moderne dans er et paraplybegreb, der spænder over et væld af bevægelsesteknikker og måder at kombinere disse teknikker på. Den enkelte danser vil derfor typisk arbejde med individuelt og eklektisk sammensatte bevægelsesteknikker og trække på sine bevægelseserfaringer på forskellig måde.

De fire balletdansere er ansat på Den Kongelige Ballet i København. Den daglige morgentræning foregår i sale, hvor der er spejle på flere vægge, og balletdanserne bruger ofte spejlene til at korrigere deres bevægelser i forhold til deres idealbillede af den perfekte balletdanser. Det handler, som en af danserne beskriver det, om „at være en ren danser“.<sup>5</sup> De understreger dog alle, at det er nødvendigt for dem også at arbejde med en fornemmelse „indefra“ kroppen. En anden af balletdanserne udtrykker det således: „[M]en du kan ikke kun stå og kigge på dig selv, du skal også samtidig fornemme og på den måde vide, hvad du laver. Du kan ikke tillade dig kun at arbejde fra din kropsfornemmelse eller kun fra spejlbilledet.“ De betoner endvidere alle fire, at balletteknikken skal fungere som „second nature“, der bedst kan sammenlignes med en stemme, som kommer fra kroppen selv. I den sammenhæng taler danserne specielt om at „være placeret“ (rigtigt), hvilket henviser til, hvordan hofte og overkrop er balanceret i forhold til den udadroterede benstilling. En af dem forklarer: „Kropsbevidsthed handler om den fornemmelse, du får ved at gøre det om og om igen. Det betyder, at du simpelthen kan mærke, hvis du er twistet i forhold til din hofte. Til sidst så bliver det second nature – altså, det bliver en del af dig.“

Derudover beskriver danserne, hvordan forskellige stilarter inden for den klassiske ballet er forbundet med en bestemt musikalsk fornemmelse af bevægelserne. En af dem præciserer: „Hvis bevægelsesfornemmelsen er rigtig, så refererer den til den her slags hukommelse i kropsfornemmelsen – ligesom i sprog, som når man på dansk kan høre, at det ikke hedder *en* tog, men *et* tog.“ For balletdanserne

er fornemmelsen af at være placeret og fornemmelsen af bevægelsens musikalitet ikke noget, de tjekker ved bestemte lejligheder eller på bestemte tidspunkter i træningen. Sådanne fornemmelser hører med til deres her og nu-oplevelse af bevægelsen. Fornemmelserne er dog ikke i direkte fokus for deres bevidsthed, men er snarere nærværende for den på mere perifer vis.

For mange af de dansere, der arbejder med bevægelsesteknikker forbundet med moderne dans, er den logik, de kan finde i kroppens anatomi og fysiologi, fundamental for deres bevægelsesteknik. Kroppens egen logik kan eksempelvis handle om, hvordan leddene fungerer, og hvordan kropslemmer kan sættes i bevægelse ved at arbejde med forskellige spændinger og afspændinger i forhold til tyngdekraftens virkning. Martin er uddannet danser fra Amsterdam School of New Dance og deltager i improvisationsbaserede og koreograferede forestillinger.<sup>6</sup> Han beskriver sin teknik som helt afhængig af at arbejde ud fra en fornemmelse af tyngden i kropslemmerne. Da jeg beder ham beskrive sin teknik nærmere, forklarer han blandt andet:

Jeg forstår det sådan, at der er en fase, hvor bevægelsen må være aktiv, og jeg må bruge en vis form for anstrengelse for at igangsætte og udføre den bevægelse. Men når jeg har sat det hele i bevægelse, så behøver jeg ikke længere at kontrollere det, fordi det alligevel sker i og med, at tyngdekraften og centrifugalkræfter påvirker min krop [...] Vægt er forbundet med tyngdekraftens virkning og simple fysiske love, som alt sammen er noget, der eksisterer ud over mig selv. Jeg kan faktisk give slip på meget ansvar [for bevægelsen] og dermed sætte min bevidsthed fri, således at jeg kan rette min opmærksomhed mod perceptionen i stedet for at kontrollere en bestemt bevægelse.

Han tilføjer på et andet tidspunkt i løbet af interviewet: „For mit vedkommende, for min krop, så er fornemmelse af tyngde det allervigtigste.“ Han fortsætter med at forklare, hvordan han bruger spændinger og afspændinger i forhold til tyngdekraftens virkning til at skabe et varieret momentum for bevægelsens forløb og til at arbejde bevægelsesmæssigt med sine relationer til rummet og de andre dansere i improvisationen. Martin understreger, at fornemmelsen af tyngde giver ham en tilgang til at kunne lytte til kroppen, før han via bevægelse „siger noget“ med sin krop i den aktuelle improvisationssammenhæng. Han forklarer videre, at denne fornemmelse også er relateret til en fornemmelse af at være til stede i sin krop. Hvis han i forbindelse med den improvisationsbaserede forestilling føler, at han mangler denne fornemmelse af tyngde, vælger han typisk at forlade scenen for at arbejde med udvalgte opvarmnings- eller basisbevægelser. Når han har fundet fornemmelsen af tyngde i kroppen, kan han vende tilbage til scenen og deltage igen. Som det er tilfældet med balletdansernes fornemmelse af placering og musikalitet, er Martins fornemmelse af tyngde nærværende for hans oplevelse,

når han deltager i den improvisationsbaserede forestilling. Det kan forstås som en nødvendig baggrundsforfølelse, han må have for at kunne danse godt. I og med at følelsen af tyngde fungerer i periferien af hans bevidsthed, kan han have sin opmærksomhed rettet mod noget andet, nemlig improvisationen, som den aktuelt foregår med de andre og i forhold til publikums respons.

Funmi er oprindelig fra Nigeria og beskriver sin danseerfaring som funderet i et miks af moderne dans og traditionel afrikansk dans. Hun kom til England som 25-årig og begyndte på det tidspunkt at træne forskellige moderne danseteknikker. Hun har efterfølgende turneret med et kompagni med et repertoire af afrikanske danse. Da jeg fulgte hende, var hun tilknyttet et kendt engelsk kompagni og deltog i forestillinger, hvis bevægelsesrepertoire ligger inden for moderne dans. Funmi arbejder i lighed med Martin bevidst med følelsen af kroppens tyngde i sin tilgang til bevægelsen. Hun arbejder dog med en ganske anden logik og følelse end den, Martin beskriver. Hun fokuserer på, hvordan vægtskiftet i hendes fødder kan sende et energiflow gennem kroppen, og hvordan hun kan kontrollere dette flow via stabile punkter eller centre i kroppen. Hun beskriver sin bevægelsesteknik således:

Alle de afrikanske danseformer, jeg har erfaring med, involverer kroppens center, og hvordan fødderne [i bevægelsen mod underlaget] forbindes med kroppens center. Så når jeg går i gang med en danseteknik eller bevægelse, som jeg ikke er vant til, kigger jeg først efter *det*: Hvordan påvirker føddernes aktion [mod underlaget] kroppens center? Når jeg først ved, hvordan det virker, bruger jeg det som indgangsvinkel til den teknik.

På et andet tidspunkt i interviewet specificerer hun:

Det er sådan, at ... du skubber ned i gulvet og væk fra gulvet, og du kan på den måde kanalisere energi gennem kroppen ... du skaber stabile punkter inde i kroppen eller centre inde i kroppen, som forbliver i ro ... energien går igennem [disse centre]. Og resten af kroppen ... de andre dele af kroppen, som er løse ... de vil nu bevæge sig på baggrund af et momentum [omkring disse centre]. Du bevæger dem ikke bevidst. Hvis du får placeret dine centre rigtigt, vil de [andre dele af kroppen] bevæge sig i den rigtige retning.

Og endelig forklarer hun, hvordan denne tilgang til at føle bevægelser har givet hende en del udfordringer, da hun skulle lære de koreografier, som hun aktuelt danser:

Når du arbejder med afrikanske danse, starter du bevægelsen fra din kontakt med foden mod gulvet – og i disse moderne dansestykker er tælling nummer et nogle gange en håndbevægelse,<sup>7</sup> og den bevægelse har ikke noget at gøre med gulvet. Jeg kunne ikke finde dansens bevægelsesmotiv. Jeg kunne ikke forstå, hvad det

var for noget, der holdt alle disse bevægelser sammen. Jeg kunne ikke finde det. Så jeg blev ved med at falde – jeg mistede balancen.

Martin, Funmi og de fire kongelige balletdansere bevæger sig meget forskelligt som dansere, og de forholder sig forskelligt til håndteringen af kroppens tyngde. For balletdanserne handler det om at placere og balancere kroppen, mens det for Funmi og Martin på forskellig vis handler om at bruge kroppens tyngde til at skabe momentum for bevægelsen, når de danser. Det gælder dog for alle dansere, at de arbejder med en bestemt kropslig fornemmelse, der synes at fungere mere perifert for deres kropslige bevidsthed. Samtidig kan deres refleksive bevidsthed være rettet mod noget andet såsom improvisationen eller partnerens bevægelser på scenen.

Merleau-Ponty (1962, 1968) har beskrevet, hvordan den bevidste kropslige handling både kan være objektrettet og subjektrelateret. Når jeg rører ved min hånd, er jeg på en gang subjekt og objekt – berørende og berørt. Der er ikke noget absolut sammenfald mellem den berørende og den berørte kropslighed, men heller ikke nogen absolut opdeling. Sagt på anden vis eksemplificerer den berørende og den berørte hånd to dimensioner af subjektets kropslige selvbevidsthed. Disse to dimensioner må ifølge Legrand (2007b) forstås som forbundne. Når jeg eksempelvis ser mig selv i spejlet, svarer det perciperede (kropslige) selv, som det fremstår i spejlet, til den objektrettede dimension af selvbevidstheden, mens det perciperende selv svarer til den subjektrelaterede dimension. Det perciperede selv kan også betragtes som genstand for subjektets refleksive opmærksomhed, mens det perciperende selv er en betingelse for, at den bevidste oplevelse kan finde sted. Det subjektrelaterede selv er i den forstand fundamental for min viden om, at det er mig, der er det sansende og tænkende subjekt (Merleau-Ponty 1962:371, 382-83, 407). Det er det subjektrelaterede selv, der sikrer, at jeg i min bevidste observation kan genkende mig selv som mig selv i spejlet. Når jeg i øvrigt agerer i verden – kører bil eller skriver på computer – er det ligeledes den subjektrelaterede dimension af min bevidsthed, der ligger til grund for, at jeg ved, at det er mig, der „gør det“. Denne dimension af subjektets selvbevidsthed må forstås som fungerende på et før-refleksivt niveau (Gallagher 2005). Den subjektrelaterede dimension af min bevidsthed ligger i den forstand som en *tavs* baggrund, mens jeg, som Leder (1990) har beskrevet det, med mine forskellige tillærte færdigheder er rettet mod noget andet.

I den objektrettede dimension af selvbevidstheden kan man på reflektiv vis forholde sig til sin egen krops fysikalitet. Det kan ske via selvberøring, ved at man visuelt betragter en del af sin krop, eller ved brug af andre sanser. Denne dimension er tydeligvis central, når danserne tjekker deres bevægelser i spejlet, mærker efter, hvordan kropsvægten er fordelt på fodsålerne, eller lytter opmærksomt til

vejrtrækningens rytme og dybde. Men som Legrand (2007a, 2010) har pointeret, må der for bevægelsesekspertter som eksempelvis dansere også være (minimum) en ekstra dimension af bevidstheden i tilgift til den subjektrelaterede og den objektrettede dimension. Jeg vil i forlængelse af Legrand referere til denne tredje dimension som en performativ dimension af subjektets kropslige selvbevidsthed. Ligesom den subjektrelaterede dimension må den performative dimension forstås som fungerende før-refleksivt. Den fungerer som et bagtæppe for det, som bevidstheden er rettet mod. Til forskel fra den subjektrelaterede dimension af selvbevidstheden er den performative dimension dog ikke „tavs“. Den fungerer i periferien af danserens bevidsthed og bliver nærværende som fornemmelse gennem bevægelse. Balletdansernes fornemmelse af at være placeret (og ikke twistet), Martins fornemmelse af tyngde og Funmis fornemmelse af, „hvordan bevægelsen forløber fra kontakten med gulvet“, eksemplificerer, hvordan denne performative dimension kan udfoldes. Det er væsentligt at hæfte sig ved, at den performative dimension af dansernes kropslige selvbevidsthed er helt central for, at de kan danse godt. Den performative dimension af bevidstheden er med andre ord en aktiv del af dansernes teknik.

## Interaktion i tango og sportsdans

For danserne er det dog ofte ikke nok at kunne forholde sig til deres egen krop, mens de bevæger sig. I de fleste sammenhænge er det også særdeles væsentligt at kunne få dansen til at fungere godt sammen med de andre deltagere. Det gælder ikke mindst pardans som argentinsk tango og sportsdans, hvor interaktionen er en helt grundlæggende betingelse.

Den argentinske tango er improviseret i modsætning til sportsdansen. Tango-dansere har lært sig nogle grundlæggende trilmønstre, men disse kan kombineres, og dansen improviseres alt efter den musikalske inspiration og den aktuelle partners måde at danse på (Ravn 2012, 2013). Til en milonga forventes det, at man danser med flere forskellige i løbet af en aften, mens man i sportsdans træner adskillige timer dagligt med den samme partner. De forskellige danse, som sportsdanserne konkurrerer i, er koreograferede og gennemøvede. Sportsdansernes aktuelle præstation i en konkurrence bliver dog også altid vurderet på, hvorvidt de er i stand til at tilpasse deres koreograferede dans til den musik, der spilles, samt til de øvrige dansepars bevægelsesmønstre.

I tango er det oftest den mandlige danser, der fører og dermed har den initierende rolle i improvisationen. De fem mandlige tangodansere, som jeg interviewede, understreger alle, at der er væsentlig forskel på deres fornemmelse af egen krop og bevægelser, når de afprøver trinene i en ny figur alene, og når de

fører deres dansepartner i selvsamme figur. Når de afprøver trin for sig selv, fokuserer de i sagens natur på deres egen krop, mens de, når de danser med en partner, primært koncentrerer sig om og danser fra den kropslige forbindelse, de får etableret med partneren. En af danserne, Tim, forklarer, at han fornemmer sin partners tilstedeværelse i sin overkrop: „Alle hendes trin mærker jeg ‘her’ [i overkroppen] – så hvis hun træder forkert, kan jeg mærke det her med det samme.“ Ken understreger i sine beskrivelser af kontakten til partneren, at „omfavnelsen [dansefatningen i tango] er med til at sætte dagsordenen for, hvad og hvordan der improviseres“. En tredje danser, Carsten, fortæller:

Altså, det er jo lidt en kombination. For hvis jeg ligesom har den der kontakt ... når jeg først er kommet i gang med at danse, tænker jeg ikke mere over det. Så mærker jeg min partners reaktioner – på de tegn og den føring, jeg laver – så mærker jeg en reaktion. [...] Musikken kører, og man mærker den anden. Altså, jeg tolker musikken og sådan – og ser, hvad er det egentlig for noget musik det her. Og noget kender man jo, og man mærker det, der sker – mærker, at det fungerer.

For alle fem dansere er „gode danse“ kendetegnet ved, at de via partners krop-bevægelser fornemmer deres egne bevægelse på en sådan måde, at alt synes at gå op i en højere enhed. „Det funker fuldstændig,“ som Carsten udtrykker det.

På spørgsmålet om, hvordan han kan mærke partnerens bevægelse, opridser Per først tangofatningens kontaktflader, hvorefter han runder af og siger: „Ja, hvor kan jeg mærke det? Jeg kan faktisk mærke det i hele kroppen.“ Lidt senere i interviewet betoner han, at når han fører, „så vil det sige, at jeg allerede er ovre i hende“. Per forklarer, at når den gode dans opstår, „så danser det for mig eller for os. Jamen, bevidstheden – altså, min bevidsthed af mit eget nu – følger efter det, der sker med mig, og alligevel er det også mig“.

Under træningen er sportsdanserne særdeles opmærksomme på både, hvordan bevægelsen ser ud, og hvordan den fornemmes. Ligesom balletdanserne bruger de stort set konstant spejlet og det erfarne blik fra en af deres instruktører til at tjekke og forholde sig til fornemmelsen af bevægelser. Dette ydre blik bruger de meget aktivt, når de forholder sig til deres kropslige fornemmelse af bevægelserne. Samtidig fremhæver danserne samhörigheden med dansepartnerens bevægelser. I mine interviews med Martino og Michelle påpegede de flere gange, at det er intentionen at vise en dans, der fremstår, som om den danses fra en fælles kropslighed. Martino beskriver:

For mig er det meget vigtigt, at hun fornemmer al den kropsvægt, som jeg bruger. Fordi så fornemmer hun, hvor meget jeg vil have ud af trinnet. Og det er det, jeg altid søger fra hende, at hun får mig til at føle, hvor hun er hele tiden. Så jeg kan tune ind med hendes kropsvægt.

