

TIDSSKRIFTET ANTROPOLOGI NR. 68

OVERSKRIDELSER

INDHOLD

Christian Groes-Green, Birgitta Frello, Margit Anne Petersen og Birgitte Stampe Holst
OVERSKRIDELSE 3

Mette Lind Kusk
DE TILBAGEVENDTE 17
Kategorisering, tvetydighed og reintegration af tidligere oprørere
i det nordlige Uganda

Lars Rømer
HÆNGENDE MELLEM HIMMEL OG JORD 35
Om overskridelse, offentlig hemmelighed og uafsluttede mellemværender
i forhold til danske spøgelse

Susanne Bregnbæk
HIMLEN OVER BEIJING 55
Undergrundskirker, kinesiske unge og forhandlingen af politiske og
eksistentielle grænser

Louise Vang Jensen
TABU, SCHERZ OG BÖSER HUMOR 73
Identitetsdannelse blandt unge tyskere i Berlin 20 år efter murens fald

Rune-Christoffer Dragsdahl
BRAHMINENS DATTER OG OLIEPRESSERENS SØN 93
Grænseoverskridende forhandlinger i et kastesamfund

Susanne Højlund, Bodil Selmer, Lotte Knakkegaard, Jens Sejer Østergaard,
Vibeke Dahlgaard og Christian Pauli Bro
DEN FLEKSIBLE GRÆNSE MELLEM SPISELIGT OG IKKE-SPISELIGT 111
Eksperimenterende feltarbejde i et kulinarisk grænseland

TILTRÆDELSESFORELÆSNING

Lotte Meinert
ANTROPOLOGISKE PERSPEKTIVER PÅ USIKKERHED 131
Smitte som analytik

ANMELDELSER

Laura Gilliam & Eva Gulløv med bidrag af Karen Fog Olwig og Dil Bach:
Civiliserende institutioner. Om idealer og distinktioner i opdragelse 149
Anmeldes af Ida Hammen

Ida Harboe Knudsen: *New Lithuania in Old Hands. Effects and Outcomes of EUropeanization in Rural Lithuania* 152
Anmeldes af Astrid Stampe Knippel

David Crawford & Rachel Newcomb (eds.): *Encountering Morocco: Fieldwork and Cultural Understanding* 155
Anmeldes af Ilse Lil Halby

Kirsten Hastrup & Martin Skrydstrup (eds.): *The Social Life of Climate Change Models. Anticipating Nature* 158
Anmeldes af Julie Leth

REDAKTIONEN HAR MODTAGET 161

FORFATTERLISTE 163

DANSKE RESUMEER 165

ENGLISH SUMMARIES 169

GAMLE OG KOMMENDE NUMRE 173

INDKALDELSE AF ARTIKELFORSLAG 179

SKRIV ANMELDELSER 180

OVERSKRIDELSE

CHRISTIAN GROES-GREEN, BIRGITTA FRELLO, MARGIT
ANNE PETERSEN OG BIRGITTE STAMPE HOLST

Det mest overraskende i løbet af mine sociologiske studier var min gradvise opdagelse af en understrøm af begær og tilbøjeligheder, der gik imod konventionerne, loven og moralen (Malinowski 2002 [1927]:84; redaktionens oversættelse).

Malinowskis bog *Sex and Repression in Savage Society* om seksuallivet blandt de „indfødte folk“ på Trobriandøerne i Melanesien er en påmindelse om, hvor meget „overskridelse“ som tema har optaget den klassiske antropologi. Bogen var ment som en kritik af Freuds ideer om menneskets psykosociale udvikling, og i bogen betoner Malinowski det dynamiske forhold mellem på den ene side samfundsskabte tabuer og på den anden side utæmmeligt begær, der konsekvent aktiveres og bryder med disse tabuer. Ovenstående citat viser et glimt af en af de konklusioner, han kommer frem til, og afslører hans blik for det menneskelige begærs overskridende potentiale. Samtidig er Malinowskis bog en vigtig påmindelse om, at undersøgelsen af overskridende fænomener ikke nødvendigvis udelukker en nøjere granskning af kulturel orden eller dens strukturerende mekanismer. Tværtimod har det været en grundpræmis i den antropologiske tradition at se de to som uadskillelige eller gensidigt konstituerende. Det er netop det dynamiske forhold mellem overskridelse og orden, der gør det frugtbart at fokusere på overskridelse, hvis man vil forstå, hvordan fællesskaber, socialitet, marginalisering, omvæltninger og identitet formes og transformeres.

Centrale positioner: fra Arnold Van Gennep til George Bataille

Selv om forskellige overskridelsesbegreber deler formålet at begribe overskridelse, er der forskelle i tilgangen til feltet, som har at gøre med dets genstand, teoretiske inspiration og fagtradition. Der eksisterer således en række begreber for overskridelse, som er vokset ud af forskellige teoretiske traditioner inden for

antropologien og nabodiscipliner som sociologi og religionsstudier. Inden for antropologien har overskridelse traditionelt været forstået som noget, der skaber eller bekræfter ordenen, samtidig med at den ophæver den. Det kan være en fase eller overgang, man skal igennem, før man genindsættes i fællesskabet. Det kan være den afvigelse, der bekræfter normen. Eller det kan være den tilstand, bevægelse eller handling, der midlertidigt sætter rationalitet, norm, sikkerhed og tabu ud af kraft.

Et af de spørgsmål, som rejser sig, når man flytter fokus fra orden til overskridelse, er *hvordan* overskridelse forbindes til orden og bryder med den eller omformer den, samt mere specifikt, hvad der kendetegner overskridelse i alle dens fænomenologiske og ontologiske varianter som chok, anomali, bevægelse, brud, hybriditet, intensitet, nyskabelse, ekstase, fortabelse, overgang, socialt rum, kropslig tilstand eller midlertidig meningsløshed. Det overskridende kan således både forstås som *konstituerende* for den orden eller den kategori, der overskrides, og som en *afvigelse* fra en forud eksisterende normaltilstand. Desuden drejer det sig om, hvorvidt det overskridende forstås som en trussel mod normaltilstanden, eller om det snarere forstås som en kreativ mulighed eller en mulig kritisk position.

Overgangsritualer og liminalitet: Arnold Van Gennep og Victor Turner

Van Gennep var en del af studiekredsen omkring tidsskriftet *L'Année Sociologique*, som var organiseret af Emile Durkheim. Han fandt blandt andet inspiration i Durkheims og Mauss' skrifter om magi og moralsk fællesskab og grænsen mellem det hellige og det profane, og han videreførte ideen om, at grænsen er konstituerende for social erfaring af symbolske, følelsesmæssige og praktiske verdener (Van Gennep 1960 [1909]). Van Genneps studier koncentrerer sig om overgangsriter forbundet med overgangen fra en status til en anden, eksempelvis fra dreng/ungdom til mand/voksen. De overgange, han beskriver, er skræmmende, farlige og ødelæggende, men samtidig forudsigelige, forventede og rutineprægede og i sidste ende konstruktive og formende for samfundet. Det er selve bevidstheden om den fare og mulige død, der omgiver ritualerne, som giver dem deres enorme vægt i forhold til at indsætte mennesker i et nyt rum og give dem en ny og vigtigere rolle. Overgangene handler om liv og død, væren og ikke-væren som krop såvel som identitet. Ungdommen forsvinder for altid, og identiteten som mand, kvinde eller samfundsborger begynder.

I Van Genneps optik starter og ender den proces i en form for orden. Mellem den eksisterende orden, som drengene eller pigerne befinder sig i, og den nye

orden, de indtræder i som voksne mænd og kvinder, opstår en separation fra det øvrige ordnede samfund. I overgangsfasen samles neofytterne et særligt sted præget af nihilisme, opbrud og nedbrud, hvor alt er så godt som tilladt, inden de genindsættes i samfundets orden på et højere plan (Van Gennep 1960 [1909]). Det er ikke svært at se relevansen af dette overskridelsesbegreb for forståelsen af ungdom og ungdomsfester, festivaler, dannelsesrejser, krigszoner, optagelsesritualer og moderne kultur. Det var Van Genneps undersøgelse af dette mellem-rum, som ansporede antropologen Victor Turner (1995 [1969]) til at udvikle ideen om liminalitet forstået som det grænseland, den afgrænsede tilstand, hvor yngre personer indtræder i et mystisk mørke uden nogen klar status eller hierarki. Det øjeblikkelige fællesskab, de befinder sig i, er både stærkt og kaotisk og står i kontrast til det samfund, de træder ind i, når deres prøvelser er overstået, og de er blevet accepteret som fuldgyltige medlemmer med en veldefineret plads i et overordnet, velorganiseret hierarkisk system. Om det er overskridelsesmomentet, der skaber det øjeblikkelige fællesskab, eller om overskridelsen skaber den fælles energi og intensitet, er ikke entydigt, men overskridelsen er her både et opbyggende og destruktivt element for fællesskabet (Turner 1995 [1969]).

Anomalier, renhed og fare: Mary Douglas

Antropologen Mary Douglas beskrev i bogen *Purity and Danger* (Douglas 2002 [1966]), hvordan alle kulturer har måder, hvorpå de uskadelliggør eller bearbejder anomalier, det vil sige de elementer, der falder uden for normen og samfundets symbolske struktur, og som udfordrer det fundament, kulturen hviler på. Samfundsstrukturen er aldrig stabil eller på sikker grund, den er udsat for farer og trusler fra naturen, fra menneskers adfærd, fra ting. Det overskridende ligger i de momenter, hvor samfundets orden udfordres, hvor kulturens renhed forurenes, og dens klarhed så at sige mudres til. Overskridelsen er ifølge Douglas kendetegnet ved at blive set som en trussel, og behandlet som sådan. Douglas påpeger, at den trussel, som overskridelsen udgør for kulturens sammenhængskraft, er det, som afskrækker medlemmerne fra at deltage i overskridelsen. Som hun skriver, „... samfundets ideelle orden er beskyttet af de faremomenter, der bidrager til at afskrække overskridere [på engelsk: transgressors] ... hele dette univers er indstillet efter menneskenes forsøg på at tvinge hinanden til godt medborgerskab“ (Mary Douglas 2002 [1966]:13-14; redaktionens oversættelse). Denne generelle indretning af det sociale univers forklarer dog ikke, hvorfor mennesker alligevel tiltrækkes af eller udfører overskridende praksisser. Som eksempelvis Mikhail Bakhtin (1984) viser, har overskridelsen også sin egen tiltrækningskraft trods

sine trusler imod helheden og de indbyggede farer eller måske netop på grund af bevidstheden om opbrud og omvæltning.

Det karnevaleske og den midlertidige omvæltning: Mikhail Bakhtin og Max Gluckman

Karneval er et af de mest udbredte symboler på og praksis for overskridelse. Hos Bakhtin forstås karnevallet i udgangspunktet som en folkelig udløsning af kræfter, en sikkerhedsventil for pøbels undertrykte energier, lyster og vildskab. „I karnevallets verden“, skriver Bakhtin, „kombineres bevidstheden om folkets udødelighed med erkendelsen af, at den etablerede autoritet og sandhed er relativ“ (Bakhtin 1984:219; redaktionens oversættelse). Under karnevalslignende omstændigheder omvendes de sædvanlige roller, statusser og hierarkier, således at de så at sige „vender på hovedet“. Rig bliver til fattig, mand bliver til kvinde, voksen bliver til barn osv. Med udgangspunkt i Rabelais' romaner beskriver Bakhtin dog karnevallet i middelalderens Frankrig som meget mere end en periode med kollektiv udløsning af energi eller en form for afgrænset anarki. Karnevallet kunne også operere som en form for modstand imod det bestående, adelen og kongen. Ved hjælp af parodiering og en kreativ efterabning af magtens symboler viste bønderne og samfundets øvrige marginale, at der var et alternativ til den eksisterende verden, hvor utopisk dette alternativ end måtte være. Landsbytossen blev kronet som konge, der blev valgt dregebiskopper, som gjorde deres ældre slægtninge til grin, der blev spillet skuespil, hvor herskerne blev dømt til døden, og dukker blev hængt op som symboler på magtens fald. Rekvisitterne var nøje forberedt i løbet af året, og når tiden var inde, markerede man indgangen til „den omvendte verden“ ved at tage masker og kostumer på og dermed inspirere folk til at „lade, som om“ alt var anderledes.

Som Bakhtin påpeger, var det præindustrielle Europa gennemsyret af fantasier om hævn mod de magtfulde og imod gældende moralske koder. Denne store maskerade (som Bakhtin også kalder karnevallet) var også en generel ophævelse af rangordningen mellem „høj“ og „lav“ kultur, fin og grov adfærd, og det var ikke mindst gennem kroppens groteske udladninger, at uligheder blev udjævnet, og det fællesmenneskelige blev afsløret som et grundvilkår. Overalt på markedspladserne herskede vanvid, orgier og nøgenhed opstod spontant, festmåltider blev afholdt, hvor folk foråd sig og kastede op, var fulde, bøvsede uhæmmet og havde afføring i andres nærvær. Den midlertidige og transitive seance, som karnevallet udgjorde, var således samtidig én lang overskridelse af tabuer og normer (Bakhtin 1984).

I tråd med Bakhtins beskrivelse af karnevallet i det præindustrielle Europa viser antropologen Max Gluckman i sin bog *Order and Rebellion in Tribal*

Africa, hvordan rituelle overskridelser af tabuer i afrikanske samfund bidrog til samfundsordenens opretholdelse. I forbindelse med høstfester i Zululand var der for eksempel tradition for, at ugifte piger overskred grænserne mellem kønnene ved at klæde sig som mænd og påtage sig traditionelt mandlige pligter og arbejdsopgaver, der blandt andet talte at drive og malke kvæg, synge sjofle sange og bære våben. Kvindernes og pigernes obskøne adfærd brød med de mest fundamentale tabuer i samfundet, men mændene kunne eller måtte intet stille op, da denne adfærd i sidste ende var påkrævet og rodfæstet i en kosmologisk orden og en arv fra forfædrene. Gluckman kaldte den slags ritualer for en sikkerhedsventil, som han mente var nødvendig for, at folk kunne udholde og acceptere den politiske magt (Gluckman 2004 [1963]). Som sikkerhedsventil var den ikke for alvor til fare for samfundet, men var snarere en midlertidig udfordring af autoriteter, som tillod de mindre magtfulde at komme af med deres frustrationer og opleve en flig af en anden mulig verden (Gluckman 2004 [1963]).

Overskridelse og kulturelle kategorier: hybriditetsbegrebet

Ud over inspirationen til at fokusere på det karnevaleske udgør Bakhtin desuden en væsentlig inspiration for brugen af begrebet om hybriditet i refleksioner over overskridelse (Bhabha 1994; Hall 1996). Hybriditetsbegrebet har imidlertid en kompleks historie, som er væsentlig for forståelsen af dets teoretiske og analytiske anvendelse og de kontroverser, der knytter sig til denne. Begrebet har rødder i biologien, hvor det er en betegnelse for blandinger af biologiske arter. Knyttet til denne biologiske forståelse er begrebet i forbindelse med racetænkning blevet brugt som en henvisning til raceblanding (Young 1995). Dermed er begrebet historisk knyttet til racismen, hvor racer forstås som noget, der naturligt er og bør være adskilt, og hvor blandingen af racer forstås som en forurening af en forudeksisterende ren race. Hybriditet forstås altså i denne tænkning som en *afvigelse* fra en naturligt givet kategori og desuden som et negativt begreb, der betegner en *forurening* af denne kategori.

Inden for nyere kulturteori, som den er udfoldet særligt inden for „cultural studies“ og postkoloniale studier, er hybriditetsbegrebet imidlertid blevet gentænkt på måder, som på den ene side gør op med de ideer om renhed og forurening, begrebet historisk har været forbundet med, og som på den anden side også netop trækker på de spændinger, som er en del af begrebets historie. Man kan her groft sagt skelne mellem to forståelser af begrebet: hybriditet som blanding og hybriditet som forstyrrelse (displacement). Den første forståelse – hybriditet som blanding – tager udgangspunkt i, at de kategorier, som overskrides i kraft af hybridisering, har en selvstændig eksistens forud for denne. Kulturel hybridisering

henviser i denne forståelse til kulturelle nyskabelser, som kombinerer elementer fra forskellige kulturelle traditioner – som når arabisk og vestlig popmusik blandes i nye musikalske former. „Kultur“ forudsættes her i nogen grad at være forud eksisterende helheder. Denne forståelse er blevet kritiseret for at forudsætte og reproducere en essentialistisk forståelse af de kulturelle enheder, som overskrides, og dermed at reproducere det kulturbegreb, som den hævder at kritisere (Friedman 1999; for en diskussion se Frello 2005, in press).

Den anden forståelse af begrebet – hybriditet som forstyrrelse – tager udgangspunkt i den idé om forurening, som ligger i den racistiske anvendelse, men vender denne på hovedet i den forstand, at den udfordring af kategorien („racen“, „kulturen“ osv.), som hybridiseringen forårsager, forstås som et kritisk moment, der grundlæggende problematiserer den naturliggjorte idé om kategorien som ren – som når muslimske indvandrere i Danmark insisterer på at være danske (uden bindestreg) og dermed problematiserer en forståelse af det danske som selvfølgelig knyttet til kristendommen. Oversat til kulturbegrebet indebærer det, at kulturel hybridisering hverken forstås som en blanding af elementer fra forud eksisterende „kulturer“ som ovenfor eller forstås som en negativ forurening af noget rent, men snarere forstås som noget, der demonstrerer, at de kategorier, vi tager udgangspunkt i, langt fra er givne. Tværtimod kan alting være anderledes, og dermed udpeges også de magtforhold, som er indlejret i naturliggørelsen af eksisterende kategorier (se fx Gilroy 1993; Ang 2001).

Erotik, ekstase og ødselhed: Georges Bataille

Batailles tilgang til overskridelser adskiller sig både fra funktionalistiske og strukturalistiske forklaringer. Funktionalister som Bronislaw Malinowski anskuede „understrømmen af begær“ som overskridelser, der bekræftede behovet for tabu og sanktioner, der kunne opretholde den sociale orden. Strukturalister som Claude Lévi-Strauss så tabuer som bekræftelse af sociale strukturer og overskridelser af tabuer som kulturelle afvigelser eller undtagelser. I modsætning hertil betragtede Bataille overskridelser af tabu som lige så fundamentale for den menneskelige væren og kultur som tabuet selv. Dermed mente han, at overskridelser fortjente større opmærksomhed som fænomen og erfaringsverden, end antropologer, sociologer og religionshistorikere hidtil havde givet dem. Overskridelse var i Batailles optik ikke udtryk for en tilbagevenden til en naturtilstand, og han var dermed uenig i, at overskridelse var en forbrydelse imod kulturen eller en destruktiv eller dyrisk handling. Hvor stødende og destabiliserende den end måtte være, skal overskridelse ifølge Bataille anskues som et almenmenneskeligt fænomen på lige fod med de ritualer og vaner, der opretholder social orden. Tabu og normer går altså ikke forud

for overskridelse eller omvendt: Både tabuet og dets overskridelse er fænomener, der følger med og konstituerer menneskelig væren og kulturel erfaring. Dermed var Bataille fortaler for, at fænomener som vold, orgier, dødslege, erotisk ekstase og beruselse bedst kunne forstås som kulturelle begivenheder, der ikke kun indrammer tabuerne, men også minder mennesket om den smerte og fare, som lurar under overfladen, og som overskridelsen viser hen til (Bataille 1962). Ifølge Bataille definerer tabuet og dets overskridelse gensidigt hinanden, og det menneskelige som handlings- og erfaringsrum befinder sig imellem disse to yderligheder. Det var Batailles projekt at beskrive, hvordan overskridelsesfænomener på forskellig vis udfolder sig i praksis, samt hvordan de erfares indefra, og som indre erfaringer kan medføre lidelse såvel som ekstase (Bataille 1962, 1985, 1988, 1993). Ifølge Bataille har kropslige overskridelser det til fælles, at de ofte bibringer øjeblikkelige tab af selvet, bevidstheden, fornuften og medfører ekstreme kropstilstande såsom ekstase, skælven, tomhedsfølelser, nærdødsoplevelser, orgasme, intens ubehag eller smerte. De har også det til fælles, at de kan medføre det, som Bataille kalder en „hellig følelse af kontinuitet“, idet erfaringen af overskridelse ophæver individuel bevidsthed til fordel for et fællesmenneskeligt erfaringsrum. (Bataille 1962:38). Han ser menneskets tendens til at overskride tabuer og normer som en bevægelse, der umuligt kan inddæmmes af samfundets love og regler: „Der findes i mennesket en bevægelse, som altid gør op med sine begrænsninger, der kun delvist kan bringes til orden“ (Bataille 1962:40; redaktionens oversættelse).