Lidt senere i interviewet forklarer han videre om forbindelsen til Michelles bevægelser:

Og herfra fortæller hun mig, at hun ønsker at blive, og hun placerer sin kropsvægt *der*, og jeg modtager kropsvægten. Jeg kan gøre det uden forbindelse, så jeg får det til at se ud, som om der er en forbindelse, men det er der ikke. Hun gør det af sig selv. Og nogle par, de danser på den måde [...] Der er ingen anstrengelse og indsats, du går igennem fem runder, og du bevæger dig selv, hun bevæger sig selv.

Bjørn og Ashley forklarer, at de, hvis de fornemmer, at „forbindelsen“ ikke er der (for eksempel hvis de arbejder med nye koreografiske elementer), sædvanligvis vælger at gå „tilbage“ og danse nogle helt basale trinkombinationer. Mens de danser disse basistrin, fokuserer de samtidig på at finde den rigtige forbindelse.

Med forskellig betoning og på forskellige præmisser fremhæver såvel tango- som sportsdanserne, at de fornemmer deres bevægelser *via* partnerens kropsbevægelser. Perception og bevægelse kan således ikke reduceres til at være noget, der foregår for det enkelte subjekt, men fremstår snarere som noget, danserne er fælles om undervejs i dansen. Det, man gør, bliver gjort sammen og på interaktionens betingelser.

Perception kan, som Merleau-Ponty har påpeget, ikke reduceres til et indre anliggende for det enkelte subjekt, men må forstås som en verdensinvolverende proces. Perception og sansning er at betragte som vores vitale kommunikation med verden (Merleau-Ponty 1962:52, 75). Samtidig er det væsentligt at være opmærksom på, at bevægelsesfornemmelser og sansning kan fungere gennem et objekt. Kroppen kan i den sammenhæng forstås som ekstenderet (De Preester & Tsakiris 2009). Det er eksempelvis tilfældet, når den blinde kvinde fornemmer terrænet *via* sin stok, når badmintonspilleren mærker fjerboldens bevægelse *via* sin ketsjer, og den kvindelige balletdanser mærker balance og understøttelsesflade *via* sine tåspidssko. I forlængelse af Merleau-Ponty argumenterer De Jaegher og Di Paolo (2007) for, at implicite og fint tunede justeringer, der karakteriserer mikroniveauer af bevægelsesinteraktion, også kan forstås som en form for kropslig ekstension. Sådanne fint tunede justeringer udfolder sig som en form for gensidig koordination. De Jaegher tager sammen med Thomas Fuchs beskrivelsen af den gensidige koordination et skridt videre og argumenterer for, at helt grundlæggende bevægelsesmønstre er blevet inkorporeret *via* gensidigt koordinerede bevægelsesprocesser (Fuchs & De Jaegher 2009). Med andre ord kan det enkelte subjekt ifølge Fuchs og De Jaegher ikke inkorporere færdigheder i isolation. Enhver form for bevægelsesmønster, vane og færdighed er derimod indlært i en interaktiv sammenhæng med andres bevægelser. Blandt andet er timing og justeringer af bevægelser på helt grundlæggende vis præget af andres



bevægelser. Det er eksempelvis tilfældet i mor-barn-dyader, eller når man, uden at tænke videre over det, timer og justerer sin gangbane på en smal gang, så man undgår at støde ind i den anden person, der kommer gående i modsat retning (ibid.).

Fuchs og De Jaegher demonstrerer, hvorledes bevægelsesinteraktioner på mikroniveau kan forstås som en form for bevægelsesfælleshed. De fremhæver, hvordan denne interaktive proces drives fremefter i en fortsat fluktuerende proces mellem synkroniserede, desynkroniserede og indimellem-stadier af koordination – mellem agerende kroppe. I interaktionsprocessen er der ifølge Fuchs og De Jaegher (2009:471) to centre (*centres of gravity*), der svinger mellem aktivitet og receptivitet. Undertiden kan man opleve, at en interaktionsproces ikke fungerer, som når man i forbindelse med et møde på en smal gang går skævt af hinanden og må forsøge med et par ekstra trin for at finde ud af, hvilken side man hver især må gå til for at komme forbi hinanden (ibid.). Men andre gange kan de involverede parter opleve, at interaktionsprocessen „får sit eget liv“. Ser vi på tangodansernes bevægelsesfølelser, er det netop relevant at notere sig, at de improviserer ud fra, hvordan de kan mærke deres egne bevægelser *via* partnerens krop. Det er med andre ord fra bevægelsesfællesheden, at dansen dances. Som Fuchs og De Jaegher (2009) har påpeget, er interaktive processer karakteriseret ved at fluktuere mellem forskellige stadier af koordination, hvilket også vil sige, at den interaktionelle dynamik konstant må skabes og reetableres. Når tangodanserne oplever, at „dansen danser os“, og når sportsdanserne kan mærke, at „forbindelsen er der“, er der tale om, at den interaktive koordination af bevægelser forløber synkroniseret.

Tangodanserne og sportsdanserne har trænet bestemte bevægelsesfærdigheder og bevægelsesmønstre, og i den sammenhæng har de specialiseret deres interaktion i forhold til en bestemt danseform. På hver sin måde beskriver danserne, hvordan de undervejs i dansen kan skifte fokus og lade følelsen af bevægelsesfællesheden være i henholdsvis forgrunden og baggrunden for deres opmærksomhed. Det sidste er tilfældet, når tangodanserne fokuserer på at rette deres egen kropsholdning, eller når sportsdanserne opmærksomt træner et bestemt bevægelsesflow mellem fod, hofter og krop i forbindelse med en vægtoverførsel. Både tango- og sportsdansere jonglerer med deres opmærksomhed i forhold til at fornemme bevægelserne som en singulariseret kropslighed og som dele af en bevægelsesmæssig fælleshed. Sportsdanserne beskriver eksplicit det skiftende fokus som en bevidst strategi eller en del af den måde, hvorpå de træner deres teknik.

Tango- og sportsdansernes beskrivelser eksemplificerer, hvorledes interaktion udfoldes og fornemmes (jf. Fuchs & De Jaegher 2009). Samtidig gør danserne dog også opmærksom på, at de på refleksiv vis kan vælge at fokusere på deres „egen“

kropslige bevægelsesfornemmelse frem for bevægelsesfællesheden. Beskrivelserne af en lejlighedsvis opmærksomhed på bevægelsesfornemmelser forbundet med en singulariseret kropslighed strider ikke mod Fuchs' og De Jaegers forståelse af interaktionens grundlæggende betydning. Disse beskrivelser peger derimod på, at selve interaktionen kan være i fokus i forskellig grad. Samtidig betyder deres insisteren på interaktionen som en grundlæggende ontologisk betingelse, at kroppens fremtrædelse som singulariseret helhed i dansernes bevægelsesfornemmelse må forstås som funderet i en interaktiv og processuel bevægelseserfaring.

## Konklusion

Som beskrevet indledningsvis opereres der i flere fænomenologiske studier af kropslige færdigheder og ekspertise med et grundlæggende skel mellem refleksive og før-refleksive, intuitive former for kropsbevidsthed (Leder 1990; Dreyfus 2002, 2013). Med afsæt i undersøgelser af dans har jeg i denne artikel forsøgt at nuancere gængse fænomenologiske forståelser af to grundlæggende former for kropsbevidsthed ved at demonstrere, hvordan bevægelsesekspertise også arbejder med en tredje form for bevidsthed om eller opmærksomhed på egen krop. Danserne kan være refleksivt opmærksomme på deres egen krop, når de for eksempel indøver nye trin, og på deres partnere og andre dansere, ligesom de i vidt omfang danser ved hjælp af deres tavse inkorporerede viden og færdigheder. Men samtidig bevæger de sig også med en overordnet kropslig fornemmelse, som er perifert til stede for deres bevidsthed. Denne fornemmelse udgør en vigtig ekstra eller tredje dimension af dansernes kropslige selvbevidsthed og af deres bevægelsesekspertise.

I analysen af tango og sportsdans har vi endvidere set, at bevægelsesfællesheden på flere måder udgør en drivkraft for at danse sammen. Det fremgår af dansernes beskrivelser og forklaringer, at den bevægelsesfælleshed, der etableres i interaktionen, er en betingelse og et udgangspunkt for deres sansning af bevægelserne. Men samtidig fremgår det, at bevægelsesfællesheden er noget, de undertiden har eksplicit fokus på og arbejder reflekteret med. I pardansernes træning og bestræbelser på at blive bedre er det væsentligt, at de kan jonglere med deres primære fokus og rette det mod fornemmelser af deres kropslige bevægelse som henholdsvis en singulariseret helhed og som en del af den bevægelsesfælleshed, der etableres i pardansen.

## Noter

1. Betegnelsen moderne dans anvendes i lighed med det engelske begreb „contemporary dance“ som en paraplybetegnelse for forskellige nyere sceniske danseformer.
2. De fire sportsdansere og de 13 professionelle dansere, der er indgået i mine studier, lader sig vanskeligt anonymisere, da læsere med indgående kendskab til professionel dans sandsynligvis ville kunne identificere dem på baggrund af deres beskrivelser af dansepraksis. Samtlige dansere har givet skriftligt tilsagn om, at deres rigtige navn kan bruges. De fem tangodansere er erfarne om end fortsat amatører og udgør en del af det voksende tangomiljø i Odense. For at tilgodese disse danseres anonymitet anvendes i denne sammenhæng fiktive navne.
3. I godt 10 år trænede jeg rytmisk sportsgymnastik og konkurrerede over en periode på cirka otte år på internationalt niveau. Derefter trænede jeg i en periode på cirka fire år dagligt ballet og moderne danseteknikker. Og siden hen trænede jeg over en periode på cirka otte år forskellige moderne danseteknikker. Endelig har jeg danset argentinsk tango de seneste fem år. Jeg har i de seneste 20 år også undervist i bevægelseskommunikation og dans på Syddansk Universitet.
4. Der har været udarbejdet individuelle interviewguides, der primært indeholdt angivelser og oprids af udvalgte situationer samt af bevægelsestematikker, som den enkelte danser er optaget af. Interviewguiden har været anvendt på åben vis og som et afsæt for at få danserne til at tale om deres bevægelseserfaringer og teknikker, så vidt muligt på egne betingelser (jf. Thorpe 2012). For en detaljeret beskrivelse af, hvordan deltagerobservation har dannet grundlag for interview, se Ravn & Hansen (2013).
5. Interviewene med tangodanserne samt de fleste (tre ud af fire) balletdansere foregik på dansk. Interviewene med de allerfleste af de dansere, der arbejder med tilknytning til moderne dans (inklusive Martin og Funmi), og med sportsdanserne foregik på engelsk. Jeg har selv oversat de engelske citater til dansk.
6. Martin er tilknyttet „Magpie music and dance company“ i Amsterdam. Den improvisationsbaserede forestilling, han deltager i, udfolder sig og fungerer i forhold til omgivelserne, herunder publikums handlinger og reaktioner, og er i den forstand rettet „udefter“.
7. Når danserne udfører koreograferede bevægelser uden musik, tæller de typisk fiktive musikrytmer.

**Søgeord: tværvideenskabelig metodologi, danseforskning, professionelle dansere, argentinsk tango, sportsdans**

## Litteratur

- De Jaegher, Hanne & Ezequiel Di Paolo  
2007 Participatory Sense-making. An Enactive Approach to Social Cognition. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 6:485-507.
- De Preester, Helene & Manos Tsakiris  
2009 Body-extension Versus Body-incorporation: Is there a Need for a Body-model? *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 8:307-19.
- Downey, Greg  
2008 Scaffolding Imitation in Capoeira: Physical Education and Enculturation in an Afro-Brazilian Art. *American Anthropologist* 110(2):204-13.

- Dreyfus, Hubert  
 2002 Intelligence without Representation – Merleau-Ponty’s Critique of Mental Representation. *Phenomenology and the Cognitive Science* 1:367-83.
- 2013 The Myth of the Pervasiveness of the Mental. In: K. Shear (ed): *Mind, Reason, and Being-in-the-world*. Pp. 15-40. London & New York: Routledge.
- Dreyfus, Hubert & Stuart Dreyfus  
 2000 Mesterlære og eksperterens læring. I: K. Nielsen & S. Kvale (red.): *Mesterlære – læring som social praksis*. Side 54-75. København: Hans Reitzels Forlag.
- Foster, Susan L.  
 1992 Dancing Bodies. In: J. Desmond (ed): *Meaning in Motion*. Pp. 235-58. Durham & London: Duke University Press.
- Fuchs, Thomas & Hanne De Jaegher  
 2009 Enactive Intersubjectivity: Participatory Sense-making and Mutual Incorporation. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 8:465-86.
- Gallagher, Shaun  
 2005 How the Body Shapes the Mind. Oxford: Clarendon Press.
- Gallagher, Shaun & Dan Zahavi  
 2008 The Phenomenological Mind. London & New York: Routledge.
- Leder, Drew  
 1990 The Absent Body. Chicago: University of Chicago Press.
- Legrand, Dorothée  
 2007a Pre-reflective Self-consciousness: On being Bodily in the World. *Janus Head* 9(2): 493-519.
- 2007b Subjectivity and the Body: Introducing Basic Forms of Self-consciousness. (Editorial). *Consciousness and Cognition* 16:577-82.
- 2010 Myself with no Body? The Body and Pre-reflective Self-consciousness. In: S. Gallagher, S. & D. Smicking (eds): *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. Pp. 180-200. Dordrecht, New York, Heidelberg & London: Springer.
- Legrand, Dorothée & Susanne Ravn  
 2009 Perceiving Subjectivity in Bodily Movement: The Case of Dancers. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 8:389-408.
- Lund, Ole, Susanne Ravn & Mette K. Christensen  
 2012 Learning by Joining the Rhythm: Apprenticeship Learning in Elite Double Sculler Rowing. *Scandinavian Sports Study Forum* 3:167-88.
- Merleau-Ponty, Maurice  
 1962 The Phenomenology of Perception. London & New York: Routledge.
- 1968 The Visible and Invisible. Evanston: Northwestern University Press.
- Montero, Barbara  
 2010 Does Bodily Awareness Interfere with Highly Skilled Movement? *Inquiry* 53(2): 105-22.
- 2013 A Dancer Reflects. In: K. Shear (ed): *Mind, Reason, and Being-in-the-world*. Pp. 303-319. London & New York: Routledge.
- Potter, Caroline  
 2008 Sense of Motion, Senses of Self: Becoming a Dancer. *Ethnos* 73(4):444-65.

- Ravn, Susanne  
2009 Sensing Movement, Living Spaces. An Investigation of Movement Based on the Lived Experience of 13 Professional Dancers. Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller.
- 2012 Interacting Spaces in Argentinean Tango. In: S. Ravn & L. Rouhiainen (eds): Dancing Space(s): Practices of Movement. Pp. 99-118. Odense: University Press of Southern Denmark.
- 2013 Tango, interaktion og bevægelsesgrunde – om den sanselige bevægelsesoplevelse. I: S. Ravn & J. Hansen (red.): Tics, træning og tango – bevæggrunde for bevægelse. Side 93-118. Odense: Syddansk Universitetsforlag.
- Ravn, Susanne & Helle P. Hansen  
2013 How to Explore Dancers' Sense Experiences? A Study of how Multisited Fieldwork and Phenomenology Can be Combined. *Qualitative Research in Sport, Exercise and Health* 5(2):196-213.
- Thorpe, Holly  
2012 The Ethnographic (I)nterview in the Sports Field: Towards a Postmodern Sensibility. In: K. Young & M. Atkinson (eds): *Qualitative Research on Sport and Physical Culture*. Pp. 51-78. Bingley: Emerald Group.
- Varela, Francisco  
1996 Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem. *Journal of Consciousness Studies* 3(4):330-49.



# NÅR RELIGIONEN SÆTTER SIG I KROPPEN

Om fænomenologiske drejninger i antropologisk ritualteori

MARTIN LINDHARDT

Den kropsfænomenologiske drejning, der kan observeres i flere nyere antropologiske ritualstudier, er ikke en isoleret ritualteoretisk udvikling, men derimod relateret til de seneste par årtiers løbende religionsvidenskabelige revideringer af klassiske, immaterielle definitioner af religion, hvor vægten primært lægges på betydning, verdenssyn, indre tro og overbevisning samt religiøse ideer og perspektiver. Som Talal Asad (1993) har påpeget, har sådanne definitioner en specifik vestlig, postreformatorsk historie og afspejler først og fremmest en protestantisk forståelse af kristen religiøsitet, men der er flere aspekter af menneskers religiøse praksis og orientering, der synes at kalde på andre perspektiver på og forståelser af religion. For eksempel er antropologer og andre forskere i stigende grad begyndt at rette opmærksomheden mod de måder, hvorpå religiøse færdigheder kultiveres, og relationer mellem mennesker og det guddommelige konstitueres og næres gennem kropslig praksis og omgang med materielle objekter (Csordas 1997; Luhrmann 2004; Meyer 2006; Gordon 2005; Vásquez 2011; Lindhardt under udgivelse a).