At Bataille stadig er relevant i dag, understreges af en række publikationer inden for antropologi og beslægtede fagtraditioner, hvor netop hans begreb om overskridelse anvendes. I nyere tid er Batailles overskridelsesbegreb blevet anvendt i studier af så forskelligartede fænomener som transseksuel kultur, ritualer, affald, mental sygdom, socialt udsatte, kulturmøder, grænseovergange mellem lande, afvigende adfærd, tyveri, druk, kropslig spænding og intensitet, fodboldfanatisme, æstetisk nydelse og chok samt inden for migrationsforskning. Særligt inden for antropologien har begrebet de senere år også været anvendt i studier af marginalisering og ungdomskultur, blod og menstruation, køn, erotik og transseksualitet, religiøse og ekstatiske erfaringer, ofringer, kriminalitet, vold og negativ reciprocitet (se fx Crapanzano 2006; Taussig 2009; Jackson 2006; Rao & Hutnyk 2006; Donnan & Magowan 2009; Groes-Green 2010, 2011b; Jensen 2008; Masquelier 2011).

Overskridelsens kontinuitet - hvor er vi i dag?

At fokusere på det „overskridende“ er i stigende grad kommet i fokus inden for kultur- og samfundsvidenskaberne. Men hvad er det, man gør, når man fokuserer

på overskridelse, og hvorfor er det interessant? Her kan det være brugbart at skelne mellem fokus på overskridelse som forskningsstrategi og fokus på overskridelse som forskningsobjekt. Når der fokuseres på overskridelse som *forskningsstrategi*, indebærer det først og fremmest en bevidst undergravning af den erkendelsesmæssige selvfølgelighed og sikkerhed, der kan ligge i at tage udgangspunkt i etablerede kategorier eller positioner. Rent heuristisk forstået drejer det sig om at ændre forskerens perspektiv på verden og dermed udfordre eksisterende billeder af verden. Denne bevidste undergravning kan opnås ved at fokusere på det marginale, det urene, det afvigende, det ambivalente, det foranderlige: Når nationen belyses fra migrantens perspektiv, eller når kønnet belyses fra den transkønnedes perspektiv, kommer der perspektiver til syne, som ellers let falder uden for opmærksomheden. Når der fokuseres på overskridelse som *forskningsobjekt*, er det forholdet mellem kategori, normalitet, tabu, orden og overskridelsen af disse, der er i centrum for analysen: Hvordan etableres det overskridende som overskridende i den givne sociale sammenhæng, og hvordan påvirker overskridelsen normaliteten, og den sociale og kulturelle orden?

Som nogle få eksempler på nutidig forskning i overskridelse fra den danske forskningsverden kan nævnes, at tidsskriftet *Akademisk Kvarter* i 2011 udkom med et temanummer med titlen „Transgressioner“, hvor sociologer, litterater, religionsforskere, medieforskere og filosoffer anvendte begrebet til at byde ind med nye perspektiver på så forskelligartede emner som demokrati, udviklingsarbejde, pornografi, litteratur, krimifiktion, lovgivning, film og medier. Derudover har overskridelsesperspektivet været anvendt som metode til at gentænke eller udfordre vores opfattelser af sproglige og kulturelle kategorier samt som et redskab til at forstå forskningsfelter, der har påkaldt sig stadig større opmærksomhed, for eksempel krig og konflikt, køn, seksualitet og ungdomskultur, medicinbrug og kropslige grænser. Sociologerne Jakob Demant og Marie Heinskou udgav i 2011 en artikel om unge, der „tager chancen“ i forbindelse med natteliv, druk og seksualitet, hvor overskridelsesbegrebet bruges til at vise, hvordan faremomenterne i de usikre og udefinerbare relationer mellem unge kan føre til en bevægelse mellem det normale og det transgressive, hvor deres grænser overskrides, og gråzoner ender i tragedier (Demant & Heinskou 2011). Antropologen Sebastien Tutenges har udført en række studier blandt danske unge i nattelivet i Danmark og i turistområder i Bulgarien, hvor unge flokkes og drikker, har sex og bryder grænser ned (Tutenges 2009, 2012, 2013). Antropologen Christian Groes-Green [gæsteredaktør på dette nummer] har anvendt Georges Batailles overskridelsesbegreb i sin undersøgelse af unge mænds „leg med farer“ i Mozambiques hovedstad Maputo. De unges søgen efter spænding i risikable seksuelle orgier, farefuld kørsel igennem byen, brug af rusmidler og voldelig adfærd blev anskuet som overskridende måder at

dyrke øjeblikket på og skabe mening i en verden, hvor fremtiden virker håbløs, og eksistentiel usikkerhed er et grundvilkår. Overskridende praksisser ses her ikke som udtryk for afvigelse, marginalisering eller magtesløshed, men som skabelse af momentvise erfaringer af suverænitet i en tilstand af ideologisk tomrum, voksende arbejdsløshed og udbredt fattigdom (Groes-Green 2010). I en anden artikel diskuterer Groes-Green overskridelser og forførelse som metodiske mellemværender i feltarbejdet og analyserer de praktiske og etiske risici, der følger med, når overskridelser finder sted i antropologens forsøg på at nedbryde strukturelle barrierer af race, klasse og køn (Groes-Green 2012). I et feltarbejde blandt universitetsstuderende i København og New York undersøger antropologen Margit Anne Petersen [gæsterelev på dette nummer], hvordan selvets grænser udforskes og overskrides via brugen af „study drugs“. Studerende, der tager Ritalin og lignende lægemidler uden om sundhedssystemet, oplever, at de for eksempel kan læse hele natten uden at blive trætte eller arbejde i 12 timer uden at blive sultne. Lægemidlerne bruges bevidst i situationer, hvor de studerende vil mere, end de normalt fysisk kan præstere. Brugen af „study drugs“ er blot ét eksempel på en voksende tendens, i hvert fald i den vestlige verden, til at ville øge produktivitet og effektivitet (Salamon 2007). Det er samtidig et eksempel på, at selvet opfattes som noget, der kan styres eller kontrolleres ved at justere den kemiske balance i hjernen (Rose 2003). Ved at fokusere på det overskridende skærpes blikket for, hvordan kropslige og moralske grænser rykker sig i forhold til hinanden, og hvordan systemer og individer er med til at rykke disse grænser i specifikke studiekredse og i samfundet generelt.

En anden af gæsterelevterne, Birgitta Frello, har udgivet flere artikler, som udforsker overskridelse teoretisk og analytisk med fokus på hybriditet. Hun argumenterer for, at det hybride ikke skal ses som en betegnelse for en simpel „blanding“ af elementer fra kategorier, som forudsættes givne (fx racer eller kulturer), men snarere som et analytisk begreb, som kan indfange, hvordan en skelnen mellem renhed og overskridelse af renheden bidrager til konstruktioner af blandt andet legitimitet og agens (Frello 2005, in press). Hun har desuden anvendt dette perspektiv i flere analyser, blandt andet i en analyse af, hvordan race og overskridelse af racekategorier forhandles i John Fords western *Forfølgeren* (Frello 2007), og en analyse af, hvordan forståelsen af identitet på kompleks vis er spændt ud mellem på den ene side en dyrkelse af overskridelsen af racekategorier og på den anden side en essentialistisk forståelse af sammenhængen mellem slægt og identitet i tv-dokumentarserien *Slavernes slægt* (Frello 2010).

Endelig skal nævnes et felt, hvor et fokus på social orden, moralske grænser og deres overskridelse i særlig grad bringer kritiske perspektiver med sig, nemlig den internationale antropologiske forskning i krig og konflikt. Krig forstås og

undersøges ofte som vold, der opløser „historisk konstituerede sociale relationer og kulturelle betydninger“ (Lubkemann 2008:12; redaktionens oversættelse). Krig forstås altså som vold, der overskrider og ødelægger sociale spilleregler og dermed skaber et kulturelt kaos. I modsætning til denne gængse forståelse af krigens vold som ødelæggende foreslår antropologen Stephen Lubkemann, at vi ser på *samspillet* mellem vold og social eksistens og på, hvordan volden eksisterer i en social orden, som den både overskrider og rykker ved, men også ordnes af. Et eksempel finder vi hos Veena Das, der fra Indien viser, hvordan overskridelser af forbud mod seksuel vold mod kvinder ender med at forstærke et tabu omkring kvindelig seksualitet. De kvindelige ofre for volden kan ikke tale om den. Deres kollektive lidelse forbliver individuelle ufortalte historier. Tabuet bekræftes og forstærkes på nogle måder kvindernes sociale usynlighed (Das 1996). Fra Sarajevo viser Ivana Maček fra en anden vinkel, at soldaters overskridelser af tabu mod drab kan føre til en forkastelse af dette tabu eller en forstærkning af det, som samtidig indebærer, at tidligere sociale alliancer forkastes, mens nye sociale relationer og betydninger opstår (Maček 2001). I krig har vi således et felt, hvor forholdet mellem overskridelse af tabu og den sociale ordens beståen eller forandring i særlig grad er til forhandling. Uanset om vi studerer soldater, agitatorer, flygtninge, kvinder, mænd eller politisk mobilisering, er overskridelser af tabu mod forskellige former for vold og de historier, der kan fortælles om dem, helt afgørende forbundet med dynamikker i social orden både som forudsætning og konsekvens.

Temanummerets artikler

Artiklerne i dette temanummer kredser på hver sin måde omkring spørgsmål om overskridelse, hvad enten der er tale om overskridelse af kategorier, normer, gængse virkelighedsopfattelser eller tabu. Mette Lind Kusks bidrag undersøger, hvordan tilbagevendte oprørere efter krigen i det nordlige Uganda kategoriseres og håndteres i lokalsamfundet. Artiklen analyserer de tilbagevendte som tvetydige størrelser, der overskrider de kendte kategorier og enkle distinktioner mellem ofre og gerningsmænd og derfor bliver udfordrende for den sociale orden. Situationen kompliceres yderligere af tilstedeværelsen af nødhjælpsorganisationer, som ensidigt kategoriserer de tilbagevendte som ofre og dermed påvirker situationen på en måde, som risikerer at vanskeliggøre de tilbagevendtes reintegration i lokalsamfundet.

Også i Lars Rømers artikel tematiseres overskridelsers tvetydighed og de farer, der er forbundet med. Inspireret af Michael Taussig skriver Rømer, at overskridelse ved sin fremkomst skaber „de barrierer, der overskrides, og som ellers har været

ubemærkede, og åbner dermed også for en kraft, som både er kreativ og farefuld i sin udfordring af status quo“. Dette perspektiv anvender Rømer på en forståelse af, hvordan spøgelser ofte uanmeldt træder ind i menneskers hverdag i Danmark og udfordrer eksisterende virkelighedsopfattelser. Med afsæt i spøgelsens etymologiske betydninger som henholdsvis støj, væsen og bedrag gennemgår han, hvordan spøgelse optræder, opleves, forklares og forsvinder for personer, der mener at have oplevet det. Via nutidige og historiske empiriske eksempler beskriver han spøgelse som en overskridende figur, der peger på, „at der er mere mellem himmel og jord“. Frem for at føre til større religiøs overbevisning eller ændring af hverdagen markerer spøgelse snarere grænserne mellem det religiøse og hverdagen, et uafsluttet mellemværende, der overskrider grænserne mellem liv og død.

Susanne Bregnbæk beskriver sine bestræbelser på at trænge ind i „Det Nye Træs Kirke“, en populær undergrundskirke i Beijing, som tiltrækker unge højtuddannede kinesere. Undervejs i forløbet undersøger Bregnbæk, hvordan de unges religiøse engagement kan ses som en bearbejdning af forholdet imellem den private og den offentlige sfære, der også har politiske undertoner og konsekvenser. Modsat andre studier, der undersøger kristendommens potentiale til at skabe et kinesisk civilsamfund eller udfylde et eksistentielt tomrum, viser Bregnbæk, hvordan unges overskridelse af skellet mellem den private og offentlige sfære er knyttet til en politisk såvel som eksistentiel og biografisk søgen efter nyt håb i deres eget liv og for Kina som sådan.

Louise Vang-Jensens artikel behandler identitetsforhandlingen mellem unge tidligere øst- og vsttyskere bosat i Berlin. Vang-Jensen argumenterer for, at det traditionelle syn på identitet som en grænsedragningsproces ikke er tilstrækkeligt til at forklare den identitetsproces, disse unge tyskere hver dag engagerer sig i. De unge trækker nemlig grænser mellem hinanden (øst versus vest) og markerer dermed den splittede tyske fortid som en identitetsforskel mellem dem, der fortsat har betydning. Men når de unge trækker grænserne, gør de det som regel med brug af en fælles tysk humor, som netop samler dem. Grænsedragningsprocessen er således på samme tid en overskridelse af den grænse, der trækkes, og den fælles tyske identitet markeres netop, når den splittede tyske fortid bringes i spil som identitetsmarkør.

Fra Bengaluru i Indien diskuterer Rune-Christoffer Dragsdahl identitetsforhandlinger af en anden slags, når han viser, hvordan overskridelser af traditionelle normer om kasteendogame ægteskaber og anstændig kvindelig adfærd mødes med styrke og på andre måder overskridende modsvar fra forældregenerationen. Disse forskellige overskridelser forstås i artiklen som en del af et generationsopgør, som spiller sig ud i et moderne Indien, hvor det traditionelle og det moderne alligevel

ikke er så entydige størrelser, og hvor både forældre og børn forsøger at definere de værdier, det er værd at holde fast i, og dem man må gå bort fra.

Forhandling af grænser er også et gennemgående tema i artiklen af Susanne Højlund, Bodil Selmer, Lotte Knakkegaard, Jens Sejer Østergaard, Vibeke Dahlgaard og Christian Pauli Bro, hvor forfatterne beskriver resultatet af deres forskningseksperiment „Kulinarisk grænseland“. Eksperimentet, der var en del af madfestivalen Aarhus Foodfestival 2012, gik ud på at invitere festivalgæsterne i dialog med antropologerne om opfattelser og definitioner af mad. Forfatterne argumenterer for, at „mad“ er en fleksibel kategori, og at grænser for det spiselige kan flyttes i mødet med og den sanselige erfaring af maden som smagsoplevelse, som æstetik og som mulighed for afprøvning af grænser. Artiklen søger at genoplive studier af madklassifikation, hvor et fokus på en situationel afsøgning af grænserne for „det spiselige“ viser, hvordan spisning er en social praksis.

Samlet set viser artiklerne, hvordan et fokus på det overskridende udgør et væsentligt prisme til belysning af sociale processer, og hvordan selve overskridelsen af kulturelle kategorier, tabu, normer og sociale skel har potentialet til at skabe nye erfaringer, værensformer og give eksistentielle svar. Samtidig peger flere af artiklerne på de iboende faremomenter, der knytter sig til overskridelser, og som folder sig ud som konflikter, usikkerhed, ubehag og en etablering af nye grænser, skel og uimodsagte normer. Overskridelser viser sig således ofte som et tveægget sværd, der, helt i tråd med den klassiske antropologis teser, indeholder forandringens konstruktive og inspirerende kraft såvel som dens uforudsigelighed og destruktive potentiale.

Litteratur

Akademisk Kvarter
2011 Transgressioner 3.

Ang, Ien
2001 On not Speaking Chinese: Living between Asia and the West. London: Routledge.

Bakhtin, Mikhail
1984 Rabelais and his World. Bloomington: Indiana University Press.

Bataille, George
1962 Eroticism. London: Calder & Boyars.
1985 Visions of Excess: Selected Writings 1927-1939. Minneapolis: University of Minnesota Press.
1988 Inner Experience. Albany, NY: SUNY Press.
1993 The Accursed Share: Volumes II and III. New York: Zone Books.

Bhabha, Homi K.
1994 The Location of Culture. London: Routledge.

- Crapanzano, Vincent
2006 Transgression and the Erotic. In: U. Rao & J. Hutnyk (eds): Celebrating Transgression. Pp. 108-21. New York: Berghahn Books.
- Das, Veena
1996 The Act of Witnessing: Violence, Poisonous Knowledge and Subjectivity. In: V. Das, A. Kleinmann, M. Ramphela & P. Reynolds (eds): Violence and Subjectivity. Pp. 205-25. Berkeley: University of California Press.
- Demant, Jakob & Marie B. Heinskou
2011 Taking a Chance: Sex, Alcohol and Acquaintance Rape. *Young* 19(4):397-415.
- Donnan, Hastings & Fiona Magowan
2009 Transgressive Sex: Subversion and Control in Erotic Encounters. New York: Berghahn Books.
- Douglas, Mary
2002 [1966] Purity and Danger. London: Routledge.
- Frello, Birgitta
2005 Truende forurening eller kreativ overskridelse? Om hybriditet som analytisk begreb. I: A. Scott Sørensen & H. Bech (red.): Kultur på kryds og tværs. Side 88-113. Aarhus: Klim.
2007 Om distributionen af hvidhed: Race, raceoverskridelse og racisme i John Fords Forfølgeren. *Kontur* 15:19-29.
2010 Dark Blood. *Kult* 7:69-84.
in press On Legitimate and Illegitimate Blendings. Towards an Analytics of Hybridity. In: F. Dervin & K. Risager (eds): Researching Identity and Interculturality. London & New York: Routledge.
- Friedman, Jonathan
1999 The Hybridization of Roots and the Abhorrence of the Bush. In: M. Featherstone & S. Lash (eds): Spaces of Culture: City-Nation-World. Pp. 230-56. London: Sage.
- Gilroy, Paul
1993 The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness. London: Verso.
- Gluckman, Max
2004 [1963] Order and Rebellion in Tribal Africa. London: Routledge.
- Groes-Green, Christian
2010 Orgies of the Moment: Bataille's Anthropology of Transgression and the Defiance of Danger in Post-Socialist Mozambique. *Anthropological Theory* 10(4):385-407.
2011a Øjeblikkets orgier: Overskridelseskultur, mandighed og farefuld sex i det post-socialistiske Mozambique. *Slagmark* 61:89-105.
2011b "The Bling Scandal": Transforming Young Femininities in Mozambique. *Young* 19(3):291-312.
2012 Ambivalent Participation: Sex, Power, and the Anthropologist in Mozambique. *Medical Anthropology* 31(1):44-60.
- Hall, Stuart
1996 For Allon White – Metaphors of Transformation. In: D. Morley & K.H. Chen (eds): Stuart Hall: Critical Dialogues. Pp. 287-305. London: Routledge.
- Jackson, Michael
2006 The Politics of Storytelling: Violence, Transgression and Intersubjectivity. København: Museum Tusculanum Press.

- Jensen, Steffen
2008 Policing Nkomazi: Crime, Masculinity and Generational Conflicts. In: D. Pratten & A. Sen (eds): *Global Vigilantes*. Pp. 47-68. New York: Columbia University Press.
- Lubkemann, Stephen C.
2008 *Culture in Chaos: An Anthropology of the Social Condition in War*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Maček, Ivana
2001 Predicaments of War: Sarajevo Experiences and Ethics of War. In: B.E. Schmidt & I.W. Schröder (eds.): *Anthropology of Violence and Conflict*. Pp. 197-224. London & New York: Routledge.
- Malinowski, Bronislaw
2002 [1927] *Sex and Repression in Savage Society*. New York: Routledge.
- Masquelier, Adeline
2011 The Bloodstain: Spirit Possession, Menstruation, and Transgression in Niger. *Ethnos* 76(2):157-82.
- Rao, Ursula & John Hutnyk (eds.)
2006 *Celebrating Transgression*. New York: Berghahn Books.
- Rose, Nicolas
2003 Neurochemical Selves. *Society* 41(1):46-59.
- Salamon, Karen Lisa Goldschmidt
2007 *Selvsmål, det evaluerede liv*. København: Gyldendal.
- Taussig, Michael
1993 *Mimesis and Alterity*. New York: Routledge.
1997 *The Magic of the State*. New York: Routledge.
2009 *What Colour is the Sacred?* Chicago: University of Chicago Press.
- Turner, Victor
1995 [1969] *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Aldine: Transaction.
- Tutenges, Sebastian
2009 Safety Problems among Heavy-drinking Youth at a Bulgarian Nightlife Resort. *International Journal of Drug Policy* 20(5):444-46.
2012 Nightlife Tourism: A Mixed Methods Study of Young Tourists at an International Nightlife Resort. *Tourist Studies* 12(2):131-50.
2013 Stirring up Effervescence: An Ethnographic Study of Youth at a Nightlife Resort. *Leisure Studies* 32(3):233-48.
- Van Gennep, Arnold
1960 [1909] *The Rites of Passage*. Chicago: University of Chicago Press.
- Young, Robert J.C.
1995 *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. London & New York: Routledge.

DE TILBAGEVENDTE

Kategorisering, tvetydighed og reintegration af tidligere oprørere i det nordlige Uganda

METTE LIND KUSK

Folk ved, at de fleste oprørere blev bortført og tvunget til at udføre vold, og det undskylder deres opførsel. De er blevet accepteret i lokalsamfundet igen [...] Hvis en tilbagevendt oprører skændes med en eller anden, så forklarer folk ofte hans opførsel med det faktum, at han har været i bushen [hvor oprørshæren havde deres baser], og at de har bragt mange onde ånder¹ med sig hjem på grund af al den død, de har oplevet. På den måde bliver de tilbagevendte ofte mindet om deres fortid, og det kan de fleste ikke lide (interview 07.05.2012²).

Citatet stammer fra David,³ manden i den familie, som jeg boede hos under mit feltarbejde i det nordlige Uganda. Området har været centrum for en langtrukken, blodig krig, der opstod i kølvandet på den nuværende præsident Musevenis militære magtovertagelse i 1986 (Finnström 2010:135). I det nordlige Uganda oplevede mange, at Musevenis nye regering øgede marginaliseringen af folk i de nordlige distrikter, hvilket medførte frustrationer og affødte adskillige oprørsgrupper (Finnström 2008). Den mest vedholdende har været The Lord's Resistance Army (LRA), der i krigens tidlige år nød nogen støtte lokalt. LRA's kamp mod den siddende regering blev efter 1991 i udtalt grad også rettet mod civile i nord grundet beskyldninger om, at de samarbejdede med regeringen (Ward 2001: 200-01). Folks forhold til LRA har siden været mere ambivalent; mange vil gerne støtte kampen mod regeringen, men det er svært, når LRA slår „sine egne“ ihjel (Finnström 2008:26), bortfører børn og tvinger dem ind i oprørskampen (OHCHR 2011). Det sidste faktum har ført til en yderligere ambivalens i folks syn på LRA – fordi mange af oprørerne er blevet tvunget ind i oprørshæren, er ansvaret for deres voldelige handlinger svært at placere. Hvordan kan man vide, om et voldeligt overgreb er udført med vilje eller under tvang?

Krigen har siden 1986 budt på bølger af brutal vold, våbenhviler og smertelige, uforudsigelige brud på disse, indtil der i 2006 blev underskrevet en delvis fredsaftale mellem regeringshæren og LRA (Anyeko et al. 2011; Atkinson 2010:284).

Siden har der ikke været væbnede kampe i området. Igennem størstedelen af krigen har David fungeret som lokal leder, hvor hans funktion blandt andet har været at byde de tilbagevendte⁴ velkommen hjem med alle de udfordringer og paradokser, det indebærer: „I arbejdet som lokal leder er jeg blevet set som en direkte repræsentant for regeringen, og derfor har jeg været et oplagt mål for oprørerne.“ David har derfor skulle byde tilbagevendte velkommen hjem, der tidligere har set ham som en fjende og forsøgt at komme ham til livs. Nogle af mine andre informanter har børn, der i længere tid har været i oprørshæren, og som de nu skal have en hverdag til at fungere sammen med.

Denne artikel er baseret på fire måneders etnografisk feltarbejde i en landsby i det nordlige Uganda i foråret 2012, hvor jeg gennem samtaler, interviews, deltagelse og observationer i hverdagen har fået indblik i, hvordan tilbagevendte oprørere kategoriseres og håndteres i lokalsamfundet. Som Davids udsagn understreger, opfattes mange tilbagevendte med en vis ambivalens. På den ene side ses de som ofre, der ufrivilligt er blevet bortført og tvunget til at udøve vold. Samtidig er de voldsmænd, der er påvirket af de overskridelser af grundlæggende normer, som de tvunget eller frivilligt har udført.

Krig og overskridelser

„I krig og kærlighed gælder alle kneb.“ Sådan lyder et velkendt ordsprog, som antyder, at det i visse situationer er socialt acceptabelt at overskride grænser, der under normale omstændigheder gør sig gældende for social interaktion. I en krigstilstand forekommer overskridelser, der uden for krigens kontekst ville blive mødt med sociale og juridiske sanktioner og få alvorlige konsekvenser for den, der begår overtrædelserne. Overskridelsen af sociale grænser fornægter eller ødelægger ikke grænsen, men er ifølge den franske tænker George Bataille det, der fuldender og bekræfter en grænse eller et tabu (Bataille 1986:63). Uden det universelle tabu mod vold ville krig være utænkelig (op.cit.42, 63-65). Krig overskrider tabuet mod vold og bekræfter ifølge Bataille samtidig dette tabu ved at udfolde sig i en organiseret form frem for at udmunde i en dyrisk tilstand uden bevidsthed om tabuer eller grænser. Tabuet forbliver på den måde stabilt (ibid.). Ofte er overskridelsen tilladt, foreskrevet og underlagt visse regler. Forbudet mod at dræbe kan lejlighedsvis ophæves af tilsyneladende rationelle årsager, som det eksempelvis sker under en krigstilstand, imens overskridelser uden afsæt i veldefinerede grænser er sjældne (op.cit.71-88). Hvis det indledende ordsprog skal passe til denne forståelse, burde det modificeres til at lyde: „I krig og kærlighed gælder *visse, klart definerede* kneb.“ For Bataille er overskridelser intentionelle (Hegarty 2000:109). De, der engagerer sig i krig, har et formål og

en intention med at gøre det (Bataille 1986:64). Men jeg vil argumentere for, at ikke alle overgreb i krigstilstande er organiserede, intentionelle og udført inden for gældende normer, hvilket gør en forskel, når overskridelsernes betydning efterfølgende evalueres. Om man har modtaget eller udstedt ordrer, kan her have en afgørende betydning.

Under krigen i det nordlige Uganda blev børn og unge bortført og tvunget til at udføre overgreb mod egne familier. En sådan strategi bryder både med lokale og internationale normer for krigsførelse, og jeg vil derfor betegne overskridelserne som „ekstraordinære“. At strategien ikke kun bryder med internationalt vedtagne normer for krigsførelse, blandt andet manifesteret i Genèvekonventionen fra 1949 (Hartjen & Priyadarsini 2012:100), er tydeligt i måden, folk i det nordlige Uganda omtaler krigen på. Krigen udgjorde en overskridelse ud over det sædvanlige. FN's Menneskerettighedskommission har lavet en dybdegående undersøgelse af folks opfattelser af de overgreb, som de blev udsat for under krigen i det nordlige Uganda, og bortførelser af børn og tvungen deltagelse i krigen er overskridelser, der, blandt mange andre, lokalt regnes som ureglementerede og amoralske (OHCHR 2011:38, 43-45). Blot fordi fænomenet er velkendt i regionen (Hartjen & Priyadarsini 2012:103) og derfor kan siges at være normalt i kvantitativ forstand, er det ikke en lokalt accepteret måde at overskride tabuet mod vold på.

I kølvandet på krigen rejser der sig komplekse spørgsmål om, hvordan de mange overskridelser skal håndteres: Hvordan kategoriseres og håndteres de tilbagevendte i lokalsamfundet? Hvilken betydning har det, at en del af overskridelserne blev udført under tvang, hvor den individuelle aktør handlede ufrivilligt? Og hvilken indflydelse har nødhjælpsorganisationernes italesættelse af de tilbagevendte på lokalsamfundets forståelse?

Det er dele af denne omfangsrige problematik, jeg her søger at udforske med fokus på hverdagskonteksten i det nordlige Uganda, hvor konkrete mennesker står over for aktuelle udfordringer. Hverdagskonteksten eller lokale skal ikke forstås som et niveau isoleret fra politiske, juridiske eller globale strømninger, men som en synsvinkel fra en konkret lokalitet, hvorfra verden bliver opfattet (Shaw & Waldorf 2010:6). Jeg vil igennem artiklen udforske samspillet mellem overskridelser på to forskellige niveauer. Udgangspunktet er de ekstraordinære overskridelser af normer, som mange af de tilbagevendte blev involveret i under krigen. Tvangen, der var et element i en del af overskridelserne, bevirker, at de tilbagevendte ikke uden videre kan placeres i en kategori som enten ofre eller gerningsmænd. Således kæder jeg overskridelsen af normer under krigen sammen med en mere abstrakt overskridelse af gængse kategorier, som påvirker måden, hvorpå de tilbagevendte håndteres i lokalsamfundet.

Intime fjender

Under krigen var der folk, der frivilligt sluttede sig til oprørshæren, andre samarbejdede i nogen grad med oprørerne uden at udøve vold, nogle blev som nævnt tvunget til at deltage i LRA's kamp, og andre igen støttede skiftevis oprørerne og regeringshæren af forskellige årsager (Baines 2010:412). Antallet af mennesker, der hverken var højtrangerende organisatorer eller passive ofre, er derfor stort (ibid.). Det er denne gruppe af de tilbagevendte, der befinder sig i en gråzone imellem at være ofre og gerningsmænd og således falder uden for gængse kategorier, som jeg finder det interessant at se nærmere på. Deres uklare rolle skaber udfordringer i kølvandet på konflikten afslutning, hvor lokalsamfund står over for at skulle reintegrere de tilbagevendte.

I situationer præget af konflikt og vold dannes der ofte et billede af „de andre“ som et ansigtsløst kollektiv, der umenneskeliggøres. Veena Das (2007) beskriver eksempelvis, hvordan der i Indien opstod rygter blandt hinduer efter attentatet på statsminister Indira Gandhi, som skabte et billede af sikker generelt som værende voldelige, utroværdige og umenneskelige (op.cit.132-34). I det nordlige Uganda er situationen anderledes. Her er „de andre“ konkrete mennesker og ansigter i form af familiemedlemmer og naboer. Mennesker, som man kender og tidligere betragtede som en del af sit nærmeste netværk, er nu svære at stole på. Hverdagen er præget af, hvad Kimberly Theidon har kaldt „intime fjender“ (2006). Derfor er fremmedgørelsen af „de andre“ mere ambivalent. Folk kan ikke lægge afstand til dem, de frygter, hvilket mennesker ofte har en tendens til at gøre (Svendsen 2008:98). „De andre“ er på en gang det nære netværk i hverdagen, de er konkrete mennesker, som folk bliver nødt til at forholde sig til og interagere med, samtidig med at de udgør en mulig fare.

I spørgsmålet om, hvordan man forholder sig til de mennesker, der efter konflikten både opfattes som ofre for oprørshærens vold og samtidig ses som gerningsmænd med død og ødelæggelse på samvittigheden, er tvetydighed et relevant begreb. Mary Douglas har med sit klassiske værk *Purity and Danger* (2004) beskrevet, hvordan tvetydighed og overskridelsen af gængse kategorier opfattes som forurenende for den sociale orden og forbindes med fare. Med afsæt i denne idé undersøger jeg, hvordan folk i det nordlige Uganda forholder sig til den tvetydighed, som følger med størstedelen af de tilbagevendtes bevægelse fra oprørshæren til hjemstavn. Som jeg vil vise, problematiserer tvetydigheden anvendelsen af traditionelle retsmekanismer, som af nogle er blevet set som en helt særlig ressource i det nordlige Ugandas overgang fra krig til fred.

I relation til lokalsamfundets forståelse og håndtering af de tilbagevendte er et blik på den massive tilstedeværelse af hjælpeorganisationer i det nordlige Uganda relevant. Organisationerne er gennem deres aktiviteter med til at manifestere

„de tilbagevendte“ som en ny kategori. Med Ian Hackings begreb „dynamisk nominalisme“ (1999) udforsker jeg, hvordan organisationerne med den nye kategori influerer praksisser, påvirker folks opfattelse af krigens hændelser og søger at muliggøre, at de tilbagevendte kan blive moralske deltagere i lokalsamfundet på lige fod med alle andre. Organisationerne forsøger at skabe mulighed for reintegration ved at italesætte de tilbagevendte som ofre, hvis handlinger folk bør tilgive og forstå på baggrund af den kontekst, de er blevet udført i. Jeg diskuterer nogle af konsekvenserne ved en sådan kategorisering, der frem for at rumme de tilbagevendtes forskellige baggrunde for at have deltaget i oprørshæren, sætter dem i bås som hjælpeløse ofre. Med tilblivelsen af kategorien „de tilbagevendte“ vil jeg argumentere for, at tidligere grænser udvides i forhold til, hvordan tabuet mod vold kan overskrides, uden at aktørerne holdes ansvarlige på normal vis. Den nye kategori har dog sociale konsekvenser og medfører også nye tabuer, hvor det at have taget et valg om at deltage i oprørshæren eksempelvis ikke italesættes som en mulighed.

Faren ved tvetydighed

Mary Douglas (2004) undersøger i *Purity and Danger* menneskers behov for at klassificere og fokuserer også på betydningen af det, der falder imellem gængse kategorier. Hendes overordnede pointe er, at kategorier ikke er objektive, universelle men derimod menneskeskabte størrelser. Det at kategorisere er imidlertid universelt og basalt for menneskers organisering, hvilket har som konsekvens, at det, der falder imellem fællesskabets kategorier og er tvetydigt, opfattes som truende og tabuiseres (op.cit.xvii). Kategorier og de medfølgende tabuer giver os sikkerhed og reducerer social og intellektuel uorden. Når noget falder imellem et fællesskabs gængse kategorier, bliver dets tvetydighed opfattet som truende i forhold til den moralske orden, som en forurenende anomali (op.cit.xi, 5).

Douglas' pointer kan bruges til at forstå de udfordringer, som lokalsamfund i det nordlige Uganda lige nu står over for i reintegrationen af de tilbagevendte. I mine samtaler med folk i landsbyen tegnede der sig hurtigt et billede af de tilbagevendte som en særlig gruppe, som man skulle forholde sig til med en vis forsigtighed. For eksempel rådede folk mig til ikke at tale med nogle af de tilbagevendte om deres oplevelse af processen omkring at vende tilbage. „Deres humør ændrer sig sådan her,“ betroede min feltassistent mig og understregede seriositeten med et fingerknips og et alvorligt blik. Skellet mellem de tilbagevendte og den øvrige lokalbefolkning er måske ikke så skarpt, som jeg her får det til at lyde. Mange af mine informanter havde selv oplevet at blive bortført af oprørerne i kortere tid, og mange havde på forskellig vis støttet den ene eller den anden part

under krigen. Mine informanter skelnede dog mellem folk, der kun kortvarigt havde haft berøring med oprørshæren, og folk, der gennem længere tid havde opholdt sig i oprørshæren. Det empiriske grundlag for denne artikel udgøres således af samtaler og interviews med informanter, der ikke kategoriserede sig selv som tilbagevendte, men indviede mig i deres syn på denne gruppe.

Mange understregede de tilbagevendtes ufrivillighed i udførelsen af vold. Ofte blev de beskrevet i vendinger som „børn af lokalsamfundet“ og „vores eget blod“, når folk forklarede, hvorfor det gav mening at byde de tilbagevendte velkommen hjem og igen dele en hverdag sammen. Simon, en ung mand, der både har studeret teologi, underviser i kirken og dyrker ris og andre afgrøder, fortalte mig om en episode, der fandt sted i hans eget hjem. Vi sad og snakkede i hans firkantede murstenshus med bliktag, som skilte sig ud fra de typiske runde, stråtede lerhytter, som de fleste i området boede i. Stuen var indrettet med en sofa og to lænestole, og på sofabordet lå der en nydelig, kridhvid dug, der dannede en skarp kontrast til de røde, støvede veje uden for huset. Indretningen afspejlede, at Simon har klaret sig godt efter krigens afslutning. Han fortalte om en dag, hvor han havde besøg, og hans svoger tilfældigt kom forbi. Svogeren genkendte med det samme den anden besøgende som en oprører, der havde været voldelig imod ham. Pludselig blev følelserne svære at styre. Svogeren havde et hævnerrigt hjerte, som Simon formulerer det. Simon forklarede, hvordan det lykkedes ham at overbevise sin svoger om, at han skulle tilgive den tilbagevendte i stedet for at søge hævn:

Jeg sagde til ham, at et menneske er et menneske. Han [den tilbagevendte] var jo tvunget til at gøre de ting. Det var ikke hans intention at straffe eller banke folk, han blev tvunget til det af lederne. Så vi skal tilgive. Han var bare en ung mand, han vidste ingenting, hans intention var ikke at slå nogen ihjel, det kom ovenfra, det var en ordre (interview 03.05.2012).

Det er udfordringen nu: uventede møder mellem folk, der har udøvet vold imod hinanden under konflikten, forklarede han. Det lykkedes Simon at få svogeren til at falde til ro, og så vidt Simon ved, har han lagt episoden bag sig frem for at søge hævn. Som fortællingen viser, bruges de tilbagevendtes uskyldighed og ufrivillighed som argument for at tilgive frem for at holde dem ansvarlige på samme vis, som man normalt ville, og der er en stor forståelse for de anormale omstændigheder, der bevirkede, at de tilbagevendte udøvede vold. Det ændrer imidlertid ikke på det faktum, at mange overgreb er blevet begået, og at følelsesladede reaktioner blusser op ved mindet om dem. Både fordi folk har lidt store tab, og fordi det i situationer som den beskrevne er umuligt at vide, om volden faktisk blev udført under tvang eller ej.