Hensigten med denne artikel er at belyse, hvorledes kropsfænomenologiske drejninger i antropologisk ritualteori kan berige vores forståelse af materielle, kropslige aspekter af religiøsitet.<sup>1</sup> Som nævnt i dette temanummers indledning beskæftiger fænomenologien sig med forskellige erfaringsmåder, herunder med forskellen mellem umiddelbar, prærefleksiv og reflekteret, objektiverende orientering i verden. Skellet mellem forskellige måder at erfare verden på er ikke mindre relevant i studiet af religion, end det er i studiet af diverse andre aspekter af den menneskelige tilværelse. Jeg vil i det følgende forsøge at påvise, hvorledes et fokus på forskellige erfaringsmodaliteter og ikke mindst på den inkarnerede væren-i-verden (Merleau-Ponty 1962) kan hjælpe os med at komme ud over en forståelse af religiøsitet som relateret til symbolsystemer, eller til hvad Joel Robbins (2007:14) kalder for „propositionel tro“ (for eksempel gudsantagelser,

det vil sige tro på, *at* Gud eksisterer), eller viden *om* religiøse doktriner, historier, tekster eller åndetaksonomier. Nærmere betegnet vil jeg demonstrere, hvordan det fænomenologiske studie af rituel praksis i mange tilfælde kan belyse den rituelle produktion af religiøse subjekter, der i tilgift til teologisk viden, tro og religiøse fortolkningskemaer besidder en rituel praktisk viden i form af kropslige færdigheder, dispositioner og intuitive fornemmelser for det hellige. I forlængelse heraf vil artiklen også, uden at have ambitioner om at komme med universelt gyldige ritualteorier, pege på konkrete tilfælde, hvor rituel kropslig praksis kan betragtes som konstituerende for religiøst liv snarere end som sekundær adfærd, der repræsenterer eller er afledt af religiøse ideer og trossystemer.

Artiklen starter med en skitsering af klassiske antropologiske ritualteorier. Fokus ligger her på forskellige forståelser af forholdet mellem ritualer, krop, spontanitet, følelser og erfaring. Efterfølgende vil jeg påvise, hvordan indsigter hentet hos Marcel Mauss, Maurice Merleau-Ponty og Pierre Bourdieu har inspireret fascinerende ritualteoretisk nytænkning omkring forholdet mellem netop disse størrelser og dermed bidraget til nye forståelser af religiøs subjektivitet og væren-i-verden. Ud over at referere til andre forskeres studier af ritualer i forskellige religiøse traditioner vil jeg her også inddrage empiriske eksempler fra min egen forskning i pinsekristne ritualer i Chile og Tanzania. Pinsekristendom kan kortfattet beskrives som en variant af kristendommen, der vægter den personlige frelse og den personlige erfaring af Helligånden, for eksempel i tungetale, intens bøn, tranceoplevelser og profetier. Denne type af kristendom er af forskellige årsager interessant at se på i nærværende sammenhæng. Dels fylder den rituelle deltagelse meget i det pinsekristne religiøse liv. Flere pinsekristne verden over deltager i diverse kirkemøder adskillige gange om ugen, og disse rituelle begivenheder varer som regel længere (op til to-tre timer) end gudstjenester i den katolske kirke og i klassiske protestantiske kirker. Dels er det rituelle liv i denne type kristendom kendetegnet ved en omfattende kropslig involvering. Det er ikke mindst i rituelle sammenhænge, at pinsekristne oplever Helligåndens tilstedeværelse som en umiddelbar og kropslig sensation. Denne type af kristendom lader sig derfor med fordel anskue via en fænomenologisk analyse af, hvordan særlige religiøse erfaringer og dispositioner produceres via kropslig rituel praksis (se også Csordas 1997). Endelig er der flere aspekter af pinsekristen rituel praksis såsom uformalitet, spontanitet, improvisation og en delvis tilsløring af grænser mellem ritualer og hverdagsliv, som vanskeligt lader sig indfange i analyser, der er baseret på klassiske ritualteorier. Artiklen vil blandt andet illustrere, hvordan en fænomenologisk analyse af pinsekristne ritualer udgør et frugtbart udgangspunkt for at revidere velkendte ritualteoretiske dualismer – for eksempel: rituel og naturlig følelsesbetonet adfærd, struktur og



umiddelbarhed, spontanitet og social kontrol, formalitet og uformalitet – som vi skal præsenteres for i det følgende afsnit.

### Følelse, spontanitet og krop i klassisk antropologisk ritualteori

Klassisk antropologisk ritualteori har i vidt omfang bygget på opfattelsen af et fundamentalt spændingsforhold mellem på den ene side individuelle, følelsesmæssige, spontane indfald og på den anden side behovet for social orden. For eksempel har flere teoretikere anskuet ritualer som arenaer, hvor følelsesbetonet adfærd på den ene side fremprovokeres og får lov til at komme til udtryk, men samtidig styres og investeres i kollektive projekter. Max Gluckman har således beskrevet særlige afrikanske stammeritualer som en slags sikkerhedsventil, der inden for særlige rituelle rammer og uden at true den sociale orden giver deltagerne mulighed for at få afløb for de spændinger og frustrationer, som tilværelsen i hierarkiske samfund undertiden afføder (Gluckman 1963:110-36). Med inspiration i dybdepsykologien har Victor Turner argumenteret for, at ritualer kan ses som et særligt rum, hvor kraftfulde følelser, der er associeret med den menneskelige og i særdeleshed den reproduktive fysiologi, kan renses for deres essentielt antisociale kvaliteter og i stedet projiceres mod en normativ orden, der hermed styrkes (Turner 1969:52-53). Turner læner sig her op ad Durkheim, der adskillige årtier tidligere anskuede ritualer som begivenheder, hvor menneskets iboende og essentielt individuelle og egoistiske lidenskaber og følelser kunne kanaliseres mod en social orden. Durkheim beskæftigede sig i store dele af sit arbejde med de mekanismer, der skaber solidaritet og sammenhængskraft i samfund, og i *The Elementary Forms of Religious Life* (1971 [1915]) fremhævede han netop ritualers (religiøse såvel som sekulære) betydning. Ifølge Durkheim kan den følelsesmæssige opstemthed – den såkaldte kollektive *effervescence* (brusen) – som kan produceres via intens fokuseret og rytmisk rituel interaktion, rettes mod symboler, der repræsenterer gruppen (som for eksempel et flag) og via disse symboler mod gruppens religiøse og moralske værdier og verdenssyn (se også Kertzer 1988). Samtidig påpeger Durkheim, at den følelsesmæssige intensitet, der genereres i ritualer, typisk miskendes af deltagerne og tilskrives tilstedeværelsen af en ekstern hellig kraft, hvilket også bevirker, at de symboler, som følelserne rettes mod, antager en hellig karakter.

I en noget anden boldgade finder man antropologiske teoretikere, der snarere fremhæver formalisme, stereotypi og suspendering af individuelle følelser og psykiske tilbøjeligheder som et afgørende og definerende træk ved ritualer. I en hyppigt citeret artikel beskriver Stanley Tambiah således ritualer som konventionel adfærd, der ikke er designet til at udtrykke individuelle indfald, holdninger og

følelsetilstande „på en direkte, spontan og naturlig måde“ (Tambiah 1979:124). Spontanitet og individuelle indfald er ifølge Tambiah præget af partikulære og i et vist omfang tilfældige omstændigheder og kan derfor være kilder til social uorden. Rituel, formaliseret og konventionel adfærd egner sig derfor bedre til at kommunikere offentlige sandheder.

På tilsvarende vis beskriver Roy Rappaport i sit monumentale værk *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (1999) menneskers individuelle psykiske liv som omskifteligt, kompliceret og drevet af begær og selvinteresse, hvilket alt sammen indebærer en risiko for kaotiske tilstande. Ritualet bidrager til social orden, da det netop giver sociale processer immunitet over for „psykisk støj“ (op.cit.103) ved at placere individer i klart definerede sociale systemer og roller, uden at de i hvert fald i selve den rituelle situation har mulighed for at komme med indvendinger eller lade deres støjende individuelle holdninger komme til udtryk. For eksempel kan en kongekroning eller en ceremoniel præsidentindsættelse kommunikere offentlige sandheder om institutionernes (kongedømmets og præsidentembedets) storhed og udødelighed og samtidig indsætte de deltagende (kongen, præsidenten, undersåtter m.fl.) i etablerede positioner inden for denne institutionelle orden. Kronprins Frederik vil ikke blive mindre konge af, at den præst, der engang skal lede kroningsceremonien, lige præcis den dag har hovedpine eller er dybt ulykkelig over et forlist kærlighedsforhold, eller at flere af de tilstedeværende måtte have et privat ønske om at afskaffe monarkiet eller hellere så Joachim på kronen. Sådanne individuelle tilstande, holdninger og partikulære omstændigheder ville kunne italesættes og forstyrre situationen, hvis kommunikationen var fri og spontan. Ritualets sociale kraft ligger for Rappaport netop i, at dets rigide formalisme beskytter den sociale (royale) orden mod den slags saboterende elementer.

En tredje teoretiker, der har fremhævet formalismen som en kilde til visse ritualers sociale effekt, er den franske antropolog Maurice Bloch. I et studie af omskæringsritualer hos merinafolket på Madagaskar beskriver Bloch (1974), hvordan de ældres formaliserede rituelle tale er kendetegnet ved klare stilistiske regler, indskrænket ordforråd, et afgrænset antal af mulige illustrationer, minimal variation i intonation og ikke mindst af afgrænsede svarmuligheder. Disse kendetegn bevirker, at det rituelle sprog bliver fattigt og blottet for det kreative og innovative potentiale, der kendetegner det mere uformelle hverdagsprog. Ifølge Bloch er det netop dette drab på kreativiteten, der bidrager til at styrke de ældres traditionelle autoritet, da det formelle rituelle sprog ikke levner meget plads til spontane indfald eller alternative formuleringer og ikke åbner op for, at kommunikationen kan tage nye, uventede retninger, hvor der eksempelvis gøres indvendinger mod det sagte. Et hjemligt eksempel på en sådan rituel sprogbrug

kunne være spørgsmålet „forsager du Djævlen og alle hans gerninger og alt hans væsen?“ Hvis dette spørgsmål stilles i et passende monotont stemmeleje til en knælende konfirmand af en præstekåbeklædt, ordineret præst på et helt bestemt tidspunkt under en gudstjeneste, lader det sig kun meget vanskeligt besvare på anden måde end med et „ja“. De kritiske og reflekterede overvejelser, om hvorvidt Djævlen virkelig eksisterer eller blot er en menneskelig fantasi, må konfirmanden sætte ord på i andre sammenhænge. I selve den rituelle situation kan de ikke rummes, og dermed kommer ritualets religiøse sandheder til at forekomme uomgængelige og indiskutable.<sup>2</sup>

Forskellene mellem de opridsede tilgange til forholdet mellem ritual, spontanitet og følelser er til at få øje på. Turner, Gluckman og Durkheim fremhæver alle den følelsesmæssige intensitet og opstemthed som et centralt element i rituel praksis og ser samtidig ritualen som det rum, hvor individuelle og i sig selv anti-sociale følelser kan kanaliseres ind i konventionelle rammer. For teoretikere som Bloch, Tambiah og Rappaport skal kilden til ritualens evne til at producere og opretholde en social orden derimod søges i det yderst indskrænkede rum for de individuelle, spontane og følelsesmæssige udtryk. Ritualer er her ikke påvirket af de deltagendes individuelle tilstande, om end det modsatte sagtens kan være tilfældet. Disse forskelle til trods synes et gennemgående træk i en stor del af den klassiske antropologiske rituallitteratur dog at være en opfattelse af spontanitet, naturlige følelser og individuelle indfald som potentielle kilder til uorden og som noget, ritualen derfor på den ene eller anden måde må kunne håndtere.

Inden for den amerikanske symbolantropologi, der i 1960'erne og 1970'erne delvist fik flyttet det antropologiske fokus fra social struktur, sammenhæng og kontrol til spørgsmål om symboler, betydning og kommunikation, blev ritualer først og fremmest anskuet som bærere af betydninger og som materialiseringer af forudeksisterende ideer og symbolsystemer, mens eventuelle latente funktioner i forhold til sociale systemer og strukturer i bedste fald blev anset som sekundære. Ifølge symbolantropologer som Clifford Geertz og Sherry Ortner findes den kulturelle betydning (for eksempel et religiøst verdenssyn, en særlig forståelse af mennesker og af menneskers forhold til guder, forståelser af sociale positioner i en landsby på Bali, maskulinitet, stolthed osv.), der kommunikeres i et givet ritual, allerede som en del af deltagernes kultur. Men da kulturelle orienteringer ofte er diffuse, generelle og usystematiske, bliver det netop i ritualen, at de tydeliggøres og systematiseres (Geertz 1973:443-44; Ortner 1978:5). For eksempel understreger Geertz i sin berømte tekst om hanekampe på Bali, at denne begivenhed hverken handler om at intensivere sociale lidenskaber eller om at ryste samfundet sammen og forstærke – eller udfordre – den sociale struktur, men derimod om at udstille samfundspræmisser, sociale relationer og basale kulturelle temaer som en læselig

tekst. Andetsteds skriver Geertz, at ritualet integrerer religiøse verdenssyn med etos, hvilket han definerer som livets tone, karakter, stemning og æstetiske stil (Geertz 1973:89, 113). Som eksempel beskriver han et ritual fra Bali, hvor en kosmisk kamp mellem en heks og et monster opføres af dansende mænd, mens flere af de øvrige deltagere spiller biroller som mindre hekse, monstre, dæmoner og andre mytiske figurer. Geertz påpeger, at den æstetiske distance nedbrydes i løbet af ritualet, da flere af deltagere går i trance og besættes af dæmoner (op.cit.116). Hermed opnås en sammensmeltning af levet erfaring (etos) og det religiøse verdenssyn, der blandt andet kendetegnes ved troen på, at hekse, monstre, dæmoner og andre mytiske væsener kan blande sig i den menneskelige hverdag.

Hos Geertz er de deltagendes individuelle tilstande således, som hos Durkheim, Gluckman og Turner, af afgørende betydning for den rituelle effekt, om end denne effekt for førstnævnte mere handler om betydning og styrkelse af verdenssyn end om social solidaritet og struktur. Et aspekt, der synes at være underbelyst i samtlige af de ovenfor skitserede perspektiver, er den rituelle træning af de deltagendes kroppe og den udvikling af kropsliggjorte religiøse dispositioner og færdigheder, der i mange tilfælde finder sted i rituel praksis. Dermed ikke være sagt, at ovenstående teoretikere er blinde over for vigtigheden af kropsligt engagement og intense kropslige og følelsesmæssige oplevelser i rituel praksis. For Durkheim er det netop kropslig, rytmisk praksis, der fremkalder den følelsesmæssige opstemthed, som kan projiceres mod gruppens symboler, og hos Geertz medvirker det følelsesladede engagement i hanekampe og de intense kropslige oplevelser i eksempelvis trance til, at de kulturelle temaer, der kommunikerer, gøres følelsesmæssigt relevante (se også Kertzer 1988). Og blandt teoretikere, der vægter ritualers formelle karakter, bliver monoton kropslig praksis som for eksempel dans også undertiden set som befordrende for den rituelle ensretning, der ekskluderer individuelle, spontane indfald (Bloch 1998; Kertzer 1988). Ikke desto mindre fremstår det kropslige og følelsesmæssige engagement i de skitserede ritualteorier som sekundært i forhold til ritualets egentlige formål: at skabe solidaritet, sikre en social (hierarkisk) orden eller kommunikere præeksisterende betydninger og ideer. Det fokus på kropslig aktivitet og erfaring, man finder i store dele af den klassiske ritualteori, følges sjældent op af et fokus på den rituelle produktion af erfarne og erfarende kroppe.