En ældre mand, Samuel, der har seks børn, som alle har været i oprørshæren i kortere eller længere tid, fortalte om usikkerheden i forhold til sine egne, tilbagevendte børn: „En af mine sønner var hos oprørerne i syv år. Nu er han tilbage her. Han har en kone, men jeg kan ikke stole på ham. Hvis han bliver irriteret, siger han, at han vil slå mig ihjel, og derfor frygter jeg ham“ (interview 02.05.2012).

Krigens vold har indlejret sig i de mest intime sociale relationer. En kvinde, Rose, gav et lignende eksempel med sin tilbagevendte søn. Jeg mødte selv sønnen på vej hen til hendes hjem. Han var tydeligvis stærkt beruset, selvom det var tidlig formiddag. Uden for hans hytte så jeg en bunke små, tomme poser, hvis indhold de fleste i området kender; det er alkohol, en slags gin, som sælges i selv de fjernest beliggende kiosker. Han fulgte med mig hen til Roses hytte, og der gik et stykke tid, før han lod os snakke i fred. Rose fortalte med blanke øjne om sin fortvivlelse:

Tidligere kunne alle lide ham og stole på ham. Efter han er vendt hjem [fra oprørshæren], har han forandret sig. Han er blevet skør, ingen stoler på ham nu [...] Han har gået i tøj fra dræbte mennesker med blodstænk på, fordi der ikke var tid til at vaske. Måske er det *cen* [onde ånder] fra de dræbte mennesker, der nu forstyrrer ham? (interview 18.04.2012).

Folks opfattelser af og erfaringer med de tilbagevendte viser, at der er et stort fokus på, at mange uskyldige blev bortført og tvunget til at udføre vold. Ofte var de børn, da bortførelsen fandt sted. Således er de tilbagevendte *ofre*, der skal tilgives. Selvom deres handlinger har været amoralske, så knyttes de i høj grad til konteksten frem for individet – et skel, som Henrik Vigh også møder blandt sine informanter, når de forholder sig til overgreb begået under borgerkrigen i Guinea Bissau (Vigh 2006:228-30). Villigheden til at tilgive betyder dog ikke, at folk har tillid til de tilbagevendte, der bærer tydelige ar fra deres tid i oprørshæren og den medfølgende vold, som de enten overværede eller selv udførte. De tilbagevendte er ofre for oprørshæren og skal derfor tilgives, men de er også gerningsmænd, der er påvirket af deres fortidige handlinger og derfor svære at stole på. Mange kan være forurenede af *cen* efter vedvarende kontakt med død og vold, hvilket gør det risikabelt at interagere med de tilbagevendte.

Cen - et stadie af tvetydighed

Cen er i den lokale kosmologi hævngherrige og rastløse ånder fra mennesker, der har lidt en voldelig død. De er skyggeværser, der søger efter hvile og befinder sig i et stadie af tvetydighed, imellem liv og død. Det er et fåtal af familier i det nordlige Uganda, der ikke har oplevet, at et eller flere familiemedlemmer blev

bortført af oprørerne. At Rose ligesom David nævner frygten for, at de tilbagevendte bringer cen med sig fra deres tid hos oprørerne, er vigtigt for at forstå folks syn på de tilbagevendte. Mødet med cen fra mennesker, der har lidt en voldelig død, og hvis lig ikke er blevet håndteret på ordentlig vis, er forurenende og kræver rensning (Finnström 2008:159). Det er ikke alle i det nordlige Uganda, der tillægger de døde en sådan agens, men troen på og frygten for cen er udbredt. Man kan både blive forstyrret af cen, hvis man har set et lig, knoglerester eller været direkte impliceret i et drab (Meinert & Whyte 2013). Ofte er faldne oprørere blevet efterladt dér, hvor de døde, og derfor er mødet med uhåndterede lig i bushen ikke ualmindeligt (ibid.). Virkningen af mødet med cen fra dræbte mennesker vokser proportionelt med, hvor meget død man har oplevet, og derfor er det svært at rense folk, der har oplevet megen død (Finnström 2008:160). En healer, jeg mødte ved flere lejligheder, beskrev de typiske symptomer på, at man bliver forstyrret af cen, som mareridt, søvnløshed, og at man ser mennesker, der ikke er der. Symptomerne minder på den måde meget om det, man inden for den vestlige psykiatri ville betegne som posttraumatisk stresssyndrom (PTSD) (ibid.), og problematikken er derfor ikke begrænset til at omfatte det nordlige Uganda. Ifølge Finnström er der blot forskellige måder at fortolke symptomerne på og dermed også forskellige måder at håndtere dem på.

At mange af de tilbagevendte oprørere ses som forurenede af cen, har sociale konsekvenser. At interagere med folk, der er forurenede af cen, er nemlig forbundet med en vis risiko for at blive smittet, da cen kan sprede sig igennem tid og rum. Derfor kan naboer og fremtidige generationer også blive påvirket af de fysiske og psykiske problemer og andre former for ulykkeligheder, som cen forårsager (ibid.). Til trods for at folk forsøger at knytte de tilbagevendtes voldelige handlinger til den kontekst, i hvilken handlingerne blev udført, påvirker de fortidige handlinger altså stadig de tilbagevendte og lokalsamfundets forhold til dem: Cen kan gøre de tilbagevendtes opførsel utilregnelig og bevirke, at folk forsøger at undgå at interagere med dem.

Under normale omstændigheder kan man rense folk for den forurenende cen gennem forskellige ritualer og processer og dermed bringe både cen og personen, der forstyrres af cen, ud af den tvetydige tilstand, således at fællesskabets orden kan opretholdes. Disse renselses- og forsoningsmekanismer er da også blevet fremhævet i debatten om, hvordan reintegration af de tilbagevendte sikres i det nordlige Uganda. De tilbagevendtes tvetydige udgangspunkt besværliggør imidlertid brugen af disse redskaber.

At rense sig for bitterheden - rituelle kategorier

Den forsonende retsmekanisme *mato oput*, der betyder „at drikke den bitre rod“, er ofte blevet set som en central ressource i reintegrationen af tilbagevendte. I det nordlige Uganda er *mato oput* traditionelt blevet anvendt til at løse konflikter mellem klaner. Mere specifikt kan *mato oput* anvendes, når et drab har fundet sted (Anyeko et al. 2011:111). Jeg overværede udførelsen af et *mato oput*-ritual i en landsby tæt på, hvor jeg boede under mit feltarbejde. Drabet, der skulle håndteres, var ikke relateret til krigen eller oprørshæren. Imens ritualet stod på, forsøgte jeg at følge alle de symbolske handlinger, imens to får brægede højlydt, og en af de kvindelige deltagere tålmodigt forklarede mig, hvorfor ritualet var blevet aktuelt. En kvinde var nogle år forinden blevet dræbt af sin egen søn. Forud for drabet var både sønnen og kvinden blevet forhekset af en tredje part, hvilket havde forårsaget mentale lidelser hos begge. En dag, sønnen var helt ude af sig selv, endte han med på tragisk vis at slå sin egen mor ihjel. Han er kommet på et hjem for psykisk syge, men konflikten er stadig ikke afsluttet. Cen fra den dræbte kvinde er ikke faldet til ro, den er hævngherrig og holder ikke op med at forstyrre de levende i familien og lokalområdet, før *mato oput* er gennemført. Konflikten implicerer således ikke kun de to individer, men er i høj grad et kollektivt problem, der deles og løses af hele familien og lokalsamfundet.

Sønnen ses som tilhørende faderens familie, og de står derfor til ansvar for sønnens handlinger. Da moderen tilhører sin faders familie, har repræsentanter for begge familier forud for ritualets udførsel talt om konflikten og om, hvor meget sønnens familie skulle betale i kompensation til den afdøde kvindes familie. Tilgivelse er grundlaget for dialogen omkring forsoning og kompensation, og selve *mato oput*-ritualet udføres som symbol på konfliktens endelige afslutning (Finnegan 2010:432). Konflikten er altså løst, inden ritualet udføres. At der gives materiel kompensation for drabet, inden ritualet gennemføres, er et helt centralt element i *mato oput*. Det er nødvendigt at kompensere for den døde, så cen kan beroliges og finde hvile. Kompensationen er med til at understrege, at der er et offer, én, der skal godtgøres, og en gerningsmand, én, der står i gæld til den anden part og har ansvaret for drabet. På den måde arbejder ritualet med klare kategorier af ofre og gerningsmænd, hvilket helt konkret understreges i ritualets opsætning, der er centreret omkring en kæp på jorden, hvor offeret og gerningsmanden står på hver sin side. Kæppen repræsenterer en grænse mellem de to parter, der først må krydses efter ritualets afslutning, hvor det symboliserer genetableringen af social interaktion.



Opstilling til et mato oput-ritual. Kæppen adskiller de stridende parter og er med til at understrege, at der er en konkret grænse mellem offer og gerningsmand.

Ritualet er omdiskuteret og er af lokale ledere, organisationer og donorer blevet fremhævet som en central ressource i den reintegration af tilbagevendte oprørere, som lokalsamfund i det nordlige Uganda lige nu står over for (se eksempelvis uddrag af debatten i Anyeko et al. 2011:109-11; Allen 2006; Finnegan 2010). Det ses som et middel til at rense de tilbagevendte for forstyrrende cen og forsone dem med de familier, som de har udøvet vold imod, og som de nu skal leve side om side med. Kulturelle ledere har gjort en stor indsats for at gennemføre healing-ritualer kollektivt med tilbagevendte oprørere, støttet af velmenende, udenlandske donorer, og det er blevet betegnet som mato oput (Allen 2006:133). Mange lokale er dog skeptiske over for, om en sådan tilpasset variant af mato oput har haft den samme forsonende effekt, som det traditionelle ritual (op.cit.167). Den nye form har udvandet tidligere centrale elementer såsom processen, hvor man forhandler, hvor begge parter version af konflikten høres, og den efterfølgende materielle og symbolske kompensation fastsættes.

Når jeg spurgte mine informanter om, hvorvidt mato oput var brugbart i forhold til de tilbagevendte, var svaret oftest nej. Fordi de tilbagevendtes handlinger ses som ufrivillige, blev ritualet ikke set som brugbart, da det bygger på en klar distinktion mellem et offer og en ansvarlig gerningsmand. Mine informanters manglende italesættelse af muligheden for, at nogle af de tilbagevendte havde taget et bevidst valg om at engagere sig i oprørshæren, var påfaldende. Desuden

forklarede mange også, at drab har fundet sted i en skala og kontekst, der gør det svært at identificere, hvem der er ansvarlig for hvis død. Mange bortførelser er sket i ly af mørket, landminer er eksploderet under den jord, folk har gået på, uden at en gerningsmand har været synlig, og uvisheden er på mange måder stor. Konflikten er rodet, og billedet, der danner sig i kølvandet på den, karakteriseres af grålige nuancer frem for sort-hvide kontraster.

Både tilbagevendte oprørere og folk, der er vendt tilbage til deres tidligere hjem efter at have levet i lejre for internt fordrevne, har udført andre, mindre omfangsrige ritualer. Det mest omtalte er *nyono tong gweno*, der betyder „at træde på æg“. Det er et renselsesritual, der bruges, når folk har været væk fra hjemmet i en periode (Finnegan 2010:431). Ritualer renser én for de forurenende elementer, man kan have mødt på sin vej uden, at man nødvendigvis selv ved det (ibid.). I modsætning til mato opbygger det ikke på offer-gerningsmand-dikotomien, og der er hverken elementer af forhandling, ansvar eller kompensation involveret. Ritualer udgør en umiddelbar renselse, men som en af mine informanter forklarede, er det ikke nok til at rense de tilbagevendte, der har været involveret i død igennem længere tid. Denne manglende renselse påvirker ikke blot de tilbagevendtes mentale, individuelle velbefindende. Det begrænser også deres mulighed for social interaktion og integration i lokalsamfundet, da mange som beskrevet er tilbageholdende med at interagere med folk, som de mistænker for at være forurenede af cen.

I takt med at antallet af tilbagevendte er steget, er nye organisationer opstået med fokus på, hvordan overgangen fra oprørshær og overskridelser tilbage til hjemstavn og tidligere gældende moralske grænser bedst understøttes. Mine informanternes gennemgående italesættelse af de tilbagevendtes uskyldighed og ufrivillighed skal ses i lyset af de mange organisationer i området, der har engageret sig i de tilbagevendtes reintegration. Organisationerne fokuserer netop i høj grad på, at de tilbagevendte er uskyldige børn, som i oprørshæren blev frarøvet deres barndom (Lanken 2006:6-7).

Ny kategori, nye praksisser

I det nordlige Uganda er de tilbagevendte blevet italesat gennem forskellige betegnelser: „returnees“, „ex-combatants“, „children of war“ og „formerly abducted children“. Disse verbale kategorier er blevet udbredt, i takt med at flere organisationer har fokuseret på de tilbagevendtes overgang fra oprørshær til lokalsamfund (se fx Gulu Support the Children Organisation (GUSCO) 2010:1; World Vision 2011:1).⁵ Filosofen Ian Hacking bruger i sin udforskning af tilblivelsen af kategorien børnemisbrug begrebet „dynamisk nominalisme“ til at vise, hvordan

nye navne og kategorier ikke blot afspejler virkeligheden, men også genererer den (Hacking 1999). En ny kategori eller betegnelse kan forandre den verden, den opstår i (op.cit.125).

I det nordlige Uganda har det på samme måde en betydning, om man betegner de tilbagevendte som „ekskombatanter“ eller „tidligere bortførte børn“, både for de tilbagevendte selv og for lokalsamfundets forståelse af dem. Hvor førstnævnte efterlader et indtryk af aktivt kæmpende oprørere, der kan tildeles et vist ansvar for deres voldelige handlinger, leder sidstnævnte betegnelse tankerne i retning af et uskyldigt barn, der endnu ikke er i stand til at tage fuldt ansvar for egne handlinger.

De forskellige betegnelser udløser forskellige reaktioner og ressourcer, hvilket kan bruges strategisk, både af organisationer, der kæmper for at etablere sig på arenaen for international udvikling og nødhjælp, og af de tilbagevendte selv. Mit ærinde er ikke at argumentere for, at de tilbagevendte ikke er en realitet, eller at de ikke skaber nye udfordringer og behov. Men med de nye betegnelser konstrueres kategorien socialt. „Tidligere bortførte børn“ eller „børn af krig“ kan sandsynligvis udløse flere donorpenge, end „ekskombatanter“ kan, og det er da også førstnævnte term, der oftest bliver benyttet (se fx World Vision 2011:1-2).

En italesættelse af de tilbagevendte som ofre er således nødvendig, hvis organisationerne skal modtage støtte. Ligeledes er det nødvendigt for de tilbagevendte at påtage sig en status som et „tidligere bortført barn“, hvis de skal modtage organisationernes hjælp til uddannelse og til at genopbygge et hjem. Mange informanter fortalte mig, at de tilbagevendte ikke brød sig om at blive konfronteret med deres fortid hos oprørerne. Men hvis vejen til uddannelse og et bedre liv kræver, at man italesætter og lægger afstand til sin fortid i oprørshæren, kan det veje tungere end de grunde, en tilbagevendt måtte have til ikke at italesætte eller lægge afstand til denne fortid.

Således er organisationernes arbejde med til for det første at kategorisere og tydeliggøre skellet mellem, hvem der har status af at være et „tidligere bortført barn“, og hvem der ikke har. For det andet er de med til at definere, hvad en sådan status indebærer, navnlig at man er et uskyldigt barn, der ufrivilligt blev tvunget ind i oprørshæren. For det tredje er de med til at opstille kriterier for, hvordan lokalsamfundene bør håndtere mennesker med denne status – de tilbagevendte bør tilgives og bydes velkommen tilbage til lokalsamfundene, fordi deres handlinger var ufrivillige og knyttet til konteksten. David fortalte mig, at når en tilbagevendt oprører har tilbragt en rum tid i organisationernes varetægt, har praksis været, at den lokale leder fra den tilbagevendtes hjemstavn ville komme, byde den tilbagevendte velkommen hjem og forsikre om, at lokalsamfundet har tilgivet den tilbagevendte.

Det problematiske i organisationernes kategorisering er, at de ikke levner plads til den kompleksitet, som konflikten i det nordlige Uganda indeholder. Frem for at rumme de tilbagevendtes tvetydige rolle som værende ofre og gerningsmænd på én gang bliver de sat i bås som hjælpeløse ofre. I organisationernes italesættelse af de tilbagevendte nævnes det ikke, at der er mulighed for, at de tilbagevendte frivilligt engagerede sig i oprørshæren, fordi de mente, at oprørerne havde en relevant politisk pointe i deres kamp mod den siddende regering. Tværtimod er organisationerne med til at bekræfte regeringens narrativ om, at oprørshæren er en terrorgruppe, hvis ledere ikke har andet formål end at sprede død og ødelæggelse. Det afpolitiserer konflikten frem for at lægge op til en politisk løsning af den ulighed mellem det sydlige og nordlige Uganda, der i første omgang bevirkede, at konflikten opstod. Dette er grundlæggende problematisk i forhold til at afslutte konflikten endeligt og forebygge lignende konflikter i fremtiden.

Muligheden for at de tilbagevendte har tilegnet sig status og kompetencer i deres tid hos oprørerne, ekskluderes ligeledes. Som Lanken påpeger i sit arbejde på et rehabiliteringscenter, er betydningen af de tilbagevendtes fortid defineret af organisationerne uden plads til de mange oplevelser, der ikke passer ind i den definerede ramme (Lanken 2006:9). Denne endimensionelle kategorisering kan få utilsigtede, men farlige konsekvenser. I sit arbejde så Lanken, at oplevelsen af at miste status og blive sat i bås som et barn uden handlekraft og uden indflydelse til at definere sin status selv kan få nogle til at tvivle på, om livet hos oprørerne ikke var bedre. Det får nogle til at forlade de godtgørende rehabiliteringscentre og søge tilbage til oprørshæren (op.cit.10).

Tvungne overskridelser og et nyt tabu

Ifølge Hacking kan etableringen af en ny kategori påvirke folks oplevelse af fortiden og deres evalueringer af, hvorvidt en persons handlinger er moralsk forsvarlige (1999:130-31). Italesættelsen af de tilbagevendte som ufrivillige voldsudøvere kan have indflydelse på, hvorvidt de tilbagevendtes handlinger opfattes som amoralske. Hvor *intentionelle* ekstraordinære overskridelser kan opfattes som antisocial opførsel (Groes-Green 2010:387), er de mennesker, der har udført *tvungne* ekstraordinære overskridelser, ikke på samme måde en trussel mod den sociale orden. Som en lokal leder formulerede det:

Folk tilgiver, for eksempel, hvis din bror eller søster bliver bortført og tvunget til at gøre ting i bushen, hvis du holder det i dit hjerte,⁶ hvad vil der ske? Du er nødt til at give slip på det, alle os fra nord er brødre og søstre. Det er Kony [oprørslederen], der tvang dem (interview 12.05.2012).

Ved at fjerne intentionen bag den vold, de tilbagevendte har været en del af, kan de ses som moralske mennesker på lige fod med resten af lokalsamfundet. Tabuet mod vold består, men med tilblivelsen af „tidligere bortførte børn“ som anerkendt kategori rykkes grænsen for, hvordan tabuet kan overskrides, uden at det medfører sanktioner. At have udøvet vold står i denne kontekst ikke i modsætning til at være et moralsk menneske.

Som vist afspejler fortællingen om de tilbagevendte som ofre for oprørshærens tvang ikke altid det billede af krigen, som de tilbagevendte selv har haft. For nogle vil italesættelsen af ufrivilligheden bag deres tid hos oprørerne stemme overens med deres egen oplevelse. Men en sådan forståelse ekskluderer dem, der mener, at oprørshæren faktisk har politisk relevans, og som står inde for deres tid i oprørshæren. Denne holdning er ekskluderet i organisationernes og lokalsamfundenes fortælling om de tilbagevendte og kan betegnes som et nyt tabu.