### Ritual og kropslige færdigheder: et fænomenologisk perspektiv

Den fænomenologiske drejning i antropologisk ritualteori skyldes dels, at antropologer undertiden er stødt på konkrete ritualer, der ikke har passet som fod i hose

på ovenstående teoretiske perspektiver, og dels et mere generelt og stigende fokus på kropslighed, kropslige færdigheder og praktisk viden som værende af fundamental betydning for den menneskelige væren-i-verden. Det er ikke mindst antropologers læsninger af teoretikere som Marcel Mauss, Maurice Merleau-Ponty og Pierre Bourdieu, der har inspireret ritualteoretisk nytænkning. Fælles for disse teoretikere er, at de betragter kultur som indlejret i den menneskelige krop og som noget, der derfor sætter sit tydelige præg på vores prærefleksive engagement med omverdenen. I sit berømte essay „Techniques of the body“ (1973, oprindeligt udgivet på fransk i 1934) præsenterer Mauss et perspektiv på kultur og krop, der først flere årtier senere for alvor slog igennem i antropologien. Mauss introducerer her habitusbegrebet i et forsøg på at forklare, hvordan kropslig adfærd er socialt reguleret i kraft af vaner, der nok er tillærte, men samtidig så indgroede, at de fungerer mekanisk. På samme måde refererer kropsteknikker til kropslige færdigheder, herunder specifikke måder at gå, sidde, stå, spise, sove og dyrke sex på, som medlemmer af et givet samfund behersker på et ureflekteret niveau. Mauss' fokus på vaner, færdigheder og på den relativt ensartede socialisering af kroppen, der finder sted inden for samfund, kan ses som en rematerialisering af Durkheim, for hvem social sammenhængskraft primært er et spørgsmål om kollektive repræsentationer og følelser (Vázquez 2011:235). Endvidere kommer Mauss med den i nærværende sammenhæng væsentlige pointe, at evnen til at have særlige religiøse oplevelser som for eksempel traner tilhører en socialt oplært krop, der behersker særlige teknikker. På det punkt adskiller Mauss sig fra religionsfænomenologer som Rudolf Otto (1958) og Mircea Eliade (1982), der begge i kantiansk tradition tilskriver menneskets evne til at erfare det hellige til en a priori-eksistenskategori og således ser det hellige som et strukturelt (universelt) element i den menneskelige bevidsthed.

Der er visse paralleller mellem Mauss' forståelse af kropsteknikker og vaner og Merleau-Pontys kropsfænomenologi. For Merleau-Ponty består de eksistentielle begyndelser, der udgør fænomenologiens undersøgelsesfelt, i det prærefleksive og umiddelbare kropslige engagement med verden. Mennesket er først og fremmest et inkarneret væsen, og kroppen er derfor ikke objekt blandt andre objekter for det transcendentale ego, men derimod en del af det opfattende subjekt. Med andre ord puffer Merleau-Ponty bevidstheden ned fra det ophøjede elfenbenstårn, hvor Descartes og andre oplysningsfilosoffer synes at have placeret den, og ser i stedet bevidstheden som en kropslig væren-i-verden eller en væren mod ting via kroppen (Merleau-Ponty 1962:139-40). Det skal her pointeres, at det prærefleksive, præobjektive, og præabstrakte kropslige engagement med verden for Merleau-Ponty ikke skal forstås som et møde mellem en ren naturlig biologisk krop og verdens materialitet. Tværtimod understreger han, at vi bærer

rundt på det sociale før alle objektiveringer (op.cit.362). For eksempel kan mennesker fint orientere sig i rum og landskaber ved hjælp af socialt tillærte *fornemmelser*, uden at disse fornemmelser behøver at blive objektiveret og abstraheret i arkitektoniske og geografiske termer. Merleau-Pontys forståelse af prærefleksive bevidsthedsniveauer som værende gennemsyret af det sociale og kulturelle tydeliggøres i hans diskussion af vaner (op.cit.137). Disse ses ikke som objektiverende, intellektuelle strategier, som subjektet kan bruge til at sætte sig over verden for at planlægge, hvordan den skal beherskes, men derimod som tilegnede kropslige kompetencer, ved hjælp af hvilke vi inkorporerer en kulturel verden. Et banalt eksempel kunne her være evnen til at cykle, en tilegnet vane eller færdighed, ved hjælp af hvilken vi møder en på en gang kulturel og materiel verden (en menneskeskabt cykel af jern og andre materialer), ikke for at analysere den og reflektere over den, men for at inkorporere den som en del af vores bevægelsespotentialer. Bevidstheden om cyklen er for cyklisten primært en prærefleksiv „jeg kan“- og ikke en refleksiv „jeg tænker“-bevidsthed.

Tilsvarende forståelser af kultur og kropslighed finder man hos Bourdieu, der som bekendt overtager habitusbegrebet fra Mauss og redefinerer det som et system af varige dispositioner og subjektive strukturer, der både strukturerer menneskelige handlinger og samtidig selv er struktureret af samfundet. Bourdieu tilføjer endvidere begreber som *hexis*, forstået som kropsliggjort mytologi, permanente dispositioner, bestemte måder at gå, tale, føle og tænke på (Bourdieu 1977:93) og den socialt informerede krop, hvor de fem fysiske sanser, der aldrig unddrager sig social determinisme, er suppleret med en række kulturelle sanser såsom sans for æstetik, humoristisk sans, sans (eller fornemmelse) for moral, situationsfornemmelse etc. (op.cit.124). Med disse begreber forsøger Bourdieu at nedbryde dualismer mellem kultur og natur, idet han viser, at kultur og samfund er så indgroet i kroppen, at der ikke findes nogen ren, naturlig og instinktiv adfærd. Og samtidig får han påvist, hvordan vigtige elementer af kultur såsom æstetisk sans, moral og religiøsitet opererer på et prædiskursivt niveau som intuitive fornemmelser af det pæne, det moralsk rigtige og det hellige.

Inkluderingen af ovenstående perspektiver på kropslige færdigheder og kropslig viden har haft vidtrækkende implikationer for antropologiske og religionsvidenskabelige forståelser af ritualer og af religiøst liv i det hele taget. Religiøs omvendelse og vedvarende religiøs socialisering bliver i den fænomenologiske analyse ikke blot et spørgsmål om at få en ny tro på noget, man ikke troede på før (for eksempel, at Gud eksisterer), eller om at tilegne sig en ny viden og forståelse, for eksempel for doktriner eller for Bibelen og dens budskaber, historier og „sandheder“. Og omvendelse er ligeledes mere end et spørgsmål om tilegnelse af nye begreber, skemaer, plausibilitetsstrukturer og narrative modeller

til fortolkning af erfaring og livsforløb. I den fænomenologiske analyse bliver omvendelse og religiøs subjektivitet også et spørgsmål om uforceret kropslig beherskelse af rituelle teknikker; om måder at sidde, knæle, stå, svaje eller danse på; om styring af åndedræt; om kultivering af religiøse følelser; om at kunne *fornemme* tilstedeværelsen af det hellige (guddommelige/dæmoniske) i rituelle og andre kontekster; om at kunne *bevæges* af rituelle stemninger og af religiøs musik eller religiøse radioprogrammer; om kropslige færdigheder til at omgås rituelle objekter og færdes i religiøse rum med en tillært „naturlig“ selvfølgelighed; om spontane og umiddelbare reaktioner på bestemte sanseindtryk som for eksempel religiøs musik, religiøse billeder, syndige (for eksempel erotiske) billeder og særlige dufte.

### Produktionen af religiøse kroppe

En sådan udvidet forståelse af omvendelse og religiøs socialisering har ikke mindst relevans i studiet af omvendelse til pinsekristendom. De fleste førstegenerationspinsekristne i Latinamerika og Afrika var allerede kristne (katolikker i Latinamerika, katolikker eller protestanter i Afrika), inden de blev omvendt. Samtlige af de adskillige hundrede førstegenerationspinsekristne, jeg gennem årene har interviewet i Chile og Tanzania, gav udtryk for, at de før deres omvendelse havde troet på, at Gud eksisterede (selv om de nok bekymrede sig mindre om ham, end de gjorde nu). Flere nævnte da også, at de havde haft et vist kendskab til Bibelen og en vis forståelse for, hvad synd og kristen moral er for nogle størrelser. Ikke desto mindre beskrev alle deres omvendelse eller den personlige frelse som en radikal transformation af deres religiøse identitet. Det var ikke mindst oplevelser af møder med Helligånden og fornemmelsen af, at Gud er allestedsnærværende, der blev fremhævet som de store forskelle på den pinsekristne og den fortidige „normalkristne“ tilværelse.

Forskning i både pinsekristendom og andre religioner er i stigende grad begyndt at fokusere på, hvorledes religiøse kroppe eller en religiøs habitus med særlige dispositioner, færdigheder og sansemåder kultiveres via rituel træning og andre former for disciplinering (se Asad 1993; Csordas 1997; Collins & Coleman 2000; Mahmood 2005).<sup>3</sup> Den tyske antropolog Birgit Meyer, der i en årrække har forsket i ghanesisk pinsekristendom, har således argumenteret for, at studiet af religion bør rette opmærksomheden mod sanselige religiøse regimer, der organiserer måderne, hvorpå religiøse subjekter relaterer til det guddommelige, og dermed „former mennesker af kød og blod og forsøger at indskrive religion i deres knogler“ (Meyer 2006:26). Tilsvarende har Catherine Bell med direkte inspiration fra Bourdieus forståelse af den socialt informerede krop argumenteret for, at ritualiseringers

primære formål ikke er solidaritet eller konfliktløsning, men derimod en produktion af rituelle agenter, hvis rituelt informerede kroppe besidder en praktisk sans for eller praktisk viden om ritualer. Denne viden består ifølge Bell ikke af et sæt af ufleksible antagelser og trosprincipper, men derimod af evnen til at anvende og manipulere særlige skemaer, der effektivt former erfaringen (Bell 1992:221).<sup>4</sup>

I et studie af zenbuddhistiske grupper i Californien påviser David Preston (1998), hvordan meditative praksisser ikke blot er en tilføjelse til eller kropslig udlevelse af filosofiske, religiøse principper og ideer, men derimod udgør kernen af zenreligiositet. Preston belyser blandt andet, hvordan nybegyndere først og fremmest inddrages i zen via en træning af kroppen, idet de introduceres for praktiske regler som for eksempel måder at sidde på og styring af åndedræt. Det er, når kroppen er blevet tilstrækkelig trænet i rituelle teknikker og er blevet vant til at sidde på bestemte måder, at meditation kan udføres uforceret og spontant, hvorved særlige meditative tilstande opnås. Et lignende perspektiv på religiøs kropslig træning finder man i studier af candomblé og umbanda i Brasilien. Med afsæt i Merleau-Pontys forståelser af vaner og kropsliggjorte kompetencer argumenterer Manuel A. Vásquez (2011) således for, at de deltagende i disse religioner må lære at inkorporere ånder gennem praktisk træning, og at det især er via tilegnede kropslige vaner, at man relaterer til åndeverdenen. Vásquez beskriver candombléreligiositet som en kropsliggjort og performativ væren-i-verden, der ikke fyldestgørende kan indfanges af manualer og andre tekstuelle repræsentationer (op.cit.82). Ritualerne, hvor kontakt til ånder etableres, kan selvfølgelig analyseres hermeneutisk med henblik på en afkodning af symbolske betydninger, men en sådan analyse kan ifølge Vásquez ikke på tilfredsstillende vis afsøge den fundamentale og irreducerbare rolle, som fysiologiske processer, kropslig viden, sanselige stimuleringer og emotionel, fysisk adfærd spiller i candomblé. I disse fænomenologiske ritualstudier ses aktiv deltagelse i ritualer og udviklingen af nye kropslige former, færdigheder og dispositioner ikke som noget sekundært, der følger og er afledt af en religiøs omvendelse på et mere idemæssigt og trosmæssigt plan. Det er tværtimod *via* kropsliggjort deltagelse i ritualer, at nye religiøse (omvendte) subjekter formes. Med andre ord tilskrives rituel kropslig praksis i sådanne studier en primær og konstituerende rolle i det religiøse liv.

Fænomenologiske drejninger i ritualstudier har også inspireret en kritisk revision af klassiske dualismer og spændingsforhold mellem på den ene side ritual, formalisme og orden og på den anden side spontan, naturlig og følelsesmæssig adfærd. Ikke mindst er Tambiahs førnævnte beskrivelse af ritualer som konventionel adfærd, der ikke er designet til at udtrykke individuelle intentioner og følelser på en spontan og *naturlig* måde, faldet flere ritualforskere for brystet (Asad 1993:129; Csordas 1997:256-57; Mahmood 2005:827-28). Hvis kultur, som vi



så det hos Mauss, Merleau-Ponty og Bourdieu, er så indlejret i kroppen, at selv vores prærefleksive og præobjektive færden i verden altid er præget af kulturelle færdigheder eller praktisk viden, betyder det, at der ikke findes nogen ren naturlig adfærd, som ritualet står i modsætning til.<sup>5</sup> Med inspiration fra blandt andet Mauss og Bourdieu har antropologer som Talal Asad (1993) og Saba Mahmood (2005) i studier af henholdsvis middelalderklostre og muslimske kvinder i nutidens Egypten påvist, hvordan særlige former for rituel kropslig praksis snarere end at undertrykke eller tilbyde en ventil for at udtrykke naturlige følelser konstruerer og reorganiserer følelsesmæssige dispositioner. Eksempelvis beskriver Mahmood (op.cit.843), hvordan gråd under bøn for muslimske kvinder ikke er et udtryk for de følelsesmæssige nedture og udfordringer, som deres daglige tilværelse måtte byde på, men derimod et resultat af en tillært ærefrygt for Allah. På tilsvarende måde har jeg selv andetsteds argumenteret for, at gråd og andre emotionelle udbrud under pinsekristne gudstjenester i Chile forekommer, fordi deltagerne har lært at elske Gud og udviklet dispositioner for at fornemme hans tilstedeværelse på måder, der undertiden kan virke overvældende (Lindhardt 2011b:235).

Konventionelle antagelser om et modsætningsforhold mellem rituel, formel og spontan adfærd har ligeledes vist sig at være problematiske i studiet af pinsekristen rituel praksis. Gudstjenester og andre rituelle begivenheder i pinsekristne menigheder verden over er kendetegnet ved fraværet af konventionelle rituelle elementer som formel liturgi, formelt sprogbrug, standardiserede fraser og særlig rituel påklædning som for eksempel præstekåber. Mange pinsekristne er af den overbevisning, at for meget formel, menneskeskabt liturgi vil forhindre Helligånden i at præge begivenhederne. Helligåndens indblanding i det rituelle liv, i for eksempel tungetale og profetier, kan i pinsekristne forståelser således ikke for alvor planlægges af mennesker, men må ske, når Helligånden selv ønsker det. I Den Evangeliske Pinsekirke i Chile, hvor jeg har udført feltarbejde siden 1999, er det rituelle liv fuld af spontane afbrydelser (se Lindhardt 2011b, 2012). Under prædikener kommer kirkegængere ofte med høje udråb som „halleluja“, „amen“, „ære være Gud“ eller „det er rigtigt, Herre“.<sup>6</sup> Det forekommer også, at tilhørere rejser sig op og begynder at danse under en prædiken, fordi de føler sig overvældet af Helligåndens tilstedeværelse. I sådanne situationer vil prædikenen typisk blive afbrudt, og den resterende del af menigheden vil bryde ud i sang for at byde dette spirituelle besøg velkomment. Den spirituelle effekt kan meget vel brede sig som ringe i vandet, og hvis flere andre medlemmer af menigheden også føler sig „taget af ånden“ og begynder at danse rundt og råbe, kan forsinkelsen af det oprindelige program være betragtelig. Jeg har også oplevet, at medlemmer af kirkekoret pludselig begyndte at råbe og skrigte, mens koret sang under søndagsgudstjenesten. Selv om sådanne spontane udbrud var distraherende

både for de øvrige kormedlemmer og for tilhørernes oplevelse af sangen, blev de tolereret i den overbevisning, at Helligånden var på spil. Præster kan også under en prædiken pludselig bryde ud i spontan glædesgråd eller begynde at råbe „Jesus kommer“ eller „ære være Gud“.

Der er her tale om spontane indfald, der nok er afbrydende, men som er det på rituallets egne præmisser, idet netop spontaniteten og det ikke-planlagte er fundamentale træk ved helligåndsblanding. Kirkemøder i Den Evangeliske Pinsekirke er ganske vist struktureret således, at der via indledende sang, høj bøn og energiske prædikener kan opstå intense stemninger og fornemmelser af guddommelig tilstedeværelse, og det er da også primært under sådanne intense rituelle momenter, at spontane udbrud forekommer. Men selv om sådanne udbrud er tilsigtede og altid vækker stor begejstring, kan der til kirkemedlemmernes store ærgrelse godt gå flere uger mellem, at de forekommer. Med andre ord kan prædikanter og kirkegængere ved at følge rituallets struktur (og i prædikantens tilfælde ved at holde energiske prædikener) medvirke til at opbygge stemninger, der sandsynliggør og gøder jorden for helligåndsmåifestationer, men de kan ikke bare beslutte sig for at blive taget af Helligånden, når de har lyst. På den ene side er det frustrerende for kirkemedlemmerne, når Helligånden undlader at manifestere sig, men på den anden side udgør netop uforudsigeligheden, spontaniteten og den manglende menneskelige evne til kontrollere spirituelle besøg et helt centralt element i den teologiske forståelse af helligåndsblanding.

Når kirkemedlemmer under mit feltarbejde blev „taget af ånden“ og for eksempel dansede rundt i kirken, kunne de efterfølgende sjældent redegøre for, hvad der var foregået, eller hvorfor de var danset i en bestemt retning og ikke en anden. Hvad de erindrede, var primært en overvældende fornemmelse af magt og ekstatiske velbefindende. Ikke desto mindre undgik de altid at ramme hinanden med deres fægtende arme, og de dansede altid frem mod forreste del af kirken og blev således synlige for resten af menigheden, hvormed den spirituelle magt på sin vis blev mere tilgængelig for hele det rituelle fællesskab. Jeg har aldrig set en pinsekristen danse ud på kirkens toilet eller ud ad hoveddøren og ned på gaden. Med andre ord var der tale om rituelle handlinger, der uden at være planlagte og kalkulerede fulgte en vis orden.<sup>7</sup>

I et studie af nordamerikanske katolske karismatikere, hvis rituelle liv på tilsvarende måde er karakteriseret ved spontane indfald, bruger Thomas Csordas Bourdieus begreber habitus og den socialt informerede krop til at forsoner de i klassisk ritualteori uforsonlige størrelser ritual og spontanitet (Csordas 1997). Disse begreber tjener som nævnt til at anskueliggøre, hvordan kultur sidder i kroppen og dermed præger vores prærefleksive, præobjektive engagement med verden, hvilket betyder, at selv den mest spontane, umiddelbare og intuitive erfaring

og adfærd altid er betinget og formet af kultur og samfund. For pinsekristne og katolske karismatikere, der via kropslig deltagelse i rituelle aktiviteter såsom fællessang med svajende kroppe, høj bøn og bøn for de syge og dæmonbesatte har lært at bruge deres krop på bestemte måder og er blevet særligt sensitive over for Helligåndens potentielle tilstedeværelse, vil de ovenfor beskrevne spontane udfald typisk følge en særlig rituel orden og være i overensstemmelse med ritualets præmisser, *uden* at sådanne udbrud og reaktioner dog bliver mindre spontane af den grund. Hvis et kirkemedlem midt under en prædiken får det spontane indfald at rejse sig op og kritisere prædikantens påklædning, vil der være tale om en upassende spontanitet, som han eller hun i givet fald vil forsøge at undertrykke. Men den spontane og umiddelbare lyst til at rejse sig og råbe „ære været Gud“, fordi man føler sig overvældet af hans tilstedeværelse og kærlighed, kan ritualet godt rumme. Jeg vil i det følgende afsnit se nærmere på, hvorledes oplevelser af det helliges tilstedeværelse kan opstå under pinsekristne ritualer. Det geografiske fokus flytter jeg dog fra Chile til Tanzania.

### At møde Gud og Djævlens: pinsekristen rituel praksis i Tanzania

I tråd med det klassiske fænomenologiske motto, der opfordrer os til at gå *zu den Sachen selbst*, har flere forskere advokeret for større opmærksomhed på ritualers irreducerbare kvaliteter. Hermed menes, at ritualer ikke blot bør ses som en form for praksis, der peger ud over sig selv, for eksempel på social solidaritet, ubevidste strukturer eller på særlige verdenssyn og betydninger, som det så er op til den distancerede analytiker at afkode. Alle symbolismer og komplekse betydningslag til trods kan der være aspekter af rituel praksis, der ikke fyldestgørende lader sig analysere via semantiske eller funktionalistiske analyser. Sociologen James Spickard (2005) har for at illustrere denne pointe sammenlignet ritualer med musik (og den sammenligning bliver ikke mindre relevant i de tilfælde, hvor musik indgår i ritualer). En analyse af en Beethoven-sonates taktarter, tonefald og orkestrering vil ikke på en udtømmende måde kunne afsøge musikkens betydning og evne til at berøre og bevæge mennesker. Det gælder ifølge Spickard for både musik og ritualer, at deres kraft og evne til at berøre mennesker kun for alvor kan begribes gennem den levede erfaring af deres udfoldelse i tid (op.cit.347).

På tilsvarende vis plæderer Michael Jackson (1983) i et studie af initiationsritualer blandt kurankofolket i Sierra Leone for et fokus på den kraft, der ligger i selve den kropslige rituelle performans. Ifølge Jackson kan kropslige handlinger som sang og dans lede deltagere mod erfaringsmæssige, ikke-semantiske sandheder (Jackson 1983:137). Denne pointe udfoldes i hans analyse af rituelle danse, hvor det modsatte køn imiteres. Jackson anskuer sådanne danse som kinæstetiske

pædagogiske processer, der snarere end at symbolisere eller repræsentere noget fostrer „en særlig kropslig opmærksomhed om den anden i en selv“ (op.cit. 130). Med andre ord skabes der via den rituelle praksis gensidige fornemmelser for andres erfaringer og synspunkter (hvilket udgør et fundament for sociale værdier) på et umiddelbart og sanseligt niveau.

For den fænomenologiske forsker må ritualanalysen udrette mere end at afkode betydninger og identificere rituelle virkninger i forhold til struktur og orden. Den fænomenologiske ritualanalyse må, i erkendelse af at sprogets og erfaringens grænser ikke altid er sammenfaldende, først og fremmest tage selve den rituelle erfaring alvorligt. Det centrale vil derfor typisk være de måder, hvorpå ritualer for eksempel via musik og kropslige praksisser fokuserer de deltagendes perception og opmærksomhed og indpoder særlige færdigheder. Jeg vil i det følgende forsøge mig med en sådan analyse af pinsekristne ritualer i Tanzania, hvor både guddommelig magt og spirituel krigsførelse erfares. Men først en smule baggrundsmateriale.

Pinsebevægelsen er i løbet af de sidste fire årtier vokset markant i Tanzania som i de fleste andre afrikanske lande syd for Sahara. Forklaringerne herpå er mange, men der er i den eksisterende forskningslitteratur bred enighed om, at den pinsekristne fokus på spirituel krigsførelse mellem Gud og mørkets magter udgør en særlig vigtig faktor, idet Djævlens og hans dæmoner fungerer som effektive brobyggere til traditionelle fortryllede kosmologier.<sup>8</sup> Afrikanske pinsekristne afskriver ikke troen på hekse, forfaderånder og andre eksterne ånder som irrationel overtro, men anser tværtimod sådanne figurer for sataniske agenter, man bør søge beskyttelse mod via Jesu magt. Denne magt, der især opnås via bøn og rituel deltagelse, italesættes ofte som et eksplicit alternativ til den beskyttende anti-heksemedicin, man i Tanzania kan få hos traditionelle healere (Lindhardt under udgivelse c). Med andre ord kommer pinsekristendommen, samtidig med at den iværksætter et kompromisløst frontalangreb mod traditionel religion (inklusive traditionel healing), til at reproducere nogle fundamentale ontologiske præmisser, hvorfor man i netop denne type af kristendom har været i stand til tage afrikaneres spirituelle bekymringer alvorligt.

Omvendelse eller den personlige frelse begrebsliggøres i pinsekristendommen som et radikalt brud med fortiden, hvilket blandt andet indebærer, at konsultationer hos traditionelle healere og religiøs praksis såsom forfaderdyrkelse ikke længere er tilladt. Bruddet ses også som en bevægelse væk fra Satans rige og mod Guds nærvær. Men trods forståelsen af den personlige frelse som et radikalt en-gang-for-alle-brud, som de fleste kan sætte dato på, er pinsekristne opmærksomme på, at de stadig lever i en verden fuld af hekse (for eksempel misundelige slægtninge og naboer samt rivaler i forretning og kærlighed) og ånder, der ofte arbejder på

vegne af hekse, hvorfor den spirituelle krig ikke er endegyldigt vundet. Tværtimod betyder hverdagens spirituelle farer, at en regelmæssig opladning af Guds beskyttende magt er nødvendig. Flere tanzaniske pinsekristne, jeg har talt med, kunne finde på at sammenligne sig selv med mobiltelefonbatterier og forklarede mig endvidere, at de kunne blive udsat for natlige hekse- og dæmonangreb, hvis de glemte at bede, inden de faldt i søvn. For pinsekristne bliver brud med fortiden og bevægelsen væk fra Satans rige mod Guds nærvær således til et vedvarende og uafsluttet livsprojekt. Det er ikke mindst i rituelle sammenhænge, at den gentagne bevægelse finder sted.

Et typisk kirkemøde eller *fellowship* i *New Life in Christ*, en pinsemenighed i provinsbyen Iringa i det centrale Tanzania, hvor jeg har lavet feltarbejde siden 1998, består af tre faser. Den første times tid går med sang og dans. Modsat danske folkekirkegudstjenester, hvor salmer klemmes ind imellem andre liturgiske elementer, er der tale om en lang, forholdsvis uafbrudt musikalsk fase, der bidrager til opbygningen af rituelle stemninger. Et band spiller med skiftende forsangere, og de øvrige deltagere står ved deres stole eller går rundt i kirkerummet og synger og laver dansebevægelser. De fleste sange har en hurtig rytme, der inspirerer til livlige dansebevægelser, mens enkelte sange er langsomme og mere inspirerer til langsomme svajende bevægelser (i stil med den type af sange, der til rockkoncerter får publikum til at stå og svinge med tændte lightere). Denne type sang kulminerer som regel i høj kollektiv bøn.

Sang er en diskursiv praksis for så vidt, som sangtekster har semantisk indhold, men det er samtidig en kropslig aktivitet, der kan fokusere opmærksomheden i særlige retninger. Det gælder ikke mindst, når sang foregår stående og er ledsaget af dans eller svajende bevægelser med overkroppen. Når man sidder på en stol eller en bænk, trænges de kropslige funktioner i baggrunden, hvorfor netop denne position er den foretrukne i undervisning og under prædikener, hvor man ikke skal opnå særlige kropslige tilstande, men snarere koncentrere sig om det sagte. At stå og især at svaje eller danse er derimod aktiviteter, der engagerer kroppen direkte. Gentagne rytmiske bevægelser kan påvirke det vestibulære system og fiksere opmærksomheden,<sup>9</sup> hvilket kan resultere i såkaldte flowoplevelser, hvor handling og opmærksomhed smelter sammen, og intern dialog og refleksion suspenderes. Kendetegnende for flowoplevelser er, at man så at sige er ét med sin aktivitet, samtidig med at fornemmelser af personlige grænser kan rykkes (Neitz & Spickard 1990:20; Spickard 2005:348). Hvor det at sidde ned fremmer den koncentrerede tilegnelse af diskursive sandheder, kan stående dans og svajen med overkroppen snarere bane vejen for møder med ikke-diskursive, eksistentielle sandheder. For pinsekristne er det ikke mindst i sådanne rituelle flowmomenter, at forholdet til Gud etableres gennem et umiddelbart, kropsligt møde.

Den anden fase er prædikenen. Temaer som personlig frelse, spirituel krigsførelse, guddommelig og satanisk indblanding i den menneskelige hverdag og muligheden for at opnå guddommelig beskyttelse illustreres typisk via talrige anekdoter fra prædikantens og andres liv. Selve stilen er dramatisk. Tonefaldet er varierende, og prædikanter kan sagtens begynde at råbe og skringe, mens de ophidsede går rundt på kirkegulvet, hvilket indikerer, at de er inspireret af Helligånden. Hermed får sproget også fænomenologiske og ikke bare semantiske kvaliteter, da det talte ords akustiske, materielle karakteristika fremstår som et indeks på guddommelig magt. Med andre ord kommer repræsentation og umiddelbar tilstedeværelse (*presence*) her til at smelte sammen, idet prædikanter på en gang taler *om* og er overvældede *af* en guddommelig magt, der samtidig transmitteres til tilhørerne.

Den tredje og sidste fase består af mere sang, der leder op til høj bøn. Det er også her, at healing finder sted. Deltagere med helbredsproblemer, eller som af forskellige årsager måtte føle et behov for en ekstra spirituel opladning, samles i den forreste del af kirkerummet, mens andre beder for dem med håndspålæggelse. Resten af menigheden beder højlydt i munden på hinanden med fægtende arme, mens mange af dem bevæger sig rundt i kirkerummet, og andre bliver stående på deres plads. Tilsammen kommer de individuelle bønner til at udgøre et akustisk spektakel. Som Csordas har påpeget, kan larmen af høj kollektiv bøn i sig selv bidrage til fornemmelser af guddommelig tilstedeværelse. Som en slags „durkheimsk forekomst“ synes larmen at have sit eget liv, hvorved kollektiviteten kommer til at fremstå som noget andet og mere end summen af larmende individer (Csordas 1997:110). Csordas tilføjer, at høj bøn bør ses som en kropsteknik, og at bønnens effekt primært kommer af kroppens fysiske engagement i den rituelle handling (*ibid.*).

Det er især i denne del af rituallet, at den spirituelle krigsførelse udspiller sig. Under kollektiv bøn beder de deltagende ikke bare Gud om beskyttelse og velsignelse, men benytter også lejligheden til at skælde Satan og hans dæmoner ud og forlange, at de holder sig væk i Jesu navn. Den slags krav og reprimander gives i højt, ophidset tonefald med store armbevægelser og ofte med udstrakte pegefingre. Derudover er det især under dæmonuddrivelser, at konfrontationen med mørkets magter finder sted. Under bøn for healing kan det ske, at en af „patienterne“ (som regel en kvinde) begynder at ryste og råbe. Sådanne udbrud kan også, om end mere sjældent, forekomme under en prædiken og tilskrives, at den høje koncentration af guddommelig magt får dæmoner til at føle sig utilpasse. Kampen mellem guddommelig og dæmoniske magter bliver en korporlig kamp, idet den besatte som regel må holdes nede med magt, mens flere andre står og beder højlydt over hende med håndspålæggelse eller udstrakte håndflader. Efter nogle minutter vil den besatte som oftest falde til ro, hvilket indikerer, at

dæmonen enten er uddrevet eller i hver fald midlertidigt har trukket sig tilbage.<sup>10</sup> Efter at sådanne dramaer har udspillet sig, slutter ritualet på en mere behersket og afdæmpet måde med en stille sang. Herefter udsiger en person en bøn på alles vegne, mens de øvrige tilstedeværende forholder sig i ro.

For tanzaniske pinsekristne finder forsagelsen af Djævlen, hans gerninger og væsen ikke blot sted på symbolsk niveau eller via en simpel verbal erklæring som i den danske folkekirkes trosbekendelse. De beskrevne rituelle momenter har snarere karakter af en faktisk fysisk kamp mellem satanisk og guddommelig magt, hvor sidstnævnte aktiveres af pinsekristne selv og kanaliseres via deres kroppe. Teologiske forståelser af brud, spirituel krigsførelse og af Guds beskyttende magt bliver således til aspekter af kropsliggjort handling. Men der er ikke blot tale om, at religiøse temaer og ideer materialiseres, hvorved forestillinger iklædes en aura af faktualitet (Geertz 1973:109). Deltagelsen i spirituel krigsførelse er også en kinæstetisk læreproces, hvor deltagerne lærer at bruge deres kroppe på nye måder og udvikler nye fornemmelser for deres egen krop som en mulig container og kanal for transmission af magt og som et modstandsfelt mod uønskede, fremmede magter. Det er som regel forholdsvis erfarne pinsekristne, der med en selvfølkelig autoritet og umiddelbar fornemmelse for, hvad der skal gøres, leder dæmonuddrivelserne. De dispositioner og færdigheder, der indpodes via rituel deltagelse, bliver ikke efterladt i døren, når ritualet er slut. Som nævnt mener tanzaniske pinsekristne, at hverdagen rummer spirituelle farer. Når de for eksempel kører i bus eller køber ting på markedet, kan de sagtens finde på at udsige stille bønner for at uddrive de dæmoniske kræfter, som de antager, og undertiden intuitivt fornemmer, er til stede i sådanne situationer.<sup>11</sup>

## Konklusion

Jeg har i denne artikel forsøgt at pege på kropsfænomenologiens analytiske potentiale i studiet af ritualer og religiøst liv i det hele taget. Først og fremmest kan kropsfænomenologien bidrage til en nuancering af klassiske forståelser af religion som relateret til indre tro, overbevisning, symbolsystemer og betydninger. Jeg har argumenteret for, at det fænomenologiske blik for forskellige erfaringsmåder og ikke mindst for den kropslige væren-i-verden kan bane vej for et perspektiv på menneskelig religiøsitet og på kultiveringen af religiøse subjekter, hvor der også tages højde for praktiske færdigheder, kropslige dispositioner og intuitive fornemmelser for det hellige. Samtidig har fænomenologiske forståelser af kultur som indlejret i kropslige dispositioner, der former vores spontane, prærefleksive og intuitive adfærd, udgjort et frugtbart udgangspunkt for at gentænke klassiske

ritualteoretiske dualismer mellem spontanitet og kontrol eller rituel formel versus naturlig følelsesmæssig adfærd.