Desuden skaber organisationernes kategorisering af de tilbagevendte som ofre, der skal tilgives uden yderligere konsekvenser, ikke rum til at forholde sig til nogle af de problematikker, som faktisk virker hæmmende for reintegration i lokalsamfundet. Uanset om en tilbagevendt oprører handlede under tvang eller ej, kan de fortidige voldelige handlinger stadig påvirke individet i form af cen og gøre dennes opførsel utilregnelig og farlig. Selvom handlingerne ses som udsprunget af den fortidige kontekst, påvirker de stadig individet bag og dermed lokalsamfundets evaluering af, hvorvidt man kan have tillid til en person og interagere frit i hverdagen.

Konklusion

Jeg har gennem denne artikel skitseret den tvetydighed, hvormed de tilbagevendte ofte bliver opfattet i det nordlige Uganda. De er både ofre for oprørshærens vold, som mange i lokalsamfundet mener bør tilgives, samtidig med at de er voldsmænd, forurenede af cen fra den død, de har oplevet og i nogle tilfælde selv forårsaget, og således overskrider de gængse kategorier af ofre og gerningsmænd.

At krig overskrider gældende tabuer mod vold, er accepteret. Krigen i det nordlige Uganda har dog overskredet normer, der gør sig gældende, selv i krig. Tidligere redskaber til at håndtere overskridelser med kan ikke rumme de tilbagevendtes tvetydighed. Nye redskaber er udviklet af hjælpeorganisationer, der har været med til at etablere „tidligere bortførte børn“ som en ny kategori. Ufrivilligheden og uskyldigheden fremhæves i hjælpeorganisationernes italesættelse af de tilbagevendte, hvilket er med til at kategorisere de tilbagevendte som ofre frem for at rumme deres tvetydighed. Muligheden for, at de tilbagevendte bevidst engagerede sig i oprørshæren og valgte at udøve vold, underspilles både af

organisationerne og i lokalsamfundet. Det er en måde, hvorpå de tilbagevendtes tvetydighed mindskes, så de igen kan blive moralske på lige fod med det resterende fællesskab, til trods for at de har overskredet grundlæggende grænser, der under andre omstændigheder ville medføre sanktioner. Det grundlæggende tabu mod at udøve vold består, men grænserne for, hvilken form for vold man kan udføre, samtidig med at man ses som en moralsk medspiller, har rykket sig med etableringen af „de tilbagevendte“ som en ny kategori.

Selvom det store fokus på de tilbagevendtes uskyldighed har øget lokalsamfundets forståelse for de *omstændigheder*, de tilbagevendte udøvede vold under, reparerer det ikke oplevelsen af usikkerhed og mistillid. I hverdagen ses de tilbagevendtes rolle stadig som tvetydig, og deres fortidige voldelige handlinger har indflydelse på, i hvilken grad folk i lokalsamfundet oplever at kunne stole på dem. Cen kan både gøre den tilbagevendtes opførsel utilregnelig, samtidig med at andre risikerer at blive smittet. En vigtig pointe er desuden, at mistilliden og usikkerheden ikke kun er at finde i lokalsamfundets syn på de tilbagevendte. Mange tilbagevendte har samme usikkerhed i forhold til oprigtigheden af deres familiers tilgivelse, og frykten for hævn er underliggende.

Noter

1. Onde, hævngherrige ånder kaldes cen på lokalsproget acholi lwo og stammer fra mennesker, der har lidt en voldelig død. De virker i den lokale kosmologi forurenende på de mennesker, der er skyld i død eller opholder sig steder, hvor mange voldelige dødsfald har fundet sted.
2. Feltarbejdet blev udført som led i kandidatuddannelsen i antropologi og fandt sted fra januar til maj 2012. Det blev finansieret med støtte fra Arts Fakultetsstipendie (Aarhus Universitet), Oticon Fonden, Knud Højgaards Fond samt ENRECA GU (Enhancement of Research Capacity at Gulu University), et Danida-finansieret forskningsprojekt.
3. Alle personer omtales under pseudonymer.
4. Jeg bruger termen „de tilbagevendte“ som en neutral term for de mennesker, der er vendt tilbage til deres tidligere hjemstavn efter at have opholdt sig i oprørshæren i en periode, ufrivilligt eller tvunget.
5. GUSCO har siden 1994 fokuseret på at forbedre vilkårene for børn berørt af krigen og har fungeret som modtagecenter for tilbagevendte oprørere og støttet deres velbefindende mentalt og socialt. Nu er sikker reintegration af de tilbagevendte til deres tidligere hjemstavn organisationens hovedfokus (GUSCO 2010:7). World Vision er en verdensomspændende, kristen, humanitær organisation, der siden 1990 har været aktiv i det nordlige Uganda. Organisationens fokus er reintegration af tilbagevendte oprørere (World Vision 2011:1-2).
6. „At holde nogen i ens hjerte“ betyder på lokalt sprog, at man bærer nag og har hævnthirst mod personen, man har i hjertet.

Søgeord: Kategorisering, overskridelser, tilbagevendte oprørere, reintegration, postkonflikt, det nordlige Uganda

Litteratur

- Allen, Tim
2006 Trial Justice: The International Criminal Court and the Lord's Resistance Army. London: Zed Books.
- Anyeko, Ketty, Erin Baines, Emon Komakech, Boniface Ojok, Lino Owor Ogora & Letha Victor
2011 "The Cooling of the Hearts": Community Truth-telling in Northern Uganda. Human Rights Review 13(1):107-24.
- Atkinson, Ronald R.
2010 The Roots of Ethnicity: The Origins of the Acholi of Uganda before 1800. Kampala: Fountain Publishers.
- Baines, Erin
2010 Spirits and Social Reconstruction after Mass Violence: Rethinking Transitional Justice. African Affairs 109(436):409-30.
- Bataille, George
1986 [1962] Erotism. Death and Sensuality. San Francisco: City Lights.
- Brubacher, Matthew R.
2010 The ICC Investigation of the Lord's Resistance Army: An Insider's View. In: T. Allan & K. Vlassenroot (eds): The Lord's Resistance Army: Myth and Reality. Pp. 262-78. London: Zed Books.
- Das, Veena
2007 Life and Worlds. Violence and the Descent into the Ordinary. London: University of California Press.
- Dolan, Chris
2009 Social Torture. The Case of Northern Uganda, 1986-2006. Oxford: Berghahn Books.
- Douglas, Mary
2004 [1966] Purity and Danger. New York: Routledge.
- Finnegan, Amy
2010 Forging Forgiveness: Collective Efforts Amidst War in Northern Uganda. Sociological Enquiry 80(3):424-47.
- Finnström, Sverker
2006 Wars of the Past and Wars of the Present: The Lord's Resistance Movement/Army in Uganda. Africa 76(2):200-20.
2008 Living with bad Surroundings. War History, and Everyday Moments in Northern Uganda. Durham & London: Duke University Press.
2010 Reconciliation Grown Bitter? In: R. Shaw, L. Waldorf & P. Hazan (eds): Localizing Transitional Justice. Interventions and Priorities after Mass Violence. Pp. 135-56. Stanford: Stanford University Press.
2012 Kony 2012, Military Humanitarianism, and the Magic of Occult Economies. Africa Spectrum 47(2-3):127-35.
- Groes-Green, Christian
2010 Orgies of the Moment: Bataille's Anthropology of Transgression and the Defiance of Danger in Post-socialist Mozambique. Anthropological Theory 10(4):385-407.

- Gulu Support the Children Organisation (GUSCO)
 2010 Reintegration of Returnees, Ex-combatants and other War-Affected in the Communities of Gulu and Amuru Districts, Northern Uganda. Hentet 07.11.2012 fra <http://www.gusco.org/index.php>.
- Hacking, Ian
 1999 The Social Construction of What? Cambridge: Harvard University Press.
- Hartjen, Clayton A. & S. Priyadarsini
 2012 Child Soldiers. In: C.A. Hartjen & S. Priyadarsini: The Global Victimization of Child Soldiers. Pp. 97-135. Boston: Springer US.
- Hegarty, Paul
 2000 George Bataille. Core Cultural Theorist. London: Sage Publications.
- Lanken, Cecilie Juul
 2006 Kampen om barndommen. Jordens Folk 41(3):4-11.
- Meinert, Lotte & Susan Reynolds Whyte
 2013 Creating the New Times: Reburials after War in Northern Uganda. In: D. Pedersen & R. Willerslev (eds): Taming Time, Taming Death. Pp. 175-193. Surrey: Ashgate.
- Richardson, Michael
 1998 George Bataille – Essential Writings. London: Sage Publications.
- Shaw, Rosalind & Lars Waldorf
 2010 Introduction: Localizing Transitional Justice. In: R. Shaw, L. Waldorf & P. Hazan (eds): Localizing Transitional Justice. Interventions and Priorities after Mass Violence. Pp. 3-26. Stanford: Stanford University Press.
- Svendsen, Lars
 2008 A Philosophy of Fear, London: Reaktion Books.
- Theidon, Kimberly
 2006 Justice in Transition. The Micro-politics of Reconciliation in Post-war Peru. Journal of Conflict Resolution 50(3):433-57.
- United Nations Human Rights Office of the High Commissioner (OHCHR) & Uganda Human Rights Commission (UHRC)
 2011 The Dust Has Not Yet Settled. Victims' Views on The Right to Remedy and Reparation. A Report from the Greater North of Uganda. Kampala.
- Vigh, Henrik
 2006 Navigating the Terrains of War. Youth and Soldiering in Guinea-Bissau. New York & Oxford: Berghahn Books.
- Ward, Kevin
 2001 The Armies of the Lord: Christianity, Rebels and the State in Northern Uganda, 1986-1999. Journal of Religion in Africa 31(2):187-221.
- World Vision
 2011 Donor Report: Gulu Children of War program. Bringing Health and Healing to Vulnerable Youths in Uganda. Hentet 27.12.2012 fra <http://www.worldvision.org/content.nsf/about/children-of-war-uganda>.



HÆNGENDE MELLEM HIMMEL OG JORD

Om overskridelse, offentlig hemmelighed og uafsluttede mellemværender i forhold til danske spøgelse

LARS RØMER

I skoven *Höjes ris* i *Lunde* sogn (Svendborg amt) er en banke, som endnu kaldes Jæbbes banke. Bankens forrige ejer hed Jeppe. Men der er en anden Jeppe, som engang har hængt sig i et af træerne på banken. Denne Jeppe, der sådan tog sig selv af dage, fandt ingen ro i graven, men gik igjen næsten hver nat. Ældre folk véd at fortælle om mange, som har set ham, og i blandt disse var også en modig fyr, som en nat, da han gik forbi banken og så Jeppe gå der, gav sig i snak med ham og sagde: 'Hva æ do te davle nåv, Jæbbe?' – 'Ja, je æ ette i himli å hejler ette på joren, mæn i melje bægge,' svarede Jeppe. Fortalt af H. Hansen (Kristensen 1980 [1897]:78).

Historien om Jeppe er gengivet i den danske folkemindesamler Evald Tang Kristensens femte bind af *Danske sagn*, som indeholder 2168 historier om „spøgeri“ og „gjenfærd“ indsamlet i slutningen af 1800-tallet (Kristensen 1980 [1897]). Men spøgelse er ikke kun noget, der hører fortiden til, også blandt flere nulevende danskere presser det overnaturlige sig ind i hverdagen. I danske dagblade kan man således læse meningsmålinger, som viser, at over halvdelen af befolkningen tror, at der er „mere mellem himmel og jord“, og at hver femte tror på spøgelse (Funch 2011; Politiken 2011). Oplevelser af spøgelse både forbløffer og forskyder, forløser, forvirrer og overskrider såvel som fremmaner grænser. Det er oplevelser, man gerne vil, men er påpasselig med at dele med andre. Men hvad er der egentlig på spil i denne type af oplevelser, og hvorfor er det problematisk at delagtiggøre andre i dem?

I tidligere analyser af disse fænomener i en dansk kontekst er de hovedsageligt blevet set som: 1) udtryk for mangel på rationel viden og manglende evne til at tænke kritisk eller 2) et levn af en tidligere fælles forståelse, som er gået tabt. Begge dele gør forståelsen mangelfuld og gør det usikkert at dele sine oplevelser med andre. Selvom det umiddelbart virker som en selvmodsigelse, vil jeg i forhold til disse perspektiver forsøge at vise, hvordan skepsis og usikkerhed også kan ses

som en central del af en forståelse af spøgelse i en dansk kontekst. Spøgelse kan således anskues som en offentlig hemmelighed (jf. Taussig 1993:85-86, 2006a), der udtrykker en fælles, implicit forståelse af spøgelse som en overskridende figur og et uafsluttet mellemværende. Pointen er at spøgelse, ligesom Jeppe, hænger mellem himmel og jord.

Afsættet for denne artikel er materiale fra et igangværende forskningsprojekt på Dansk Folkemindesamling om overnaturlige oplevelser i Danmark, som i modsætning til andre danske studier består af både nutidigt og arkivarisk materiale (jf. Raahauge 2009; Steffen 2010; Rothstein 2001). Dansk Folkemindesamling har til formål at bevare immateriel kultur i Danmark, og udgangspunktet for projektet har været en opdatering af den store mængde personlige beretninger om forskellige former for overnaturlige oplevelser, der findes i samlingens arkiver. Det nutidige materiale indeholder således oplevelser fra cirka 500 personer, hvoraf nogle optræder under andre navne. De er indsamlet ved hjælp af to onlinefora, modtaget på e-mail, i breve, gennem interviews og kortere deltagerobservation på Christiansø.¹ Til sammenligning er beretningerne i arkivet primært indsamlet i den sidste del af 1800-tallet og første del af 1900-tallet ved hjælp af et stort netværk af indsamlere. Jeg gør især brug af Evald Tang Kristensens materiale, der på trods af at udgøre en tidlig form for etnografi og feltarbejde i Danmark er relativt ukendt. Ligesom for andre folklorister var det for Tang Kristensen nødvendigt at indsamle denne type folkeminder, da de udtrykte en overtroisk forståelse, der ellers ville forsvinde (jf. Feilberg 1914; Koudal 2004). Spøgelse som fortalt og erfaret fænomen er dog ikke forsvundet, og netop afsættet i det historiske materiale gør det muligt at se en kontinuitet i forståelsen af spøgelse i det nutidige materiale.

Overskridelse bliver i denne sammenhæng et vigtigt begreb, og jeg tager udgangspunkt i antropologen Michael Taussigs analyse af forholdet mellem det hellige, tabu og overskridelse. I Taussigs forståelse skaber overskridelse ved sin fremkomst de barrierer, der overskrides, og som ellers har været ubemærkede, og åbner dermed også for en kraft som både er kreativ og farefuld i sin udfordring af status quo (Taussig 2006a). I modsætning til Taussig og andre antropologer, som fokuserer på overnaturlige overskridelser i forhold til konkrete ritualer og eller rituelle eksperter (Bagus 2006; Köpping 1985; Taussig 2006a), vil jeg i denne artikel beskrive, hvordan spøgelse ofte uanmeldt træder ind i „almindelige“ menneskers hverdag i Danmark.

Frem for at beskrive spøgelses kulturhistorie (Espeland 2002; Finucane 1996) vil artiklen – med afsæt i spøgelses etymologiske betydninger som henholdsvis støj, væsen og bedrag – gennemgå, hvordan spøgelse kommer ind i den enkeltes hverdag, opleves, forklares og potentielt forsvinder. Gennem en fortsat vekselvirkning mellem nutidige og historiske, empiriske eksempler vil jeg først

beskrive, hvordan spøgelse overskrider den enkeltes forståelse af sine omgivelser og sætter skel mellem sanser og fornuft. Derefter vil jeg vise, hvordan spøgelse overskrider de normale rammer for tid og rum ved at optræde som resultatet af en uafsluttet død, som samtidig sætter en grænse i forhold til sociale relationer. Selvom det kan problematiseres, om der er tale om det samme spøgelse i fortid, nutid og ordbog, gør denne sammenstilling af varieret materiale det netop muligt at se, at skepsis og refleksion hverken er fraværende eller nødvendigvis udtrykker en mangel på forståelse. I stedet er både skepsis og refleksion centrale i forståelsen af spøgelse som en overskridende figur, der som en offentlig hemmelighed kan belyse, hvad der er på spil i oplevelser af det overnaturlige og i tilbageholdenheden med at dele dem.

I den sidste del af artiklen vil jeg yderligere understrege forståelsen af spøgelse som en overskridende figur ved at vise, hvordan personer med nutidige oplevelser ofte ser den konkrete oplevelse af et spøgelse som et udtryk for „at der er mere mellem himmel og jord“. Frem for at føre til større religiøs overbevisning eller ændring af hverdagen markerer spøgelse snarere grænserne mellem det religiøse og hverdagen. På samme måde som Jeppe hænger spøgelse mellem himmel og jord som et uafsluttet mellemværende, der overskrider grænserne mellem livet og døden. Dette mellemværende skal først og fremmest afsluttes, for at både levende og døde kan komme videre.²

Spøg, spøge og erfaringen af spøgelse

Når overnaturlige fænomener i Danmark gennem de seneste 300 år er blevet behandlet af præster, videnskabsmænd og folkløister, har det ofte været med udgangspunkt i en beklagelse over, at der endnu er nogle, der tror på den slags (Feilberg 1914; Oldenburg 1818; Pontoppidan 1923 [1736]). Hvad enten det er i modstrid med kristendommen eller videnskaben, udtrykker det overnaturlige i dette perspektiv en form for overtro. Det overnaturlige er egentlig blot en misforståelse af naturlige fænomener, som skyldes manglende oplysning og evne til at reflektere kritisk over egne oplevelser. Foreningen Skeptika er et nutidigt eksempel på dette perspektiv. Skeptikas medlemmer, som tæller en række forskere, der har beskæftiget sig med alternative behandlingsformer og mystik, ønsker gennem offentlige medier at „påpege de ofte uendeligt spinkle grundlag bag mange accepterede påstande“, hvor man bør være „oplyst, velfunderet og kritisk“ (Skeptika 2012).

At accepten af eksempelvis en spøgelsesoplevelse står i modsætning til skepsis, og at (over)tro og tvivl dermed udelukker hinanden, underkender dog en grundlæggende dobbelthed, som er på spil. Vendes blikket mod de etymologiske

betydninger af ordet spøgelse, viser et opslag i *Ordbog over det Danske Sprog* (ODS) således, at spøgelset er tæt knyttet til spøg som subjekt og spøge som verbum. I optegnelser fra 1600- og 1700-tallet beskrives „spøge“ således: „støjende, voldsom, urolig adfærd, leg [hos levende] ... ell. om spøgeri af overnaturlige væsener“ (ODS 2012b). Ordet spøge har altså gennem mindst 300 år refereret til en form for støjende adfærd eller noget overnaturligt. Kigger man eksempelvis i Evald Tang Kristensens femte bind af *Danske Sagn* om „Spøgeri og Gjenfærd“ (1980 [1897]), genfindes denne dobbelthed. Spøgelser melder blandt andet deres ankomst som bank på døren, lyden af trin på loftet, følelsen af at blive aet på kinden og som en mørk eller lys skikkelse, der nok har form som et levende væsen, men er anderledes luftig og gennemsigtig. Variationer over disse ankomster ses også i de nutidige historier. Som auditiv støj hvor kaffekopper, knive eller billeder flytter sig rundt eller falder ned, eller klaveret, tv’et, radioen spiller af sig selv. Der er også anden sanselig støj, hvor der uforklarligt dufter af parfume, cigaretter eller kål, eller når man mærker en hånd på skulderen eller et kvælertag. I hvert af disse eksempler kan det ud fra en skeptisk vinkel påpeges, at den enkelte oplevelse kan have en naturlig forklaring, som den enkelte blot er uvidende om. I modsætning til forestillingen om, at det overnaturlige umiddelbart tages for gode varer, uden at der sættes spørgsmålstejn ved oplevelsen, er der dog i det historiske materiale og folkløren talrige eksempler på, at sagerne undersøges. Tang Kristensen gengiver således en historie fra Gudum Sogn, hvor en hvid skikkelse i nærheden af en kirkegård får hårene til at rejse sig på hovedet af en ældre mand. Ængstelsen forsvinder dog, da manden ved nærmere undersøgelse opdager, at skikkelsen blot „var en hvid stud, der var tøjret i vejgrøften“ (Kristensen 1980 [1897]:89). Den samme undersøgelse kan også ses i det nutidige materiale. Som Dorte fortæller:

Min bror døde ved en sejlulykke i 1968, 30 år gammel. Da hans hustru og to børn flytter til hendes hjemegn, flytter jeg ind i deres lejlighed, som er på 1. sal i mine forældres hus. En dag er jeg alene i huset og har vasket hår og står på badeværelset, da det banker tre gange (et langsomt og to hurtige bank) på døren ud til gangen, døren er lukket helt i, og jeg råber kom ind, der sker ingenting, og jeg går ud og åbner, men der er ingen, men en kold vind blæser imod mig. Jeg synes, det var lidt mærkeligt, men tænker ikke nærmere over det. Nogen tid efter sker det igen, nøjagtig det samme, jeg er igen alene i huset, har vådt hår, og det banker på døren, og en kold vind slår mig i møde, da jeg, denne gang lidt tøvende åbner døren. Tredje gang, det hele gentager sig, bliver jeg helt hysterisk farer ud ad døren, med vådt hår og curlere i den ene halvdel af håret, op på min cykel og hjem til min veninde. Min venindes mor beroliger mig og siger, der har været gennemtræk, men der var ingen vinduer eller døre åbne nogen steder, min mor var altid meget omhyggelig med at lukke og låse døre og vinduer, så det er helt udelukket. Men det at min bror omkom i vand, og jeg hver gang havde vådt hår,

har måske en forbindelse, desuden boede jeg nu i hans lejlighed, jeg ved ikke, hvorfor jeg egentlig blev så bange, hvis det var min bror, kunne jeg vel blot have 'talt' med ham. Men det skete aldrig mere, og min mand ryster blot på hovedet, når jeg har fortalt ham om det, men jeg tror, der er mere mellem himmel og jord, idet jeg er 100 procent sikker på, hvad jeg så og mærkede, og at det aldrig har gentaget sig, så er det vel heller ikke mig, der er 'overskruet'??

Dorthe har undersøgt de mulige naturlige forklaringer, hun finder plausible, og antager ikke uden skepsis, at der skal findes en overnaturlig forklaring. En naturlig forklaring er dog ikke kun begrænset til naturfænomener som vind eller dyr. Andre beretter således, at oplevelsen kan skyldes et andet menneskes drilleri.

Vendes blikket igen mod ODS, kan spøg i optegnelser fra 1700-tallet referere til en handling uden alvor der „blot skyldes trang til tidsfordriv, lystighed; specielt om handling, der udføres, ytring, der fremsættes paa skrømt, for at drive løjer med eller narre, drille nogen“ (ODS 2012a). Netop visheden om, at spøgelse blot kunne skyldes et andet menneskes spøg, fik jeg klart eksemplificeret under en kortere felttur til Christiansø. Jeg tog til Christiansø, da jeg så øens afgrænsede geografiske kontekst som en oplagt mulighed for at undersøge, hvordan oplevelsen og forståelsen af spøgelser påvirker og påvirkes af eksisterende sociale relationer. To 12-årige drenge havde allerede i forbindelse med dette projekts nutidige indsamling indsendt en række historier fra nogle af øens i alt cirka 100 beboere samt uforklarlige lydklip, som de selv havde optaget og mente kunne være spøgelser. Mens jeg var på øen, hørte jeg flere personer fortælle, hvordan de selv havde forsøgt at få andre til at tro, at der var spøgelser på spil. Nogle havde på vej hjem fra strikkeklubben hos øens læge gemt sig bag en hæk, tudet uhyggeligt og dermed forskrækket en af de andre fra strikkeklubben. Efterfølgende kunne de fnise, når den forskrækkede fortalte, at hun havde hørt noget mærkeligt på vej hjem og måske mødt et spøgelse. En anden havde, da hun var yngre, adskillige gange trampet på et hustag for at få husets beboere til at tro, at der var spøgelser. Visheden om, at andres oplevelser dermed blot kunne være resultat af en spøg, ændrede dog ikke ved, at de selv havde oplevelser, hvor de mente, der måtte være noget andet på spil. Det samme gjaldt også, da jeg sammen med de to drenge gennemhørte deres optagelser fra et lille tårn på øen. De var meget opmærksomme på, om lydene blot var den enes far, der drillede, den andens kedeldragt, eller om det var vinden, der fik bygningen til at knage.

Overskridelsen og en fælles forståelse

I ovenstående beskrivelser af søgen efter naturlige forklaringer på en konkret oplevelse, begynder der at tegne sig en karakteristik af spøgelse. Michael Taussig

har i en analyse af sammenhængen mellem det hellige, tabuer og overskridelser foreslået, at „barrieren, som en overskridelse krydser, eksisterer ikke som sådan i sig selv, men vækkes til live, idet den bliver overskredet“ (Taussig 2006a:158; min oversættelse). Taussig beskriver videre, at dette potentielt åbner for et helligt og rituelt rum, hvor tabu og overskridelse i en indgående forbindelse rækker ud mod en verden, som er grundlæggende anderledes end den eksisterende (op.cit.158-60). I vesten er der, ifølge Taussig, en gennemgående tendens til at analysere ritualer som forsøg på at genoprette en given social og symbolsk orden. Samtidig mener han dog, at overskridelsen også peger på en mere grundlæggende usikkerhed, der både konstituerer og truer rammerne for den enkeltes tilværelse (Taussig 1993:126).

Overfører vi denne forståelse af overskridelse på Dorthes oplevelse, er spøgelse en overskridende erfaring, der uventet spiller sanserne ud mod fornuften. Dorthes kommer i tvivl om den normale sammenhæng mellem sanser og fornuft og disses respektive troværdighed i forhold til hendes oplevelse. Når det, som i hendes tilfælde, banker på døren, bør der være nogen eller noget, der banker. Men hvis der ikke står en person, når døren åbnes, eller hvis det ikke kan være vinden, som forårsager bankelydene, rejser spørgsmålet om, hvad der så er på færde. I Dorthes tilfælde, som i mange andres beretninger, medfører den overskridende erfaring også en form for fremmedgørelse fra sig selv. Når man „er 100 procent sikker på“, at man mærkede, så, hørte eller duftede noget, kan den manglende naturlige forklaring måske skyldes, at man selv er „overskruet“. Der skabes dermed en grænse mellem ens normale selv og personen i den overskridende oplevelse. For Dorthes åbner den konkrete overskridende erfaring op for en anden tidslig og rumlig orden. Der skabes en forbindelse mellem banket på døren, det våde hår og hendes afdøde bror, som ophæver Dorthes splittelse mellem fornuft og sanser og hendes fremmedgørelse fra sig selv.

Dorthes og andres oplevelser af forskellige former for støj kan i vid udstrækning ses som eksempler på de forskellige former for forskydninger og uforklarlige oplevelser, som Kirsten Marie Raahauge (2009) har beskrevet i forbindelse med hjemsøgelse i danske hjem. Med referencer til både Shakespeare, Freud og Derrida argumenterer Raahauge således for, at spøgelse kan ses som en hul og destabiliserende figur, der både er til stede og samtidig uden for tid og rum. I forhold til hjemsøgelse er spøgelse et udefrakommende og fremmed væsen, der fremhæver sprækker og brud i den ellers stabile hjemlige hygge. Spøgelse skaber ifølge Raahauge et hjem i undtagelsestilstand. I modsætning til, hvordan det i Island er en del af en fællesskabsorienteret tradition at udveksle spøgelsesoplevelser, foreslår Raahauge, at den begrænsede udveksling af personlige oplevelser i Danmark kan ses som et udtryk for en „mangel på fælles

forståelsesramme, inden for hvilken hjemsøgelser og deslige kan artikuleres, [som] forstærker fornemmelsen af kontroltab og af at bevæge sig hinsides al fornuft. Den hjemsøgte er nødsaget til at lade en kattelerm stå åben for tvivl, skønt han/hun hellere så tvivlens mulighed udskiftet med sikker viden“ (Raahauge 2009: 194). Selvom jeg nedenfor vil argumentere for, at materialet, jeg anvender i denne artikel, problematiserer Raahauges antagelse om, at tvivlen og den begrænsede udveksling af oplevelser udtrykker en mangel på en fælles forståelsesramme i Danmark, er jeg dog enig med hende i, at spøgelse kan opleves som en udefrakommende udfordring af hjemmet, som medfører tvivl og fornemmelsen af kontroltab. På linje med Raahauges materiale er der i de nutidige berettede oplevelser således eksempler på, hvordan spøgelse forstås som en tidligere ejer af huset, man bor i, eller ses som én, der har lidt en tragisk død eller begået selvmord på den trappe, hvor det spøger. Forklaringen kan også gå længere tilbage i tiden og have forbindelse med gamle kirkegårde eller offerpladser, hvor de begravede endnu ikke har fået ro.

Som Dorthes eksempel viser, er spøgelse dog ikke nødvendigvis et fremmed væsen. På samme måde som i Dorthes tilfælde er der i det nutidige materiale en lang række eksempler på, at den overskridende oplevelse forklares som en nær slægtning, der går igen. Ifølge de indsamlede oplevelser kan banken på døren således også være ens mor, farfar eller kæreste, der i det øjeblik, de dør et andet sted, markerer deres afsked med et sidste fysisk farvel eller vender tilbage for at give omsorg, opfylde glemte løfter eller advare mod kommende ulykker.

Ser man i indholdsfortegnelsen til Tang Kristensens „Spøgeri og Gjenfærd“, genfindes mange nutidige temaer i form af voldsom død, glemte løfter, omsorg for efterladte og både navngivne og unævnte spøgelse.

Når spøgelse på denne måde i folkloren og nutiden bringes i spil som forklaring på en uforklarlig oplevelse, sker det som et udtryk for et ufuldendt liv, hvor den kropslige død ikke er den endelige afslutning på den afdødes jordiske og fysiske nærvær. Ved at bevæge sig mellem livet og døden overskrider spøgelse således ikke kun normale regler for tid og rum, men også grænserne mellem materialitet og sanselig tilstedeværelse.

Visheden om, at oplevelsen kan være en spøg, et sansebedrag eller have en naturlig forklaring, modvirker dog ikke den overskridende og muligt overnaturlige karakter af ens egen oplevelse, hvis disse andre forklaringer ikke virker plausible. I forhold til dette kan der selvfølgelig stadig være tale om en mangelfuld viden eller kritisk undersøgelse. Vender man blikket tilbage til det første opslag i ODS, er det, både i folkloren og i nutiden, netop spøgelse som „støjende, voldsom, urolig adfærd“ i form af sanselig erfaring, der overskrider forståelsesrammerne i en hverdagssituation, som bringer spøgelse i spil som „overnaturlige væsner“.

Indholdsliste.

A. Forskjelligt spøgeri og gjenfærds nedmaning.

	Side.
1. Al slags skidteri	3
2. Flere slags husdyr, heste, køer o. s. v.	9
3. Hunde	13
4. Katte m. m.	19
5. Får	23
6. Gjæs og høns	24
7. Lange spøgelser, man har set	28
8. Hvide skikkelser	31
9. Sorte skikkelser	33
10. I følge med sære mænd og kvinder	37
11. Hovedløse	43
12. Ridende hovedløse, Hovedløse heste	47
13. Ridende gjenfærd	52
14. Huller i vægge og vinduer	56
15. Gjenfærd kjørende op for døren	57
16. Kjørende gjenfærd på veje og marker	62
17. Sære vogne	67
18. Vildfarende	69
19. Hængtes gjenfærd. Mandfolk	72
20. Hængtes gjenfærd. Kvinder	82
21. Druknedes gjenfærd	90
22. Skibbrudnes gjenfærd	96
23. Begåede mord på forskellige	102
24. Dræbte tjenestefolk	109
25. Ihjelslagne kræmmere	111
26. Andre forbrydelser	117
27. Opgravede benrade og lig	120
28. Dødningshoveder m. m.	122
29. Herredsfogder, forvaltere m. m.	129
30. Gamle tingsteder og henrettelsespladser	139
31. Gammel færdsel	142
32. Skriveri i kamre	148
33. Unævnte herremænd spøger og nedmanes	152

34. Unævnte fruer spøger	159
35. Navngivne præster spøger	162
36. Unævnte præster spøger	166
37. Nedmanede præster	176
38. Nedmanede spøgelser	181
39. Kapløb	190
40. Vidner til stede	192
41. Kjørsel med tre hjul	194
42. Gjenfærdet får magten	200
43. Degnene til hjælp	207
44. Stegne går igjen	212
45. Steder, hvor der er nedmanet	214
46. »Ryk, så skal jeg trykke«	217
47. Præster på kirkegårde. Spøgeri i kirker	219
48. Ligs jordfæstelse	222
49. Spørgsmål til døde	226
50. I kirker	230
51. De røde øjne	233
52. Sidde i kredsen	236
53. Spøgeri på og ved kirkegårde	241
54. Spøgeri på gamle kirkepladser	246
55. Opgravede lig. Tilgivelse	248
56. Spot med døde	257
57. Råd for gjengangere	260
58. Glemte løfter. Sager, der skal rettes	266
59. Glemte penge fra gammel tid	275
60. Glemte penge. Ejeren spøger	284
61. Børn spøger efter penge	289

B. Kvindelige gjenfærd.

1. Kjællinger	292
2. Gjerrige kvinder m. m.	297
3. Kvindesikkelser	303
4. Gamle damer spøger	311
5. Moderen kommer hjem til børnene	315
6. Kone kommer hjem til mand, søster til broder, moder til søn o. s. v.	321
7. Uforløste kvinder	327
8. Børn født i dølgsmål og dræbt. Jomfruer gående i kamre eller gårde	334
9. Nedgravede børn	341
10. Det dræbte barn. Moderen med kniven og vaskende den eller tøjet m. m.	353
11. Brændte og druknede børn	359
12. Barnegråd	366
13. Spøgende jomfruer	370
14. Hvide jomfruer	375

Første del af indholdsfortegnelsen til femte bind i Evald Tang Kristensens udgivelse af „Danske Sagn, som de har lydt i folkemunde, udelukkende efter utrykte kilder. Samlede og til dels optegnede af Evald Tang Kristensen“ først udgivet i 1897. Som det fremgår, er der i dette bind 5, som har undertitlen „Spøgeri og Gjenfærd“, eksempler på, at både hængte, druknede og dræbte går igen. Der kan dog også være tale om både navngivne eller unævnte personer, såsom herremænd, fruer og præster, eller temaer såsom tilgivelse, uafklarede spørgsmål, glemte løfter eller omsorg mellem moder og børn.

I forhold til Raahauges antagelse om, at der i Danmark mangler en „fælles forståelsesramme, inden for hvilken hjemsøgelses og deslige kan artikuleres“, tegner der sig i stedet et billedet af, at der i Danmark måske eksisterer en gennemgående historisk forståelse af spøgelseset som en overskridende figur. I denne forståelse er den historiske kritik af spøgelsesets virkelighed og forskellige forklaringsmåder en central frem for fraværende del af den enkeltes forsøg på at forstå sin egen oplevelse.

For at belyse, hvordan eksistensen af denne fælles forståelse af spøgelseset kan forklare, hvorfor disse oplevelser kan være svære at dele, er det nødvendigt at stille yderligere skarpt på, at forståelsen af spøgelseset i en dansk kontekst også sætter en grænse mellem en selv og andre. I næste afsnit vil jeg derfor beskrive,

hvordan spøgelse kan ses som en offentlig hemmelighed. Selvom spøgelse ved at overskride tid og rum kan normalisere modsætningen mellem sanser og fornuft og kan genoprette den enkeltes fortrolighed med sig selv i forhold til den konkrete oplevelse, peger det dog også, som en overskridelse i Taussigs forståelse, på en mere grundlæggende usikkerhed. Spøgelse kan både være fællesskabsopbyggende og nedbrydende, det både konstituerer og truer den enkeltes tilværelse og sociale relationer.

Social overskridelse, uforudsigelighed og den offentlige hemmelighed

Det er et gennemgående træk i de indsamlede historier, at accepten af spøgelses virkelighed er afhængig af, om det kan bekræftes af andre end en selv. Ligeledes er der stor bekymring for, hvad det vil betyde for ens egen sociale identitet og hverdag, hvis man deler sin historie. I et anonymt indlæg skriver en yngre person om to meget skræmmende oplevelser af mandlige skikkelser, som forældrene afviste:

Jeg har i mange år følt mig meget alene med mine oplevelser og prøvet at finde en naturlig forklaring, men jeg synes ikke rigtig, jeg bare kan bortforklare det med søvnparalyser eller lignende. Heldigvis mødte jeg tilfældigvis en fyr på min nuværende uddannelse, der også har kontakt, og som har et familiemedlem, som er 'medie'. Det var ubeskriveligt rart at få talt ud om det og få anerkendt de oplevelser, som har været meget virkelige for mig, men som aldrig er blevet anerkendt af andre.

At dele sin historie giver her mulighed for, at spøgelse får større gyldighed, da det kan blive bekræftet og anerkendt af en anden, hvis pågældende uafhængigt af en selv har haft en tilsvarende oplevelse. Netop spørgsmålet om uafhængighed er væsentligt i denne sammenhæng og peger på en integration af det skeptiske perspektiv. Mange beskriver således, at spøgelse for at være virkeligt og ikke blot indbildning eller sansebedrag også skal have en social realitet, som eksisterer separat fra den, der erfarer. I ovenstående tilfælde kom dette til udtryk ved to personer, der havde haft lignende oplevelser i forskellige kontekster, men der kan også være tale om oplevelser af den samme hændelse. Nogle beretter således, hvordan de efter at have været alene med deres oplevelse finder ud af, at deres ægtefælle eller lille barn også har set en skikkelse på det sted, hvor de selv har set noget mærkeligt. Man kan også lægge mærke til, at hunde, katte eller andre dyr ligesom en selv reagerer på en tilstedeværelse et sted, hvor der ikke umiddelbart er noget at se. Fælles for de to forskellige sammenhænge er dog, at tvivlen på karakteren af ens egen oplevelse kan mindskes, hvis man ikke har været alene om den, enten i det konkrete tilfælde eller som type af erfaring.

I forhold til delingen af historier har Michael Jackson i sin analyse af forholdet mellem intersubjektivitet, vold og overskridelse argumenteret for, at historiefortælling befinder sig i en politisk grænseflade mellem offentlige og private rum. At fortælle en historie overskrider dermed grænserne mellem selv og anden og kan ses som en måde at deltage i en verden, som midlertidigt er ude af ens hænder, som gør det muligt at genvinde noget af styringen og kontrollen i forhold til konkrete hændelser og livsomstændigheder. Fordi historiefortællingen indtræder i et offentligt og politisk rum, åbner den også for andres kritik og gør fortælleren mere sårbar (Jackson 2002:15-16).