Endelig har jeg forsøgt at påvise, hvordan den fænomenologiske analyse kan fremhæve (visse) ritualers irreducerbare kvaliteter såsom den kraft, der kan ligge i selve den kropslige rituelle performans. Det betyder ikke, at klassiske religionsvidenskabelige spørgsmål om tro, verdenssyn, fortolkningsskemaer og betydning bliver irrelevante. Hvis vi søger at forstå, hvordan et særligt pinsekristent selv kultiveres, er det ikke tilstrækkeligt at have øje for den kropslige rituelle deltagelse. Det er ligeledes nødvendigt at fokusere på den lingvistiske socialisering, hvorigennem pinsekristne lærer at bruge bestemte kategorier til at tematisere og objektivere visse kropslige erfaringer som guddommelig eller dæmonisk tilstedeværelse, samt på tilegnelsen af kognitive modeller for, hvem Gud, Djævelen og dæmoner er (se Csordas 1997; Luhrmann 2004; Lindhardt 2011a). Men et fænomenologisk studie af ritualer må også indebære en opmærksomhed på aspekter af rituel praksis, som ikke fyldestgørende lader sig indfange af semantiske analyser. Det kropslige engagement i ritualer kan lede deltagerne mod ikke-diskursive, eksistentielle sandheder og indpode særlige dispositioner, der også i ikke-rituelle sammenhænge præger den prærefleksive væren-i-verden. Sådanne sandheder og dispositioner er ikke bare afledte manifestationer af teologiske temaer og ideer, men går i vidt omfang *forud* for sproglige tematiseringer. Det er ikke mindst i kraft af forståelsen af forholdet mellem religiøse ideer og levet kropslig praksis, at den fænomenologiske ritualanalyse kan afsøge den grundlæggende og konstituerende rolle, som rituel deltagelse undertiden spiller i menneskers religiøse liv.

## Noter

1. Som beskrevet i indledningen til dette temanummer er fænomenologi et forholdsvis bredt begreb, men jeg har her valgt et snævert fokus på kropsfænomenologien, der efter min bedste overbevisning er den gren af fænomenologien, som har haft størst indflydelse på nyere antropologiske ritualstudier. Den indflydelse, som andre og mindre kropsorienterede fænomenologer som for eksempel Edmund Husserl og Alfred Schutz har haft på især religionssociologisk forskning, fortjener bestemt at blive belyst, men det må blive i en anden artikel. Når jeg i den resterende del af artiklen skriver om fænomenologi, er det kropsfænomenologien, der er tale om.
2. En væsentlig forskel på en dansk folkekirkekonfirmation og ritualer hos merinafolket er dog, at præstens og den kirkelige institutions autoritet i Danmark sjældent rækker ud over selve den rituelle situation.
3. Ritualforskere har med jævne mellemrum beklaget sig over, at Bourdieu forsømmer at fokusere på konkrete pædagogiske, for eksempel rituelle, processer, hvorigennem habitus konstitueres og omformes (Mahmood 2005:838; Vásquez 2011:245).



4. En analyse af religion og magt kan ikke forfølges inden for rammerne af nærværende artikel. Blot skal det her nævnes, at et fokus på rituel træning af kroppen fint kan kombineres med et fokus på magtudøvelse inden for religiøse institutioner (se Asad 1993) eller på, hvorledes religiøse grupper udøver forskellige former for modstand mod en dominerende samfundsorden (se Comaroff 1985).
5. Det betyder naturligvis ikke, at der ikke findes former for adfærd, der kan være upassende og undergravende i en rituel sammenhæng.
6. Dette udråb afspejler en forståelse af, at Gud inspirerer prædikanter og undertiden taler direkte gennem dem. Hvis et kirkemedlem føler sig berørt af det prædikede ord og føler trang til at komme med et bekræftende udråb, vil han eller hun derfor typisk reagere ved at sige „det er rigtigt, Herre“ frem for „det er rigtigt, prædikant“.
7. Kirkemedlemmerne forklarede selv denne orden ved at henvise til Guds ordenssans, da manifestationerne jo var set som hans værk.
8. For en oversigt over eksisterende litteratur om afrikansk pinsekristendom, se Lindhardt (under udgivelse b).
9. Det vestibulære system omfatter forskellige sensomotoriske systemer i kroppen og har blandt andet indvirkning på balance, evne til at fokusere og på kroppens fornemmelse af sig selv i rum.
10. Se Lindhardt (under udgivelse c) for mere detaljerede beskrivelser af pinsekristne dæmonologier, herunder af forskelle på forfaderånder og fremmede, eksterne ånder.
11. Der er i Tanzania en udbredt tro på, at busulykker er forårsaget af hekse og dæmoner, der ønsker at drikke ofrenes blod, og en tro på, at sælgere på markeder allierer sig med spirituelle magter for at konkurrere med hinanden og tiltrække kunder.

**Søgeord:** ritual, fænomenologi, krop, spontanitet, færdigheder, betydning, tro, pinsekristendom, Tanzania, Chile

## Litteratur

- Albrecht, Daniel E.  
1999 Rites in the Spirit. A Ritual Approach to Pentecostal-charismatic Spirituality. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Asad, Talal  
1993 Genealogies of Religion. London: John Hopkins University Press.
- Bell, Catherine  
1992 Ritual Theory, Ritual Practice. Oxford: Oxford University Press.
- Bloch, Maurice E.F.  
1998 Symbols, Song, Dance and Features of Articulation: Is Religion an Extreme Form of Traditional Authority? Archives Européennes de Sociologie 15:55-81.
- Bourdieu, Pierre  
1977 Outline of a Theory of Practice. Cambridge: Cambridge University Press.
- Comaroff, Jean  
1985 Body of Power, Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People. Chicago: University of Chicago Press.

- Csordas, Thomas  
1997 Language, Charisma, and Creativity: The Ritual Life of a Religious Movement. Berkeley: University of California Press.
- Durkheim, Emile  
1971 [1915] The Elementary Forms of Religious Life. New York: Macmillan.
- Eliade, Mircea  
1982 Ordeal by Labyrinth. Chicago: University of Chicago Press.
- Geertz, Clifford  
1973 The Interpretation of Cultures. New York: Harper & Row.
- Gluckman, Max  
1963 Order and Rebellion in Tribal Africa. Glencoe, IL: Free Press.
- Jackson, Michael  
1983 Knowledge of the Body. *Man* 18(2):327-45.  
1989 Paths Toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry. Bloomington: Indiana University Press.
- Kertzer, David  
1988 Ritual, Politics and Power. New Haven: Yale University Press.
- Lindhardt, Martin  
2011a Introduction. In: M. Lindhardt (ed): Practicing the Faith. The Ritual Life of Pentecostal-charismatic Christians. Pp. 1-48. New York: Berghahn.  
2011b When God Interferes. Ritual, Empowerment and Divine Presence in Chilean Pentecostalism. In: M. Lindhardt (ed): Practicing the Faith. The Ritual Life of Pentecostal-charismatic Christians. Pp. 220-248. New York: Berghahn.  
2012 Power in Powerlessness. A Study of Pentecostal Life Worlds in Urban Chile. Leiden & Boston: Brill.
- Under udgivelse a What is the Matter with that Money? Materiality, Mediation and Spiritual Warfare in Tanzanian Charismatic Christianity. In: S. Coleman og R. Hackett (eds): The Anthropology of Global Pentecostalism and Evangelism. New York: New York University Press.
- Under udgivelse b Introduction. Presence and Impact of Pentecostal/Charismatic Christianity in Contemporary Africa. In: M. Lindhardt (ed): Pentecostalism in Africa. Presence and Impact of Pneumatic Christianity in Postcolonial Societies. Leiden & Boston: Brill.
- Under udgivelse c Continuity, Change or Coevalness. Charismatic Christianity and Tradition in Contemporary Tanzania. In: M. Lindhardt (ed): Pentecostalism in Africa. Presence and Impact of Pneumatic Christianity in Postcolonial Societies. Leiden & Boston: Brill.
- Luhmann, Tanya M.  
2004 Metakinesis: How God Becomes Intimate in Contemporary US Christianity. *American Anthropologist* 106 (3):518-28.
- Mahmood, Saba  
2005 Rehearsed Spontaneity and the Conventionality of Ritual: Disciplines of Salat. *American Ethnologist* 28(4):827-53.
- Mauss, Marcel  
1973 Techniques of the Body. *Economy and Society* 2(1):70-88.

- Merleau-Ponty, Maurice  
1962        The Phenomenology of Perception. London: Routledge.
- Meyer, Birgit  
2006        Religious Sensations. Why Media, Aesthetics and Power Matter in the Study of Contemporary Religion. Inaugural Lecture. Free University, Amsterdam. 6. oktober.
- Morgan, David (ed)  
2010        Religion and Material Culture. The Matter of Belief. London: Routledge.
- Neitz, Mary Jo & James V. Spickard  
1990        Steps Towards a Sociology of Religious Experience: The Theory of Mihaly Csikszentmihalyi and Alfred Schutz. *Sociological Analysis* 51(1):15-33.
- Otto, Rudolf  
1958        The Idea of the Holy. Oxford: Oxford University Press.
- Ortner, Sherry B.  
1978        Sherpas Through their Rituals. Cambridge: Cambridge University Press.
- Preston, David L.  
1998        The Social Organization of Zen Practice. Constructing Transcultural Reality. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rappaport, Roy A.  
19         Ritual and Religion in the Making of Humanity. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robbins, Joel  
2007        Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture. Belief, Time and the Anthropology of Christianity. *Current Anthropology* 48(1):5-38.
- Spickard, James  
2005        Ritual, Symbol, and Experience: Understanding Catholic Worker House Masses. *Sociology of Religion* 66(4):337-57.
- Tambiah, Stanley J.  
1979        A Performative Approach to Ritual. *Proceedings of the British Academy* 65:113-69.
- Turner, Victor W.  
1969        The Ritual Process. Structure and Anti-Structure. Chicago: Aldine Publishing Company.
- Vásquez, Manuel A.  
2011        More than Belief. A Materialist Theory of Religion. Oxford: Oxford University Press.



## ANMELDELSER

**MIKKEL RYTTER: Family Upheaval. Generation, Mobility, and Relatedness among Pakistani Migrants in Denmark. Oxford: Berghahn Books 2013. 234 sider. ISBN 978-0-85745-939-8. Pris: \$ 75.**

Mikkel Rytters monografi er solidt håndværk. Her skrives med antropologisk indsigt og overblik. Læseren føres med forfatteren ind i nære sociale relationer, hvorfra familieliv, verdenssyn, bekymringer og fællesskaber får ord at blive formidlet igennem. At vokse op, blive voksen og ældes med referencer, forbindelser og henvendelser til og fra Pakistan både rammesætter og overskrider individuelle liv. Det gælder i intime forhold som valg af ægtefælle og i begivenhedsrige manifestationer, der adresserer globalt ansvar og nationalstatslig anerkendelse. Dette vises i monografien gennem en række etnografiske greb, der i udgangspunktet er klassiske, men som i hænderne på etnografen Mikkel Rytter pudses af og løfter materialet. Særlig gennemført bliver det i situationsanalysen af det store jordskælv, der rystede Kashmir i 2005. Her beskrives, hvorledes pakistansk-danske læger får mulighed for samlet at handle som pakistansk diaspora. Penge indsamles, læger rejser ud med nødhjælp og kropsliggør på den vis Pakistans diaspora som handlekraftig, ressourcestærk, trofast og kerende sig om dens oprindelse. Dette er den gode diaspora, Pakistans sønner og døtre, der er flyttet hjemmefra, men mere end lever op til klassiske dyder og forventninger til slægtskab og nære sociale relationer. Men som tiden går, begynder der at opstå revner i den diasporiske relation. Den anerkendelse, som jordskælvet muliggjorde og indstiftede, undermineres på flere fronter. Dels i en dansk nationalstatslig sammenhæng, hvor diasporaens danske statsborgere oplever en træghed fra den danske stats side i forhold til at støtte familier og venner i akut nød. Dels inden for det diasporiske fællesskab, hvor ikke alle kan eller vil yde det samme, hvor nogle er mere altruistiske pakistanske sønner og døtre end andre, og nogle på opportunistisk vis ser ud til at skabe profit på ofrenes bekostning. Hvad der i første omgang var samlende, mobiliserende og bestyrkende i forholdet mellem diasporaen og Pakistan, nemlig katastrofen i Kashmir, bliver således med tiden (temmelig hurtigt endda) et forhold, hvorigennem værdier, dyder og forventninger bringes til diskussion, hvor beskyldninger luftes, og splid mellem fraktioner kommer frem i lyset.

At værdier er til forhandling og jævnligt udfordres, er antropologisk barne-lærdom, men hvad Mikkel Rytter viser er, at forhandling og udfordring i en

pakistansk diasporisk sammenhæng er så udtalt præsent og et så artikuleret mellemværende, at det i forhold til en dansk majoritet kan forstås som et skælsættende etnografisk træk. Det er skælsættende i den forstand, at diasporaen, som det blev tydeligt med jordskælvet, ikke anerkendes som statsborgere, hvis familier og nære relationer vedkommer den danske stat. Det er imidlertid også skælsættende i den forstand, at det betydningsunivers, værdier artikuleres inden for, er så løst, luftigt og foranderligt (som ordet „upheaval“ i titlen antyder), at der ofte hersker tvivl og bekymring om, hvilke begivenheder der leder til samling, og hvilke der skaber skel.

Denne pointe behandles også i analysen af studenterrevyen „En solstråle af håb“ opført af foreningen af dansk-pakistanske studerende (OPSA). Her fremstilles intergenerationelle konflikter og fremmedgørelse inden for en performativ ramme, der, som Mikkel Rytter viser, tillader en italesættelse uden den samme risiko for reelle konflikter. Gennem klicheer som „de traditionelle bedsteforældre“ i Pakistan, „de fortravlede og materialistiske forældre“, der arbejdsmigrerede til Danmark, og „de fremmedgjorte børn“, der ikke taler urdu og finder Pakistan primitivt og konservativt, behandles latente spændinger inden for en narrativ struktur, der tilmed muliggør en form for forløsning, idet stykket ender med, at bedsteforældre og børnebørn finder ind til hinanden og dermed bekræfter og konstituerer forestillingen om slægten og de sociale (og pakistanske) relationers værdi.

Analyserne af jordskælvet og teaterstykket er eksempler på klassiske situationsanalyser, og måden, hvorpå Mikkel Rytter får fremskrevet og analyseret ny og tæt empiri, er forbilledlig. Hvad der blandt andet analyseres frem, er fænomenet „kala jaddu“. I en verden, hvor værdier, forventninger, forbindelser og forpligtelser udfordres og forhandles, får ondskab og misundelse stort spillerum. Ulykker, forbandelser, sort magi og onde øjne er, konkluderes det, produktet af en senmoderne præmis, nemlig at adskilte lokaliteter og liv til stadighed føres sammen i form af migration og returnmigration, ægteskabsaftaler over landegrænser, sommerferier og studieophold. Hvad der kan opretholdes gennem flyvemaskiner, skypeforbindelser og bevægelig kapital, kan også udfordres og undermineres af de selv samme kanaler. Når splid og ulykke skal forklares, forhindres og hævnnes, bliver ordforrådet og remedierne lige så sammensat som diasporaens referenceramme. Det spænder fra „det moderne forfald“, som unge mennesker i vesten udsættes for, til bemalede knogler nedgravet i haveskure og forbandelser afleveret i moderne boligbyggeri. På den måde er hekseri ikke levn fra en svunden tid, men, vises det, et præsent udtryk i en senmoderne og diasporisk verden.

Mikkel Rytter kommer vidt omkring. Det sker imidlertid uden at være fragmentarisk, men ved at fremanalysere og forbinde en rig og detaljeret empiri indsamlet på mange lokaliteter og over mange år. I denne anmeldelse har jeg

valgt tre nedslag (jordskælvet, studenterrevyen og hekseriet), fordi de for mig repræsenterer helt nye vinkler på historien om pakistanere i Danmark. Mikkel Rytter behandler også mere alment kendte tematikker såsom migrationsmønstre, arrangerede ægteskaber og terrorfrygt i lyset af 11. september. Dette gøres med større overblik og rigere empiri end nogen anden publikation om pakistanere i Danmark, jeg har læst, og dermed dokumenterer bogen både, hvad vi ved, og giver os helt nye perspektiver på, hvad der former og påvirker diasporiske tilværelser i en senmoderne verden.