Som et eksempel på dette beskriver en anden anonym, hvordan hun på vej forbi sin fars lejlighed kan se, at der sidder en ved bordet sammen med ham. Da hun spørger sin far, hvem det er, „nægtede han, at der havde været nogen. Jeg blev mærkelig til mode, for det var der, og der er ingen tvivl om, at jeg så en person, og jeg ville aldrig gå hjem og sige noget til min mand om det, for han tror under ingen omstændigheder på sådan noget. Tak for, at jeg kan fortælle dette til nogen uden at blive til grin“.

Selvom der ikke kommer noget svar på, hvad der var på spil i hendes oplevelse, bliver hun en aktiv deltager i sin oplevelse, ved at hun kan fortælle historien, uden at den bliver affejet. Den sociale isolation bliver dermed brudt, om end i et anonymt forum. I forhold til Raahauges pointe om mangel på en fælles forståelse er det nærliggende at se onlineforummet som netop fremkomsten af en fælles forståelsesramme, der stilles til rådighed af forskningsprojektet, hvor historier kan deles og ved at blive bekræftet kan få tvivlen til at forsvinde. Samtidig er der dog mere på spil, end at tilbageholdenheden ved at dele blot skyldes en mangel på fælles forståelse. Begge anonyme fortællere har således holdt deres historie for sig selv, enten fordi de har oplevet, at deres oplevelse er blevet afvist, eller fordi de forventer, at den vil blive afvist. Såvel den oplevede afvisning som forventningen om at blive til grin peger på eksistensen af en kritisk forståelse i samfundet af, hvad et spøgelse (ikke) er, og hvorfor det kan være problematisk at dele.

I lighed med Jacksons forståelse af, at historiefortælling foregår i et politisk rum, hvor grænserne mellem det private og offentlige overskrides, har Michael Taussig foreslået, at spændingen mellem deling og hemmeligholdelse også er central i sammenhængen mellem overskridelse og tabu. Mere specifikt argumenterer Taussig for, at der er tale om „en offentlig hemmelighed“, som nok er generelt kendt, men som ikke kan artikuleres generelt. En offentlig hemmelighed er en strategisk uvidenhed, der handler om „at vide, hvad man ikke skal vide, selvom man faktisk ‘ved’ en hel del“ (Taussig 2006a:158-62, 2006b:151; min oversættelse). Strategisk uvidenhed er derfor en form for viden om de mulige sanktioner og straf, det kan medføre, hvis man vedkender sig at have overskredet

et tabu. Som eksempel på dette citerer Taussig E.E. Evans-Pritchards klassiske studie af magisk praksis blandt azande, hvor han noterer, at „skepsis faktisk er inkluderet i mønstret om troen på heksedoktorer. Tro og skepsis er begge traditionelle“ (Taussig 2006b:166; min oversættelse).

I forhold til oplevelser af spøgelse i Danmark kommer denne sammenfletning af tro og skepsis som dele af en offentlig hemmelighed ikke blot til udtryk i forståelsen af og måden, hvorpå man undersøger spøgelse som en overskridende figur. Som mange af de nutidige oplevere skriver, skyldes deres ønske om at dele deres historie under anonymitet en bekymring for, hvad det vil få af konsekvenser for deres dagligdag, da de netop forventer, at andre vil forholde sig kritisk. En del af bekymringen er, om man ved at have været i kontakt med et spøgelse selv har pådraget sig nogle af dets overskridende og usikre kvaliteter. Som i Dorthes eksempel kan dette være en bekymring for, om man kan stole på sig selv og sine egne sanser eller er blevet „overskruet“. Det kan også være bekymringen for, om man bliver „usikker“ i andres øjne.

Meretes refleksioner over tre oplevelser sætter denne problematik på spidsen. Merete beskriver således i en mail, at hun kort efter sin oldemors død, hvis hun boede i, ligger alene i sin seng. Pludselig mærker hun bank i madrassen. Måske var det bare en drøm, men Merete var alligevel bange for, om det var hendes oldemor, der udtrykte sin utilfredshed med ændringerne, som Merete og hendes mand havde foretaget i huset. Derudover havde hun af flere omgange oplevet duften af sin bedstemors parfume, når hun gik ind i bedstemorens gamle soveværelse. Det gjorde hende dog ikke bange, men vakte gode minder. I forhold til dette skriver Merete:

Lever et helt almindelig liv med mand og tre børn, arbejde, venner og familie. Så jeg er som alle andre. Men disse oplevelser gør da, at jeg indimellem tænker på, at der er ting, vi endnu ikke har fundet forklaringerne på. Jeg vil gerne, at disse beretninger gemmes for eftertiden, men har dog ikke umiddelbart lyst til at skulle stå frem med det, da mange vil vende øjne og tro, man har kuk i kasketten. Det ville jeg nok også selv, hvis ikke lige det var, fordi jeg selv har oplevet det.

Merete ønsker, at hendes oplevelser gemmes for eftertiden, da der måske er en sandhed i dem, men hun ønsker ikke at stå frem, da mange vil tro, at hun har „kuk i kasketten“. I et uddybende interview udtrykker Merete sin bekymring for, hvordan det vil påvirke hendes arbejde som dagplejemor. Vil forældrene til de børn, hun passer, finde en anden dagplejemor, hvis det bliver offentligt kendt, at hun tror, der måske har været spøgelse i huset, hvor børnene passes? Som Merete kan man på trods af at være afklaret omkring en overskridende oplevelse og ikke føler, at den har nogen konkret betydning for ens hverdag, stadig ikke

ønske at stå frem på grund af frygt for, hvordan det vil påvirke ens dagligdag og relationen til andre. Samtidig er mange som Merete også klar over, at de nok også selv ville tro, at andre havde „kuk i kasketten“.

Der er dermed ikke tale om, at Merete mangler viden eller ikke har nogen forståelsesramme at placere sin oplevelse i. Spøgelset som forståelse er lige ved hånden. Hvad der er på spil, kan i stedet ses som en form for, hvad J.G. Frazer har beskrevet som sympatisk magi hos traditionelle folk. Gennem imitation eller kontakt muliggør denne magi en overførsel af egenskaber mellem to ellers uafhængige entiteter (Frazer 1994 [1922], jf. Taussig 1993). Merete overfører både spøgelses karakteristika på sig selv og antager samtidig, at andre vil dele hendes egen skepsis over spøgelses overskridelse af skellet mellem sanser og fornuft, tid og rum, liv og død. Meretes og andres bekymring for at dele deres oplevelser kan her ses som en form for strategisk uvidenhed, der udspringer af en fælles forståelse af spøgelse som en figur, der truer den enkeltes væren i verden og sociale eksistens. Hvor der i Island, som Raahauge beskriver, er en forståelse af, at delingen af personlige spøgelseshistorier er fællesskabsopbyggende, forstås denne deling i en dansk sammenhæng i lige så høj og ofte højere grad som potentielt nedbrydende for en selv og det sociale fællesskab.

På Christiansø blev dette tydeliggjort, da spøgelseshistorier på mange måder udveksles i samme omfang som i Island. Stort set alle, jeg mødte, kunne fortælle om andre beboere på øen, som havde oplevet et spøgelse. Ofte havde de også selv haft en oplevelse. Selvom flere beskrev, hvordan tvivlen på den overnaturlige karakter af deres egen oplevelse blev mindsket, når oplevelsen blev delt og bekræftet af andre, førte det ikke til en automatisk accept af andres oplevelser og spøgelses almengyldige eksistens. Skepsis blev bibeholdt i forhold til andres oplevelser. Ligesom Merete skulle man helst selv have oplevet det for at tro på det specifikke spøgelse. Dette kom også til udtryk i forhold til de to 12-årige drenge. Et par måneder inden jeg besøgte dem, havde de sammen med nogle andre undersøgt, om der var noget overnaturligt på et værelse. De trak en jumbobog frem på en hylde og sagde „hvis der er nogen, skal I give et tegn“. Til alles store forskrækkelse faldt bogen derefter ned på jorden med et ordentligt brag. De troede alle, at det var et spøgelse, og ingen af dem turde efterfølgende sove alene. På trods af den hyppige fortælling af spøgelseshistorier på øen blev de dog ikke mødt med accept af andre. De fleste mente derimod, at det bare var noget de bildte sig ind, og især de to drenge blev set som forstyrrende og ødelæggende for især de andre børns dagligdag, og man forsøgte at lægge låg på deres interesse og oplevelser.

At det kan være farefuldt og medføre social usikkerhed at dele denne type af oplevelser, synes således at være en gennemgående historisk erfaring, som

eksempelvis udtrykkes i hekseforfølgelser (Krogh 2000), eller som det fortælles om en søn, der begravde sin mor forkert i 1885: „Efter begravelsen kom hun hjem og gjorde Helvede så hed for Familien ... [og] medførte både Udgifter og Folkesak (og dette sidste er for Landboeren næsten det værste).“ 12-14 dage senere blev hun genbegravet (DFS 1906/023, top. 90).

Som man kan læse i den indledende historie om Jeppe, der går igen på grund af selvmord ved hængning, kræver det mod at konfrontere spøgelse. På samme måde kræver det mod at konfrontere andre med sin egen oplevelse, da konsekvenserne ved dette er usikre. På den ene side kan dette skyldes en mangel på fælles forståelse af spøgelse som en sikker, ufarlig og fællesskabsopbyggende figur, men det er dog ikke ensbetydende med et totalt fravær af en fælles forståelse. Som jeg har forsøgt at beskrive, er usikkerhed og den manglende deling af historier således ikke så meget udtryk for fraværet af en fælles forståelse af spøgelse, men er snarere en central del af en gennemgående historisk forståelse af spøgelse som en overskridende og truende figur. Spøgelse kan nok hjælpe med at stabilisere usikkerheden mellem sanser og fornuft, men forstås som en grundlæggende usikker figur. I næste afsnit vil jeg yderligere understøtte denne forståelse ved at se på, hvordan spøgelse hænger „mellem himmel og jord“.

Spøgelse - et mellemværende mellem himmel og jord, livet og døden

Selvom spøgelsehistorier kan ses som et forsøg på at gøre en konkret personlig overskridende oplevelse meningsfuld og gøre den til en del af en sammenhængende historie, er det nødvendigt at adskille dette fra spørgsmålet om spøgelses mere generelle betydning. Som Taussig pointerer, er en offentlig hemmelighed netop karakteriseret ved, at den er svær at udtrykke generelt.

Rane Willerslev har i forhold til en lignende problematik beskrevet, hvordan nutidige yukaghir i Sibirien tilsyneladende har en sparsom, usammenhængende og fragmenteret viden om ånde verdenen. Andre forskere har ifølge Willerslev set dette som et resultat af, at yukaghir nu primært taler russisk. Tabet af sprog har ført til et tab af en tidligere generel kosmologi. Frem for at udtrykke et tab af forståelse forslår Willerslev dog, at yukaghirs viden om ånder både i nutiden og historisk primært begrænser sig til egne erfaringer. Deres viden er derfor som udgangspunkt mangelfuld i forhold til en sammenhængende forestilling om ånde verdenen, som ifølge Willerslev primært er skabt af forskerne og ikke de lokale. For yukaghir er ånderne hele tiden lige ved hånden, men træder kun frem i specifikke situationer (Willerslev 2004). Andetsteds har Willerslev sammen med Morten Axel Pedersen fremhævet en lignende pointe i forhold til E.B. Tylors

klassiske og meget brede definition af den animistiske sjæl, som dækkende alt fra skyggebillede til de højeste forfædreånder. Frem for at være ubrugelig på grund af sin usammenhæng argumenterer Willerslev og Pedersen for, at definitionen snarere er en ret præcis beskrivelse af, hvordan sjælen erfares i henholdsvis Sibirien og Mongoliet (Pedersen & Willerslev 2012).

Vendes blikket tilbage mod Danmark, bliver Jeppe i den indledende historie spurgt om, „hvor dølen han nu er henne“, siden han hvileløst går igen efter at have hængt sig selv. Jeppe svarer, at han ikke er i himlen, ej heller på jorden, men imellem begge. Netop denne forståelse af spøgelse som et væsen, der befinder sig mellem himmel og jord, går igen i de nutidige historier. Når spørgsmålet handler om, hvilken betydning oplevelsen har haft for den enkelte eller for vedkommendes forståelse, er svaret ofte, at de nu „tror på, at der er mere mellem himmel og jord“. På den ene side kan dette fremstå som et vagt begreb, der udtrykker et tab af tidligere viden. Ved at overføre Willerslevs og Pedersens pointer kan det også ses som et udtryk for, at denne viden er afhængig af personlig erfaring. At man godt kan føle sig sikker på sin egen oplevelse og samtidig være usikker på den generelle betydning af spøgelse og andres oplevelser, skyldes dermed ikke nødvendigvis et tab af tidligere viden. Såvel nu som tidligere fortæller oplevelsen af en nær slægtnings spøgelse således sjældent noget i sig selv om, hvilket liv der skulle være efter døden, eller hvad dette betyder for ens egen fremtidige tilværelse.

I en dansk kontekst er der som beskrevet en udbredt forståelse af, at spøgelse går igen på grund af et uafsluttet liv og ufuldstændig død. Der er noget, der mangler at blive afsluttet, for at enten spøgelse eller de levende kan få fred. Netop sammenhængen mellem forestillingen om „den uafsluttede død“ og at være „mellem himmel og jord“ kan allerede findes i Det Gamle Testamente. I forhold til henrettelse ved hængning påbydes det at begrave den døde hurtigt, da det at være „hængende mellem himmel og jord“ er en forbandelse mod Gud (DDB 1993:5 Mos 21,22-23, 2 Sam 18,9). I Det Nye Testamente er det Jesus, der som forbandet hænger på korset, bliver pillet ned og begravet, for at menneskeheden kan komme videre. Selv da Jesus kom tilbage efter opstandelsen, blev disciplene „skrækslagne og sagde: ‘Det er et spøgelse’, og de skreg af frygt“ (op.cit. Matt 14, 26-27). Disciplen Thomas måtte stikke hænderne ind i den opstandne Jesus’ sår for at tro på, at det var ham. Selvom det at hænge på korset eller at hænge død fra et træ måske peger i en anden retning end spøgelse, er det, der binder dem sammen, netop nødvendigheden i, at det uafsluttede mellemværende ordnes.

Vibeke Steffen (2010) har i sit arbejde med spiritisme og clairvoyante medier i Danmark beskrevet, hvordan nogle lever i sameksistens med et spøgelse eller selv aktivt opsøger de afdøde og den anden verden, der åbnes op til. Selvom dette også gælder for enkelte i det nutidige materiale, optræder spøgelse for de fleste

kun i et enkelt flygtigt og overraskende øjeblik, før det forsvinder. Spøgelset er, på samme måde som ånderne for yukaghir, tilgængelig som forklarende figur. For de fleste er det dog kun i forhold til ganske få overskridende oplevelser, at en overnaturlig forklaring overvejes. Som et mellemværende er det en midlertidig forvirring i den enkeltes væren i verden, som blotlægges, når spøgelset bryder ind. Netop midlertidigheden er særlig væsentlig, da den kan forklare, hvorfor spøgelset ofte kun giver mening til den konkrete erfaring. Selv hvis spøgelset optræder gentagne gange, er det oftest generende frem for behageligt. Spøgelset skal helst forsvinde og livet afsluttes.

Med anerkendelsen af, at der er „mere mellem himmel og jord“, er den primære løsning både i Biblen, dansk folkløse og nye historier at genoprette adskillelsen mellem himlen og jorden. Dermed adskilles igen hverdagen og overnaturen og livet og døden. I folkloren kan spøgelset nedmanes ved at stikke en pæl igennem den døde eller også ved at grave liget op og begrave det korrekt. Dette ses også i det nyere materiale, hvor man, som Raahauge (2009) også har påpeget, kan proklamere ejendomsretten over sig selv eller sit hjem ved at tale direkte til spøgelset: „Gå væk og gå tilbage, hvor du kom fra, nu er det mig, der bor og bestemmer her.“ Som jeg har beskrevet mere dybdegående andetsteds (Rømer 2013), kan denne adressering af spøgelset ses som en form for dialog, der anerkender spøgelsens eksistens og muliggør en art genbegravelse. Ved at tale ud i luften (hvilket ofte gøres alene af frygt for andres reaktion) overskrider den levende ligesom spøgelset grænserne mellem dette og det hinsides. Accepten ligger således i, at spøgelset bliver mødt på sine egne præmisser. I Tang Kristensens optegnelser kan præsten eller det enkelte vidne også tale til spøgelset. Der er også et eksempel, hvor en staldkarl imiterer spøgelsens blege udseende ved hjælp af et lagen. Spøgelset tror, at det taler med et andet spøgelse, og går derfor med hen på kirkegården, hvorved det forsvinder (Kristensen 1980:278). Overskridelsen bliver overskredet af sig selv – og spøgelset kan også få afsluttet sit liv.

Samme anerkendelse gør sig gældende, når spøgelset i et enkelt øjeblik vender tilbage for at sige farvel, og sammenfaldet mellem dødsfald og en overskridende oplevelse muliggør anerkendelsen af, at livet virkelig er slut. Selvom man derved synes at være tilbage ved den normale orden, hvor sanser, fornuft, hverdag, overnaturlig, liv og død atter er adskilt, er det dog stadig en åben slutning. Overskridelsen peger på noget mere i tilværelsen. Frem for at være tomt flyder spøgelset over af indhold. I modsætning til Jesus, der (måske som spøgelse) vender tilbage som en religiøs forkynner for at inkludere troen i hverdagen, fortæller den overskridende oplevelse, spøgelset og „mere mellem himmel og jord“ en mere uklar historie. For den uerfarne fører det sjældent til en større religiøs undersøgelse. På trods af oplevelsens håndgribelighed og erkendelsen af,

at der er noget mere, beskriver mange, at den ikke har nogen større indflydelse på deres hverdag, og hvordan de fortsætter med at leve. Selv i undersøgelsen af et spøgelses virkelighed er fokus primært på en afklaring af, om oplevelsen var virkelig eller blot et bedrag, og ikke på, hvilke konsekvenser det burde have for ens hverdag og måden, man lever på. Dette er snarere et spørgsmål for eksperter – præster såvel som clairvoyante.

Genkaldes Taussigs forståelse af overskridelsen som noget, der vækker ellers ubemærkede grænser til live, fremhæver spøgelset i kraft af sin overskridelse netop grænserne mellem det himmelske og jordiske liv. Frem for at mediere mellem religion og hverdag og give lyst til at forfølge denne åbning til en anden verden, er spøgelset snarere en abnormitet og udtrykker en forståelse af en fejlslagen overskridelse af overgangen fra livet til døden, som skal afsluttes. Spøgelset er i denne forstand et mellemværende, der hverken synes at give generel mening til livet på jorden eller i himlen. Netop denne form for åbenhed, som spøgelset besidder, er indfanget i den enkeltes bevægelse mod en erkendelse af, „at der er mere mellem himmel og jord“. Frem for at skulle ses som et tab af en tidligere generel og sammenhængende forståelse af spøgelset indfanger „mere mellem himmel og jord“ både den overskridende oplevelses åbning af mulige relationer og sammenhænge, den enkeltes usikkerhed i forhold til spøgelsesets generelle betydning og tilbageholdenheden ved at dele sine oplevelser. Derved er „mere mellem himmel og jord“ en ret præcis beskrivelse af, hvad der er på spil i forhold til overskridende oplevelser, hvor spøgelset træder frem.