*Mark Vacher*

*Ph.d. og lektor*

*Saxoinstituttets afdeling for Etnologi, Københavns Universitet*

**BJØRN SCHIERMER (red.): Fænomenologi: Teorier og metoder. København: Hans Reitzels Forlag 2013. 278 sider. ISBN 9788741255996. Pris: 300 kr.**

Det skorter ikke på dansksproget litteratur om fænomenologi og fænomenologiske tænkere. For eksempel har den flittige professor ved Københavns Universitet Dan Zahavi forsynet de danske læsere med op til flere introduktioner til den fænomenologiske idetradition og dens mest fremtrædende tænkere. Derudover publiceres der løbende nye indføringer i blandt andet Martin Heideggers og Edmund Husserls filosofier, som begge typisk regnes med til fænomenologien. På trods af at fænomenologien stortrives på de humanistiske, samfunds-, social- og kulturvidenskabelige uddannelser og institutioner, eksisterer der ikke en samlet introduktion til den fænomenologiske teori og metode, sådan som den benyttes inden for sociologien, antropologien og andre samfunds-, social- og kulturvidenskabelige discipliner. Det råder den nyligt udkomne *Fænomenologi. Teorier og metoder* bod på. I bogen præsenterer forskellige forskere fænomenologiske teoriaspekter og metodeudviklinger inden for hver deres respektive fagområde. Bogens styrke er, at den ikke primært er skrevet af fagfilosoffer (som de førnævnte indføringer), men af antropologer, sociologer og urbanitetsteoretikere m.m. Den overordnede hensigt med introduktionen er at vise, hvordan konkrete og hands-on-fænomenologiske analyser kan udføres på specifikke områder. Af den grund er introduktionen velegnet til studerende inden for de førnævnte discipliner.

Bjørn Schiermer, der fungerer som bogens overordnede redaktør, pointerer i sit forord, at de fagfilosofiske indføringer i fænomenologien ikke formår at levere „konkrete impulser“ til blandt andet antropologerne og sociologernes arbejde med fænomenologisk teori og metode. Godt nok er fænomenologien stærkt tilstedeværende på de danske antropologiske og sociologiske uddannelser, tænk

blot på, hvor ofte antropologen Michael Jackson, den østrigske sociolog Alfred Schütz og de to sociologer Peter L. Berger og Thomas Luckmann optræder i læseplanerne. Hvad *Fænomenologi: Teorier og metoder* imidlertid tilstræber, er en aktualisering af de klassikere, som disse antropologer og sociologer bygger deres teorier og metoder på. Klassikere, som de fagfilosofiske indføringer ifølge Schiermer og bogens andre bidragydere ikke formår at koble til de antropologiske og sociologiske discipliners teoretiske og metodiske arbejde. En tilbagevendende og genopdagelse af de fænomenologiske klassikere, herunder Martin Heidegger, Jean Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Levinas osv., kan ifølge nogle af bogens forfattere bidrage med andre og nye vinkler på nutidige problemstillinger, end de mere moderne udgaver af antropologisk og sociologisk fænomenologi formår at gøre det. Samtidig med at være en introduktion til de fænomenologiske klassikere for det antropologiske og sociologiske publikum er bogen derfor også et forsøg på at påvise den nutidige relevans af disse klassikere. Bogens bidragydere forsøger af den grund at sammenknytte det teoretiske og det empiriske, det vil sige, hvilke teoretiske og empiriske værktøjer der kan dannes ud fra en læsning af de fænomenologiske klassikere. Hovedfokus ligger dog på de metodiske værktøjer, der kan udtrages i en læsning af klassikerne, men uden at miste blikket for det teoretiske. Fælles for alle bogens kapitler er derfor en optagethed af det empirisensitive, altså „det nære“ og „det sete“, som er den klassiske fænomenologiske kæphest.

Bogens styrke er, ud over introduktionen til og revitaliseringen af klassikerne, at bidragyderne giver hver deres bud på en fænomenologisk teori og praksis. Bogen er derfor ikke udtryk for én bestemt fænomenologisk skole. I stedet giver bogens kapitler udtryk for pluraliteten i den fænomenologiske tænkning, og efter endt læsning bliver man opmærksom på det gemte potentiale og mulighederne i den fænomenologiske idetradition.

Det er spændende og givende læsning: Bjørn Schiermer redegør for fænomenologiens metodiske og kritiske potentiale; Søren Overgaard argumenterer for nyttebrugen af fænomenologiens konceptioner af „den anden“ og „de andre“; Henning Bech diskuterer, om den kritiske teori – med den tyske filosof Theodor W. Adorno i spidsen – kan bidrage til en fænomenologisk praksis; Ulla Thøgersen undersøger, hvilken aktualitet den franske fænomenolog Maurice Merleau-Pontys fænomenologiske metode og ikke mindst kropsfænomenologi har; Michael Hviid Jacobsen diskuterer, hvilken betydning rammer og metaforer har for vores opfattelse af hverdagen; René Rosfort advokerer for en fænomenologi, der i højere grad inddrager blikket som undersøgelsesgenstand; Marie Bruvik Heinskou argumenterer for, at fordomme og forforståelser hæmmer undersøgelsen af sociale fænomener; Niels Albertsen giver en indføring i atmosfærebegrebet og dets relevans for undersøgelsen af senmoderne byrum. De forskellige bidrag



fungerer også som grundige indføringer i den klassiske fænomenologiske teori-tradition. Bogens forfattere har et udmærket blik for de centrale pointer i de fænomenologiske teorier og formår også at formidle disse på en sådan måde, at de uindviede har en chance for at kunne forstå de til tider komplekse teorier.

En nærmere diskussion af hvert kapitels særkende er ikke muligt her. Til gengæld skal bidragerne roses for deres bestræbelser på at levere anvendelige teoretiske og metodiske værktøjer ud fra en bred vifte af tematiske tilgange. Med udgangspunkt i hver sit teoretiske og empiriske felt lykkes det bidragerne at vise spændvidden i den fænomenologiske praksis.

Indirekte er bogen en opfordring til de studerende om ikke at tage den moderne antropologiske og sociologiske fænomenologi for gode varer. I stedet kan man læse de moderne fænomenologer i kortene ved selv at vende tilbage til de klassikere, som de bygger deres teorier på. Nye og anderledes teori- og metodeudviklinger behøver nødvendigvis ikke altid at tage udgangspunkt i de nyeste teorier, for „det nye“ kan også findes i „det gamle“.

*Philip Martinussen*

*Cand.mag. i filosofi fra Københavns Universitet og BA i idehistorie og antropologi/etnografi fra Aarhus Universitet*

**GÖRAN ADAMSON: Svensk mångfaldspolitik – en kritik från vänster. Malmö: Arx förlag 2014. 181 sider. ISBN 978-91-87043-22-2. Pris: 163,00 SEK**

Göran Adamson har skrevet en både tankevækkende, skræmmende og anbefalesværdig bog om det, man polemisk kan kalde multikulturalismens bløde totalitarisme. Bogen analyserer den officielle svenske policy, der søger at fremme etnisk mangfoldighed blandt offentligt ansatte, så mangfoldighed kommer til at fremstå som „en naturlig och integrerad del i myndigheters verksamhet“ (s. 13, se også s. 19). Det er et normativt mål, at samfundet ikke bare er, men også skal fungere „mångkulturellt, vilket innebär att mångfald bejakas, främlingsfientlighet bekämpas och ersätts av ökad kulturell förståelse“, som Adamson (s. 75) citerer fra udredningen *Mångfald i högskolan*. Denne policy bliver introduceret af den socialdemokratiske regering i 1999, året efter udmøntes den i omtalte udredning, og op gennem det nye årtusinde bliver mangfoldighed etableret som norm for flere og flere offentlige institutioner og politiske partier.

Der er flere temaer i bogen, og da det ikke er muligt at komme ind på dem alle, har jeg valgt nogle enkelte nedslag. Adamsons bog er først og fremmest en undersøgelse af, hvordan offentlige myndigheder har gennemført policyen om mangfoldighed inden for de højere uddannelser („högskolan“) uden om den offentlige politiske opinion. Det er denne ovenfra ned-dikterede form for

administrativ politisk og ideologisk styring, der er bogens emne, og det centrale spørgsmål drejer sig om, hvorvidt det leder til et mindre racistisk og et mere lige samfund, der er ledetråden for en venstrefløjspolitik. Det leder over i det andet tema, der fremgår af bogens undertitel, nemlig, at der er tale om en venstrefløjskritik. Det kan forekomme paradoksalt al den stund, både højre- og venstrefløj ser multikulturalisme som venstreorienteret. Men det er Adamsons centrale påstand, der lanceres på første linje i forordet, at det *ikke* er tilfældet: „Multikulturalism er en konservativ idé som tas för progressiv” (s. 11).

Man kan sige, at disse to temaer bindes sammen af en slags styringsmentalitet (jf. Foucault), der ser på, hvordan mangfoldighedspolicyen udmøntes, og hvordan den omdefinierer venstreorientering. I første omgang kan man hæfte sig ved, at centrale dokumenter er offentlige udredninger, at det er en norm for offentlig virksomhed, at den gennemføres pr. direktiv, og at der i øvrigt ikke gives belæg for, at mangfoldighedsnormen øger kvalitet og lighed, selv om det gentages i det uendelige. Det er bemærkelsesværdigt, at denne form for styring har opereret under partipolitikken og den offentlige opinions radar. Det hænger sammen med, at den er undfanget andetsteds og fungerer anderledes: Den er et politisk mantra blandt Socialdemokratiets spidser, den er blevet til som en administrativ diskurs af og for bureaukrater, og den bliver markedsført som en humanistisk diskurs tilsat globaliserings- og legitimationsimperativer. Disse fordrer, at Sverige kommer til at fremstå som en del af verden (s. 22), at uddannelsesinstitutionerne etnisk set afspejler samfundet (s. 45-8), og at man udviser tolerance over for etniske minoriteter.

Det, man ser her, illustrerer den form for eliteinduceret politisk kultur, der i så udpræget grad præger Sverige, og som har forkrøblet offentlig debat om integration af etniske minoriteter. Adamson stiller sig kritisk over for, at politik bliver udgrænset til fordel for påstande, hvis sandhedsværdi man ikke kan diskutere – såsom at mangfoldighed og kvalitet gensidigt betinger hinanden, hvilket analyseres i andet og tredje kapitel – og hvis moralske pænhed det er illegitimt at problematisere. Her er der klare paralleller til to danske udgivelser fra 2013, der også hudfletter udokumenterede sandheder og offentlig moraliseren: Mehmet Necef og Henning Bechs *Er danskerne racister?* og Stjernfelt og Eriksens *De anstændige*. Spørgsmålet om racisme er sigende, ikke mindst fordi det fremstilles som den diametrale modsætning til mangfoldighed. Det indvarsler en kortslutning af politiske diskussioner, fordi kritik af sidstnævnte kan tages til indtægt for førstnævnte. Dertil kommer, at racisme „innebär att hysa negativa eller ‘fientliga’ attityder mot främlingar”, hvorfor det bliver „svårt att skilja en allmän kritik mot främlingar från rasism i fascistisk och nazistisk mening” (s. 76). Konsekvenserne af dette er, at dem, der udtaler sig kritisk i offentligheden om forhold blandt etniske minoriteter, bliver tiet ihjel og/eller skudt racistiske motiver i skoene.

Det andet punkt om styringsmentalitet vedrører, hvordan denne form for styring, der formuleres i teknokratiske og humanistiske termer, dels omdefinerer venstreorientering og dels undergraver demokratisk offentlighed. Som Adamson gør opmærksom på, sker dette i forbindelse med flere skift. Når det drejer sig om aktører, skifter fokus fra klasse til etnicitet, på trods af at klasse er udslagsgivende med hensyn til, om man vælger at studere videre (s. 57). Dette går hånd i hånd med en kulturalisering af politik, der har flere konsekvenser: Det flytter det demokratiske tyngdepunkt væk fra majoriteten og over på minoriteter, og det ændrer venstrefløjens lighedsfordring fra omfordeling og lige rettigheder til ligestilling mellem etniske grupper. Begge er forhold, der trækker i retning af gruppetænkning og segmentering af en demokratisk politisk offentlighed. Når majoritetskulturen i tilgift stemples som nationalistisk, konform og undertrykkende, vil det fremmedgøre „almindelige mennesker“, der for en stor dels vedkommende har udgjort Socialdemokratiets kernevælgere. Det sidste har især været tydeligt i en dansk sammenhæng, hvor Dansk Folkeparti har gjort et stort indhug i det socialdemokratiske vælgerkorps. Endelig kan man i forlængelse heraf tilføje, at det demokratiske princip, at politik er for amatører, bliver erstattet af professionelles ekspertviden udi identitet og moral. Dette øger selvsagt afstanden mellem establishment og befolkning, samtidig med at det underminerer en åben demokratisk politisk kultur.

Lad mig afslutningsvis knytte nogle kommentarer til, hvad der efter Adamsons opfattelse står på spil med „mångfald“ som en norm for videregående uddannelser (s. 152-54). For det første er universiteternes selvstændighed og dermed også den frie forskning truet af godhedsindustriens ideologiske propaganda. For det andet gør den ideologiske spændetrøje vold på det klassiske dannelsesideal, der er truet af den kundskabsfjendtlige mangfoldighedsdiskurs. For det tredje er de studerendes selvstændighed som individer truet af denne diskurs' kollektivistiske syn på dem som eksponenter for deres kultur.

Det er ikke alene offentlige institutioner og videregående uddannelser, der er truet, det er i høj grad også den politiske kultur og ytringsfrihed i særdeleshed. Her er det altoverskyggende problem, „att mångfalden är något annat än vi tror“: Det skulle være emanciperende, men det „förvandlar individer till etnicitetens fångar“; det skulle være moderne, „men det bidrar till religionens återkomst“; det skulle skabe debat og være politisk, men „leder till censur“ og „trampar på allt politisk“ (s. 154).

*Torben Bech Dyrberg  
Cand.mag., ph.d., lektor  
Institut for Samfund og Globalisering, RUC*

## FORFATTERLISTE

Anne Line Dalsgård er lektor i antropologi ved Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet. Hendes bog *Matters of Life and Longing: Female Sterilisation in Northeast Brazil* modtog i 2004 en hædersbevisning fra Eileen Basker Memorial Prize-komiteen under American Anthropological Association. Bogen er blevet oversat til portugisisk og publiceret i Brasilien i 2008.

Inge Kryger Pedersen, mag.art. i kultursociologi, ph.d. i sociologi, lektor ved Sociologisk Institut, Københavns Universitet. Forsknings- og undervisningsområder: sociologisk teori og metode, sociologi om viden, teknologi, krop og sundhed. Hendes seneste bog er *Kampen med kroppen. Alternativ behandling i et bruger- og samfundsperspektiv* (2012).

Anette Stenslund, ph.d.-studerende, Medicinsk Museion, Københavns Universitet.

Susanne Ravn er lektor ved Institut for Idræt og Biomekanik, Syddansk Universitet. I sin forskning kombinerer hun etnografiske metoder og fænomenologi. Hun har udgivet adskillige bøger og artikler om bevægelsesekspertise og kropsbevidsthed i forhold til dans, eliteidræt og kampkunst.

Martin Lindhardt er ph.d. i antropologi fra Aarhus Universitet og er p.t. ansat som lektor i sociologi og kulturanalyse ved Syddansk Universitet.

## DANSKE RESUMEER

### **Martin Lindhardt: Fænomenologien i antropologien**

Denne artikel redegør i store træk for fænomenologiens relevans og potentiale i antropologisk og kultursociologisk forskning. Der lægges ud med et teoriehistorisk oprids, hvor centrale fænomenologiske tænkere (Husserl, Heidegger, Schutz og Merleau-Ponty) og begreber præsenteres. Efterfølgende diskuteres fænomenologiens rolle i og bidrag til antropologiske studier af forskellige temaer, nærmere betegnet sygdom, køn, menneskets forhold til naturen og globalisering, samt til de seneste årtiers erkendelsesteoretiske debatter. Afslutningsvis introduceres temanummerets resterende artikler.

Søgeord: Fænomenologi, antropologi, sociologi, krop, bevidsthed, erfaring, perception, epistemologi.

### **Anne Line Dalsgård: Streger på nattehimlen**

Artiklen bygger på en undersøgelse af kvindelig sterilisation i Nordøstbrasilien, udført i årene 1997-2000. Studiet er publiceret i bogen *Matters of Life and Longing* (2004). I en refleksion over dette arbejde argumenterer jeg for, at skønlitterær tekst – inklusive forestillingerne om den Andens aldrig helt tilgængelige subjektivitet – kan udgøre et fænomenologisk studie i sig selv og indgå som eksperiment i den antropologiske analyse. Forsøget på at skrive den Andens subjektive verden frem lægger de formodede forbindelser blot, som binder antropologens observationer og fornemmelser af hende sammen. Uden en sådan blotlæggelse vil antropologen naivt kunne fortsætte sit arbejde, som havde intet spring udi gætværk fundet sted. Dette er imidlertid ikke muligt, når gætværket gøres så tydeligt, som det gøres i beskrivelsen af den Andens tanker og følelser. Skønt denne artikel fokuserer specifikt på den antropologiske brug af fænomenologisk analyse, mener jeg, at en naiv indstilling til den Anden er en potentiel risiko i enhver antropologisk analyse, som tager „det indfødte synspunkt“ som sit udgangspunkt. Samtidig må man spørge, hvad alternativet til dette udgangspunkt er. Risikerer vi ikke at forblive selvcentrerede og irrelevante, hvis vi ikke strækker os ud mod det fremmede? Min konklusion i denne artikel er i hvert fald (skønt anderledes udtrykt): Hellere springe ud i gætværket med åbne øjne end at forblive ligeglade med verden.

Søgeord: Subjektivitet, skønlitterær tekst, moderskab, motivation, fænomenologi, metode

### **Inge Kryger Pedersen: Lytninger i alternativ behandling. En fænomenologisk analyse**

I den evidensbaserede medicins æra prioriteres tekniske færdigheder, standardiseringer og behandlinger med videnskabeligt beviste virkninger i effektiviseringen af pleje og behandling. Ikke desto mindre er alternativ behandling, som hverken er reguleret, kontrolleret, standardiseret eller autoriseret og med yderst begrænset videnskabelig evidens, meget populær i Danmark og andre lande. I denne artikel, der bygger på etnografiske undersøgelser inden for tre af de mest populære former for alternativ behandling i Danmark, undersøges lytning som fænomen med henblik på at bidrage til forklaringerne og forståelsen af behandlingernes popularitet. Forskellige former for lytning som fænomenologiske og intersubjektive processer er i fokus: behandlerens lytning til deres klienter, klienternes lytning til deres behandlere og egen krop, forskerens lytning som en fænomenologisk analytisk praksis og undersøgelsesstrategi. Lytning er et overset område sammenlignet med blikket, for eksempel det medicinske eller kliniske blik i forskning inden for sundhedsområdet. I den eksisterende litteratur om lytning er der kun få undersøgelser af patienters eller brugeres oplevelser af lytning. Denne artikel anvender et lyttebegreb, der adskiller sig fra det at høre som en fysiologisk proces, for at analysere, hvad den lyttende gør, når lytning opleves – her af klienter i alternative behandlingsklinikker. Hvad er det for en praksis, der overbeviser klienten om at være forstået af behandleren? Alle sanser synes at være i spil, og lytning er mere end konversation. Brugere af alternativ behandling værdsætter behandleres inddragelse af andet end det, der bliver sagt, for eksempel opbygningen af relationen mellem behandler og klient og ikke kun vægtingen af fysiologiske data. Artiklen anlægger et dobbeltperspektiv ved at tage udgangspunkt i såvel brugeres erfaringer som forskerens egne erfaringer og fremgangsmåde. Således demonstreres værdien af at praktisere lytning i en behandlings-, men også i en fænomenologisk undersøgelsessammenhæng.

Søgeord: alternativ behandling, brugerperspektiv, praksis, kropsfænomenologi, Merleau-Ponty

### **Anette Stenslund: Kom nærmere. Lugten i galleriet**

Baseret på erfaringer hentet fra den allerførste museumsudstilling nogensinde dedikeret udelukkende til duft, problematiserer jeg i artiklen det abstrakte objektiverende niveau, dufte ofte håndteres på. Jeg viser, at objektiverende tilgange til duft fordrer en eksistentiel distance, og i et forsøg på at komme nærmere lugterfaringers ontologiske fundament introducerer jeg en alternativ tilgang udviklet

med inspiration hentet hos Martin Heidegger. På baggrund af min ambition om at udvikle en fænomenologisk sensitiv tilgang til håndtering af det ontologiske spørgsmål om, *hvad* lugt er, supplerer jeg allerede eksisterende lugtundersøgelser, og jeg foretager væsentlige justeringer af begrebet tilstedeværelse, som findes i værker af Hans Ulrich Gumbrecht. Ved at fremhæve den menneskelige eksistens som en del af olfaktoriske fænomener afdækker denne fænomenologiske undersøgelse lugtens grundlæggende ontologi. Lugt er altid „noget til nogen“. Lugtoplevelser er således universelt partikulære og kan alene objektiviseres regionalt.

Søgeord: Olfaktorisk æstetik, tilstedeværelse, nærværelse, Martin Heidegger

### **Susanne Ravn: Om kropsbevidsthed og bevægelsesfølelser. En fænomenologisk beskrivelse af danseres bevægelsesekspertise**

I denne artikel kombineres fænomenologi og etnografiske metoder med det formål at beskrive, hvorledes dansere bruger deres kropsbevidsthed og arbejder med deres bevægelsesfølelse. Artiklens formål forfølges i to empiriske undersøgelser. Den første undersøgelse har afsæt i professionelle danseres daglige praksis – relateret til henholdsvis ballet og moderne danseteknikker. Dansernes beskrivelser viser, at kroppens fysikalitet kan være nærværende for bevidstheden som en følelse, uden at der er tale om et refleksivt foretagende, og uden at kroppen fremtræder som objekt. Denne følelse udgør en vigtig ekstra, eller tredje, dimension af dansernes kropslige selvbevidsthed og deres bevægelsesekspertise. Den anden undersøgelse omhandler argentinsk tango og sportsdans. I begge former for pardans har partnerens bevægelser helt grundlæggende betydning for dansernes bevægelsesfølelse. Fænomenologisk set er der tale om en kropslig ekstension: Den bevægelsesfælleshed, der etableres i interaktionen, er en betingelse og et udgangspunkt for sansningen af bevægelserne. Dansernes beskrivelser peger dog også på, at interaktionen kan være i fokus i forskellig grad. De to fænomenologisk relaterede analyser udfordrer dermed ideen om at kroppen skulle være fraværende for bevidstheden, når dansefærdighederne beherskes. I stedet er en tredje dimension af dansernes kropslige selvbevidsthed central for danserens præstation, og følelser af bevægelsesfællesheder bearbejdes strategisk.

Søgeord: tværvidenskabelig metodologi, danseforskning, professionelle dansere, argentinsk tango, sportsdans



### **Martin Lindhardt: Når religionen sætter sig i kroppen. Om fænomenologiske drejninger i antropologisk ritualteori**

Denne artikel belyser fænomenologiske drejninger i antropologisk ritualteori. Jeg trækker både på andre forskeres arbejde og på min egen forskning i pinsekristendom i Tanzania og Chile, idet jeg argumenterer for, at et fænomenologisk fokus på forskellige erfaringsmåder og ikke mindst på den inkarnerede væren-i-verden kan nuancere klassiske definitioner af religion, som relaterer til propositionel tro (for eksempel tro på, *at* Gud eksisterer), ideer og symbolsystemer. Artiklen ser blandt andet på, hvordan den kropslige deltagelse i rituel praksis kan resultere i produktionen af rituelle agenter, der i tilgift til at have en særlig tro og særlige verdenssyn besidder en praktisk rituel viden i form af færdigheder, dispositioner og en intuitiv sensibilitet i forhold til det hellige. Endvidere argumenterer jeg for, at kropslig rituel praksis i mange tilfælde bør ses som konstituerende for religiøst liv og ikke bare som en materialisering af forudeksisterende religiøs tro og religiøse ideer.

Søgeord: ritual, fænomenologi, krop, spontanitet, færdigheder, betydning, tro, pinsekristendom, Tanzania, Chile





## ENGLISH SUMMARIES

### **Martin Lindhardt: An Outline of Phenomenology in Anthropology**

This article sheds light on the relevance and potential of phenomenology in anthropological and cultural sociological research. The first part of the article consists of a historical account of important phenomenological thinkers (Husserl, Heidegger, Schutz and Merleau-Ponty) and concepts. This leads me to a discussion of the contributions of phenomenology to anthropological studies of different subjects such as illness, gender, the relation between human beings and nature. I further look at how phenomenological insights have contributed to recent and current epistemological debates. Finally, I introduce the remaining articles of this special volume of *Tidsskriftet Antropologi*.

Keywords: phenomenology, anthropology, sociology, body, consciousness, experience, perception, epistemology

### **Anne Line Dalsgård: Lines in the Night Sky**

This article draws on a study of female sterilization in Northeast Brazil, carried out between 1997-2000 and published in 2004. Reflecting upon her previous work the author argues that literary writing, including assumptions on the never fully comprehensible subjectivity of the Other, may be a phenomenological study in itself and a helpful method in anthropology. Writing forth the subjectivity of one's interlocutor lays bare the associations, which tie together the anthropologist's observations and sensations of the Other's – presumed – inner world. Without such an exposure the anthropologist may naively continue her work, as if no leap into guesswork had taken place. Despite focusing particularly on the anthropological use of the phenomenological approach, the author finds this potential naivety in any anthropological analysis that takes the "native's point of view" into consideration. On the other hand, the risk of being self-centered and irrelevant may be the only alternative. Hence, the conclusion of this article, though differently expressed, is: Better leap with open eyes than stay indifferent to the world.

Keywords: subjectivity, literary writing, motherhood, motivation, phenomenology, method

### **Inge Kryger Pedersen: Listening in Alternative Medicine: A Phenomenological Analysis**

In the era of evidence based medicine, technical skills, standardization and healthcare tested by research are at a premium to help determine the effectiveness of caring and healing practice. However, alternative medicine, which is less rule-bound than official bio-medicine and based on very limited scientific evidence, represents an increasingly popular medical option for many Danes. In this article, which is based on in-depth ethnographic research on three of the most popular forms of session-based alternative medicine in Denmark the phenomenon of listening is highlighted to make this popularity intelligible. Different forms of listening as a phenomenological and intersubjective process are explored: practitioners' listening to their clients, clients' listening to their practitioners as well as to their own body and finally the researcher's listening as a phenomenological analytical practice and strategy. Listening has been a much neglected area compared to the gaze (for example the medical or clinical gaze) in healthcare research. In the scarce literature on listening within healthcare, only few studies have explored patients' perception of listening. Drawing on a concept of listening that distinguishes listening from hearing as a physiological process this article argues in favor of another element of listening, namely the practitioner's involvement that gives the client a sensation of being understood (or listened to). The true listener uses all the senses and listening is more than conversation. Users of alternative treatments benefit when practitioners in their listening draw on the context, i.e. the practitioner-client relationship, and not only on physiological data. Addressing the users' as well as the researcher's perspective, this article demonstrates the value of paying more attention to different forms of listening, both in healthcare and in ethnographic research.

**Keywords:** alternative medicine, user's perspective, bodily practice, phenomenology of the body, Merleau-Ponty

### **Anette Stenslund: Come Nearer. Scent on Display**

Based on experiences drawn from the very first museum exhibition ever dedicated solely to scent, this paper problematizes the abstract level of dealing with odour in terms of objectivity, which is defined at a distance from the experience of human existence. In an effort to move beyond objectified understandings of smell and get up close to the question of smell experiences I draw on the philosophy of Martin Heidegger. Striving to develop a phenomenological approach to smell that could complement already existing smell investigations, I also carry out essential adjustments of the concept of "presence" found in works by Hans

Ulrich Gumbrecht. In emphasizing human existence as being part of the olfactory phenomena this phenomenological examination reveals the foundational ontology of odour. Smell is always “something to someone”; universally smell experiences are particular, and only regionally they can be objectified.

Keywords: olfactory aesthetics, presence, Anwesenheit, Martin Heidegger

### **Susanne Ravn: Ways of Sensing Movement. A Phenomenological Description of Dancers’ Movement Expertise**

Interweaving phenomenological explorations and ethnographical methods this paper aims at contributing to explicating how dancers use their sense of the physical body and its movements when training and performing their expertise. The aim is pursued in two analyses. The first analysis focuses on the practices of professional dancers, who in different ways are trained in ballet and contemporary techniques. Their descriptions reveal how the body’s physicality is present to their experience in a non-objectifying way while dancing. This kind of experience is to be considered an extra dimension of the dancers’ bodily self-consciousness, which concerns what the body feels like in a physical sense when undergoing the movement. The second analysis, which is based on the practices of tango dancers and elite sports dancers, focuses on how they come to form a shared body when dancing with a partner. Phenomenologically described, their bodies extend: their sense of movement includes the “other” in a fundamental way and unfolds on the level of operative intentionality. However, these dancers also make us aware that experiencing the body as extended and shared does not only “happen” but is worked strategically throughout their practice. Accordingly, the two phenomenological analyses challenge the idea that in the skilled performance, the expert is absorbed in the doing. Rather, an extra dimension of bodily self-consciousness is important to the dancers’ way of performing – and the dancers’ sense of movement involves continual processes of mutual incorporation.

Keywords: interdisciplinary methodology, dance research, professional dancers, Argentinean tango, sportsdance

### **Martin Lindhardt: When Religion Enters the Body. On the Phenomenological Turn in Anthropological Ritual Theory**

This article sheds light on phenomenological turns in anthropological ritual theory. Drawing on the work of other scholars and my own research on Pentecostalism in Chile and Tanzania, I argue that a phenomenological focus on different modes of experience and not least on the incarnated being-in-the world is helpful in terms of

adding nuances to classical definitions of religion as related to propositional beliefs (for instance the belief that God exists), ideas and systems of symbols. Among other things the article explores how bodily participation in ritual practices results in the production of ritual agents who, in addition to holding certain beliefs and world views, possess a practical ritual knowledge in the form of skills, dispositions and an intuitive sensitivity to the sacred. It is further argued that embodied ritual practice should in many cases be seen as constitutive of religious life and not just as a materialization of priorly existing religious ideas and beliefs.

Keywords: ritual, phenomenology, body, spontaneity, skills, meaning, belief, Pentecostalism, Chile, Tanzania

## GAMLE OG KOMMENDE NUMRE

**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 sjæleanligger, 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. MELLEMØSTEN** 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 selvrensagelse, 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 stillingtagen. 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 aktuell 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 kulturmøde r.

**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?

**58. SYGDOM** vil belyse sammenhænge mellem forskellige fællesskabers/kulturers sygdomsopfattelser og håndteringer af sygdomme: Hvilke konflikter og løsninger opstår i og mellem forskellige fællesskaber, og hvilken placering gives eller tiltager de syge sig? Hvordan medvirker fællesskaberne til produktionen af sygdom, og hvilke muligheder har såvel det samlede fællesskab som de enkelte individer for at forebygge og behandle sygdomme?

**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.

**63. FREMTID.** Orienteringen mod fremtiden er en orientering mod verden med konkrete udtryk. Forholdet til fremtiden kan ses som et udgangspunkt for handling. Samtidig er uvished og mangel på kontrol over fremtiden en realitet for store dele af verdens befolkning. Ideen om fremtiden kan derfor også være præget af desillusion, magtesløshed og håbløshed.

**64. KLIMA** Antropologien har gennem tiden beskæftiget sig med økologi som kulturelt og politisk fænomen og i det hele taget stadig 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.

**65-66. 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?

**67. VERDEN(ER)** tager – inspireret af den såkaldte ontologiske vending inden for antropologien – udgangspunkt i debatten om, hvorvidt vi mennesker lever i én verden, eller vi snarere lever i mangfoldige verdener. Ifølge den første position er der tale om én verden, der blot opfattes og repræsenteres forskelligt af forskellige grupper, hvilket kan forklare kulturel mangfoldighed. Den ontologiske vendingens modsvar er, at vi lever i mangfoldige verdener med forskellige ontologier.

**68. OVERSKRIDELSER** sætter fokus på et af antropologiens klassiske begreber (transgression) og udforsker forholdet mellem grænse og overskridelse og de bevægelser i kategoriseringssystemer og mulighedsrum, det medfører at krydse en grænse eller trodse et forbud. Hvad er overskridelser, og hvad kan begrebet bruges til? Er det grænserne, der fremhæver overskridelserne, eller overskridelserne, der fremhæver grænserne? Hvordan bruges begrebet overskridelse i nutidigt antropologisk arbejde?

**70. OPTIMERING** sætter fokus på menneskets stræben efter at selvudvikle, forandre og forbedre ved hjælp af en mangfoldighed af teknologier og medicinske produkter og servicier, som får afgørende betydning for menneskers selvforståelse

og gør kroppen, livet og selvet til et personligt projekt. Tendensen er særligt tydelig inden for sundhed, selvudvikling og kropslig og mental perfektion. Temanummeret går i dybden med eksempler på optimeringspraksisser og de sociale og kulturelle sammenhænge, de eksisterer i, og undersøger, hvordan de forskellige teknikker og praksisser påvirker hverdagsliv og forståelsen af, hvad det vil sige at være menneske.

**71. BEHANDLING** stiller skarpt på begrebet behandling, som synes at være det umiddelbare og selvfølgelige svar på mange og meget forskelligartede sociale problemer i dagens Danmark. Hvad forventes samfundet at tilbyde som modtræk til eller afhjælpning af problemer som fx alkoholmisbrug, narkomani, ludomani, spiseforstyrrelser, sexafhængighed og vold? Svaret er behandling. Et ansvarligt samfund kan ikke undlade at tilbyde behandling. Men hvad er behandling egentlig for en størrelse? Hvad betyder behandling? I hvilken udstrækning giver det mening at tale om behandling af diverse identificerede sociale problemer?