Den åbne slutning

Jeg har forsøgt at beskrive, hvordan „det danske spøgelse“ både som ord, erfaring og forklaring kan ses som en overskridelse, der ligesom Jeppe, som nævnt i indledningen, vibrerer mellem livet og døden, mellem sanser og fornuft, mellem en selv og andre. Spøgelset larmer, slører og spejler, selvom det ikke burde være muligt. I kraft af sin overflod er spøgelset således en åbning af det eksisterende, som peger på noget mere – noget mere mellem himmel og jord. Spøgelset åbner dermed for andre tidslige, rumlige og menneskelige relationer og dermed også for en anden forståelse af, hvad der er virkeligt. Erkendelsen af, at der er „mere mellem himmel og jord“, peger på, at der er flere relationer mellem en selv og andre og i ens omverden, end man umiddelbart er klar over. Spøgelset kan således få en konkret personlig forklaring, men fører sjældent til større religiøs viden og mening. For den uerfarne person er det først og fremmest et mellemværende, der skal afsluttes.

At nogle mennesker er i tvivl om disse fænomeners eksistens og er varsomme med at dele dem, er således ikke nødvendigvis et udtryk for, at en fælles forståelse er gået tabt eller mangler. Spøgelset er snarere en offentlig hemmelighed om en overskridende og usikker figur, der som en uafsluttet død udfordrer hverdagen gennem specifikke oplevelser i særlige situationer. På grund af dette har spøgelset derfor for de fleste kun relevans i forhold til den konkrete personlige oplevelse og begrænset eller ingen betydning i forhold til deres generelle tilværelse. Måske netop i kraft af at være overskridende fastholder erfaringen af spøgelset samtidig grænsen mellem det overnaturlige og det naturlige og lader det større spørgsmål om livet og døden forblive åbent.

Noter

1. Dataindsamlingen til projektet er foregået fra januar 2012 og er stadig i gang, dog for nedsat kraft. De historier og citater, som anvendes i artiklen, er alle fra perioden mellem januar 2012 og januar 2013. De oprettede onlinefora var kun aktive indtil juli 2012.
2. Tak til Marianne Holm Pedersen, Vibeke Steffen, Kirstine Munk og Anne Mia Steno for værdifulde kommentarer til et tidligere udkast til artiklen.

Søgeord: spøgelser, overskridelser, tvivl, offentlig hemmelighed, mellemværende

Litteratur

- Bagus, Mary Ida
2006 Transcending Transgression with Transgression: Inheriting Forsaken Souls in Bali. In: U. Rao & J. Hutnyk (eds): Celebrating Transgression: Method and Politics in Anthropological Studies of Culture: A Book in Honour of Klaus Peter Köpping. Pp. 93-113. Oxford: Berghahn Books.
- DDB, Det Danske Bibelselskab
1993 Bibelen: Den Hellige Skrifs kanoniske bøger. 6. oplag. København: Det Danske Bibelselskab.
- DFS, Dansk Folkemindesamling
1906/023, top. 90 1908. Tro på gengangere. Efter A. Mortensen. Jægerspris.
- Espeland, Velle
2002 Spøkelse!: Hvileløse gjengangere i tradisjon og historie. Oslo: Humanist Forlag.
- Feilberg, Henning Frederik
1914 Sjøleetro. København: Det Schønbergske Forlag.
- Finucane, Ronald C.
1996 Ghosts: Appearances of the Dead & Cultural Transformation. New York: Prometheus Books.

- Frazer, James George
1994 [1922] Sympathetic Magic. In: J.G. Frazer: The Golden Bough. Pp. 11-48. London: The Bath Press.
- Funch, Anne
2011 Danskerne omfavner Østens spiritualitet. Berlingske. Hentet 10.09.2012 fra <http://www.b.dk/nationalt/danskerne-omfavner-oestens-spiritualitet>.
- Jackson, Michael
2002 Preface. In: M. Jackson: The Politics of Storytelling: Violence, Transgression, and Intersubjectivity. Pp. 11-36. København: Museum Tusculanum Press.
- Köpping, Klaus-Peter
1985 Absurdity and Hidden Truth: Cunning Intelligence and Grotesque Body Images as Manifestations of the Trickster. *History of Religions* 24(3):191-214.
- Koudal, Jens Henrik
2004 Folkeminder og dagliglivets kultur: indføring i Dansk Folkemindesamlings arkiv. København: CA Reitzel.
- Kristensen, Evald Tang
1980 [1897] Danske sagn, som de har lydt i folkemunde, udelukkende efter utrykte kilder samlede og tildels optegnede af Evald Tang Kristensen. Femte afdeling: Spøgeri og Gjenfærd. 2. udg. København: Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck.
- Krogh, Tyge
2000 Oplysningstiden og det magiske. I: T. Krogh: Oplysningstiden og det magiske: henrettelser og korporlige straffe i 1700-tallets første halvdel. Side 353-70. Viborg: Samleren.
- ODS, Ordbog over det danske sprog
2012a Spøg. Søgning 22.07.2012 <http://ordnet.dk/ods/ordbog?query=spøg>.
2012b Spøge. Søgning 07.12.2012 <http://ordnet.dk/ods/ordbog?select=spøge,2&query=spøge>.
- Oldenburg, Frederik
1818 Om Gjenfærd eller Gjengangere, filosofisk-historisk betragtet, et Bidrag til Menneskekundskab i Almindelighed, og til Oplysningens og Overtroens Historie i Norden i Særdeleshed. København: Forlagt af Frederik Brummer.
- Pedersen, Morten Axel & Rane Willerslev
2012 "The Soul of the Soul is the Body": Rethinking the Concept of Soul through North Asian Ethnography. *Common Knowledge* 18(3):464-86.
- Politiken
2011 Hver femte dansker tror på spøgelser. Hentet 11.02.2012 fra <http://politiken.dk/tjek/sundhedogmotion/livsstil/ECE1193225/hver-femte-dansker-tror-paa-spøgelser/>.
- Pontoppidan, Erik Olrik Jørgen
1923 [1736] Fejekost til at udfeje den gamle Surdejg eller de i de danske Lande tiloversblevne og her for Dagen bragte Levninger af saavel Hedenskab som Papisme. København: Det Schönbergske Forlag.
- Raahauge, Kirsten Marie
2009 Hjem søgelser. Når det uvirkelige bliver virkeligt. *Tidsskriftet Antropologi* 59:181-200.

- Rømer, Lars
2013 Ghosts, Broken Narratives and the Art of Dying. *Bulletin for Religious Studies* 42 (4):15-22.
- Skeptica
2012 Skeptica. Hentet 07.12.2012 fra http://skeptica.dk/artikler/?page_id=6.
- Steffen, Vibeke
2010 Til konsultation hos ånderne. Om klarsyn, energier og magi i Danmark. *Tidsskriftet Antropologi* 61:59-78.
- Taussig, Michael.
1993 *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. Taylor & Francis Group.
2006a Transgression. In: M. Taussig: *Walter Benjamin's Grave*. Pp. 157-87. Chicago: University of Chicago Press.
2006b Viscerality, Faith, and Skepticism: Another Theory of Magic. In: M. Taussig: *Walter Benjamin's Grave*. Pp. 134-69. Chicago: University of Chicago Press.
- Willerslev, Rane
2004 Spirits as "Ready to Hand": A Phenomenological Analysis of Yukaghir Spiritual Knowledge and Dreaming. *Anthropological Theory* 4(4):395-418.



HIMLEN OVER BEIJING

Undergrundskirker, kinesiske unge og forhandlingen af politiske og eksistentielle grænser

SUSANNE BREGNBÆK

I 2010 blev Shouwankirken, en kristen undergrundskirke eller på kinesisk „huskirke“ (*jiating jiahui*) ryddet af politiet. Kirkens menighed var på over 1000 personer og fyldte en hel etage af et lejlighedskompleks. Det, der tilsyneladende gjorde udslaget, var imidlertid ikke menighedens størrelse, men at præsten flyttede sin prædiken udenfor og holdt den på en offentlig plads i Haidiandistriktet. Dermed overskred han statens grænser for religiøs udøvelse. Nogle af kirkens medlemmer blev sat i detentionen, og i flere internationale medier kunne man læse om, hvordan de – iført håndjern – sang salmer i politibilerne hele vejen til politistationen. Herefter blev dørene til kirken låst udefra, så de ikke længere kunne komme ind.

Denne artikel er baseret på mine erfaringer fra feltarbejde i og omkring Det Nye Træs Kirke, en protestantisk undergrundskirke i umiddelbar nærhed af den lukkede kirke. I Kina er kristendom, der har eksisteret i landet siden det syvende århundrede, nu den hurtigst voksende religion (Bautista & Lim 2009).¹ Selvom forfatningen fra 1978 i princippet tillader religionsfrihed, kontrolleres religiøse grupperinger af staten. Dette betyder, at det er lovligt at deltage i statskirker, der overvåges af det kommunistiske parti, men disse officielle kirker betragtes af mange kinesere som „falske kirker“ (Vala 2009:96).

Med afsæt i Hannah Arendts tese om, at grænsen imellem den private og den offentlige sfære udgør et politisk forhold (Arendt 1958:50-51), vil jeg analysere, hvad der er på spil for de mange unge kinesere, der konverterer til kristendom og bliver del af de populære undergrundskirker. Grænser forstås i denne artikel både politisk – i forhold til statens direkte og indirekte kontrol – og eksistentielt som et spørgsmål om graden af valgfrihed i egen tilværelse og forholdet til ens nærmeste. På denne baggrund vil jeg spørge til forholdet imellem individuelle biografier og ønsket om at overskride grænserne for det, den kinesiske stat tillader, og til forholdet imellem accept af det givne og ønsket om at overskride rammerne for ens liv.

Politiske og eksistentielle grænser

På trods af Mao Zedong-æraen og i særdeleshed Kulturrevolutionens (1966-76) forsøg på at udlette alle former for religiøsitet har religion siden da langt overskredet de rammer, inden for hvilke Deng Xiaopings Periode for Åbenhed og Reformers tillod en genkomst af religiøsitet (Madsen 1998; Aikman 2003; Scott 2007; Yang 2008; Ashiwa & Wank 2009). Bogstaveligt talt millioner af templer er blevet bygget eller genopført. Pilgrimme valfarter til buddhistiske templer og daoistiske gravsteder, og kristendommen har haft en eksplosiv vækst.

Da religion fortsat er et følsomt emne for den kinesiske regering, er det så godt som umuligt at finde entydige statistikker over antallet af kristne i Kina (Madsen 2011:18). Ifølge kinesiske officielle statistikker er der 20 millioner kristne i Kina. Ifølge vestlige akademikere er tallet snarere et sted imellem 100 og 130 millioner.² David Aikman, tidligere korrespondent for *Time Magazine* og forfatter til bogen *Jesus in Beijing*, ser fremvæksten af kristendom som en del af „Kinas store opvågnen“, der vil være med til at demokratisere Kina, og han går så vidt som til at hævde, at om 30 år vil en tredjedel af Kinas befolkning være kristne (Aikman 2003). Uanset hvad det præcise antal er, udfordrer kristendommen i øjeblikket den kinesiske stats selvbillede og moralske legitimitet. Katolske og protestantiske kirker administreres og overvåges af henholdsvis den Katolske Patriotiske Forening og de Tre Selters Patriotiske Forening, der begge hører under Kinas Bureau for Religiøse Anliggender.

En del litteratur om fremvæksten af kinesisk kristendom argumenterer for, at kristendommen kan være med til at skabe et civilsamfund i Kina (Madsen 1998; Lozada 2001). Selvom disse studier er værdifulde, mener jeg, at de overlapper med en menneskerettighedsagenda om at udvide religiøse rettigheder i Kina og dermed både overser de særlige kinesiske opfattelser af forholdet imellem religion og stat og måske samtidig en vigtig eksistentiel dimension. Jeg mener dog ikke, at religion primært handler om individets behov for at skabe en mening i sin tilværelse. Derimod vil jeg undersøge unge kineseres tro som forbundet med et ønske om valgfrihed i forhold til autoriteter i form af både forældre og stat.

Antropologiske studier af kristendom har ofte taget udgangspunkt i spørgsmål om „betydning“ (se fx Geertz 1973). Talal Asad har kritiseret Clifford Geertz' fokus på religion som et symbolsk betydningssystem, der giver mening for den enkelte troende, idet han påpeger, at Geertz' religionsdefinition har sit udspring i kristendommen og derfor er begrænset (Asad 1993:29). Snarere end et spørgsmål om betydning vil jeg rette fokus mod forhandlingen af grænserne for ens liv, og her er antagelsen, at grænsen imellem det offentlige og det private er et skel, der er både politisk og eksistentielt.

Hvor præsten fra Shuowangkirken valgte meget eksplicit at udfordre rammerne for det tilladte ved at flytte sin prædiken udenfor på en offentlig plads, navigerer de fleste kinesiske kristne i højere grad i forskellige former for gråzoner – og det er ofte ikke helt klart, hvornår de overskrider grænserne i en sådan grad, at deres handlinger får konsekvenser. Den samme følelse af uvished var min faste følgesvend i løbet af feltarbejdet.

Beijings mure

Dagen efter jeg var ankommet til Beijing i juni 2012, vågnede jeg kl. 5 om morgenen. Solen var ved at stå op som en uklar skive bag et tykt lag af smog. Jeg besluttede mig for at løbe en tur i Solparken, men da jeg kom frem til parken, blev jeg mødt af en tung hængelås. En søvnig vagt fortalte mig, at parken først åbnede kl. 6. Slukøret indså jeg, at jeg måtte nøjes med at løbe en tur rundt om parkens yderside – bogstavelig talt på den forkerte side af muren. Det var et næsten for konkret billede på min situation. Jeg skulle påbegynde mit feltarbejde om populariteten af kinesiske undergrundskirker,³ og udfordringen var netop at finde den rette indgang til denne mere eller mindre skjulte undergrundsverden.

Min søgen efter en vej ind i undergrundskirkerne havde karakter af at gå var-somt frem i en tåget dis, hvor jeg gentagne gange pludseligt ramte grænsen, som en fugl, der flyver ind i et vindue. Flere gange udspillede dette scenarie sig. Jeg blev inviteret med til søndagsgudstjeneste i en undergrundskirke, men kort forinden modtog jeg en sms om, at det alligevel ikke gik an, at jeg kom, da jeg var udlænding. Jeg ville selvfølgelig ikke komme et sted, hvor jeg ikke var velkommen, eller hvor nogle følte sig utrygge ved min tilstedeværelse, og jeg overvejede helt at droppe mit forehavende.

Som en slags plaster på såret satte en af mine kontakter mig i forbindelse med hr. Han – en kinesisk samfundsforsker, som var medlem af hendes huskirke.⁴ Jeg ringede til ham, og han bad mig møde ham næste morgen kl. 10 på sit kontor. På vej derhen tog jeg en taxa, og taxachaufføren fortalte med tyk beijingaccent, at tingene set fra hans perspektiv havde ændret sig til det værre i løbet af de sidste 5-10 år. Da vi kørte forbi diverse afspærrede boligområder med engelske navne som Oakwood, Watercrest og Grand Fortune Garden, talte han om, at alle kun tænkte på penge, og at der efterhånden dårligt var plads til *laobaixing ren* eller almindelige mennesker. Udtrykket betyder ordret de hundrede gamle navne og refererer til de oprindelige hundrede familier, der boede i hovedstaden inden for bymurene.

Da vi nærmede os universitetsbygningen, der blev bevogtet af militærklædte vagter, og hvor det kinesiske flag var hejst, sagde han dystert, at folk derinde „ikke

har rene hjerter“. „Deres hjerter er ikke røde som vores, de er sorte,“ sagde han. Jeg spurgte, hvad han mente, og han svarede, at de taler regeringen efter munden. Taxachaufføren gav altså udtryk for en oplevelse af, at den økonomiske vækst, der har præget Kina og i særdeleshed storbyer som Beijing, er ulige fordelt, og at kommunistpartiet og regeringen ikke har „rene hjerter“ eller ædle hensigter. Som modstykke hertil fremhævede han både Buddha og Jesus som udtryk for en mere autentisk og ægte sfære uden mure eller skel mellem rige og fattige, troende og ikke troende. Grænserne imellem religion og stat er omstridte i Kina. I det følgende vil jeg se nærmere på, hvordan disse grænser er blevet opfattet historisk i en kinesisk kontekst, og hvilke implikationer dette har for nutiden.

Religion, stat og himlens mandat

En del af nøglen til at forstå det ambivalente forhold imellem religion og stat er ifølge Richard Madsen, at kinesisk folkereligiøsitet siden kejsertiden har indeholdt en spænding imellem to poler *shen* og *ling*. Shen forbindes med „himlens mandat“, statens etos om at skabe social harmoni og understøtter altså magthaverne. Ling repræsenterer derimod skyggesiden af shen og knytter sig til folkelig modstand, og den kinesiske historie er fuld af eksempler på dommedagsbevægelser, der har udfordret statens magt. Ifølge Madsen har den kinesiske regering i praksis – om end ikke officielt – opgivet den marxistiske tanke om, at modernisering med tiden vil udviske al religiøsitet, og dermed følger den kinesiske regering i praksis samme politik over for religion, som Ming/Qing-kejserne gjorde. De former for religiøsitet, der anses at være i overensstemmelse med statslige ideer, accepteres, imens andre former for religiøsitet opfattes som en trussel mod staten, der bør bekæmpes (Madsen 2011:81).

I nyere tid har Falun Gong-bevægelsen udfordret dette skel. Vivienne Shue har argumenteret for, at netop fordi bevægelsen mimer staten og forsøger at etablere et moralsk alternativ til staten, blev den set som en trussel (Shue 2004:60-61). Da Falun Gong-udøvere den 4. juni 1999 (på 10-årsdagen for massakren/episoden i 1989) gennemførte en fredelig demonstration uden for regeringskvarteret Zhongnan Hai, ikke langt fra Den Himmelske Freds Plads, gik de over stregen. Den kinesiske regering slog hårdt ned på bevægelsen, der fik den officielle betegnelse en „ondsindet kult“. Kristne undergrundskirker befinder sig strukturelt set i en lignende position – i skyggesiden af staten.

I et officielt direktiv fra kommunistpartiets centralkomite, som blev lækket til *The Washington Post*, fremgår det, at „universiteter ikke må tillade, at udlændinge på nogen som helst vis gør brug af religion til at infiltrere vores campusser“ (Philips 2012; min oversættelse). I dokumentet lyder det: „Fremmede fjendtlige

styrker gør tiltagende brug af religion til at infiltrere Kina og udføre deres vestlige plot til at vestliggøre og splitte Kina.“⁴⁵ Noget tyder på, at undergrundskirkernes popularitet blandt kinesiske højtuddannede unge med en forkærlighed for vestlige tanker og ideer gør, at de bliver betragtet som en trussel.

Hvor kommunistpartiet oprindeligt definerede sig selv som proletariats (bøndernes) parti, har det, siden Deng Xiaoping kom til magten og indførte Den Åbne Dørs Politik, gradvist udviklet sig i retning af at blive et eliteparti (Pieke 2009:1). Partimedlemskab er forbundet med en forestilling om en form for ideel personopfattelse, der indebærer et højt uddannelsesmæssigt niveau samtidig med en form for neutral anonymitet, der er forenelig med underkastelse under partiets vilje (ibid.). Samtidig er den kinesiske stat bevidst om det potentielle ideologiske tomrum, kommunistpartiet optræder i, og har igangsat forskellige politiske tiltag under sloganet „et harmonisk samfund“ i et forsøg på at imødegå problemer med et stigende polariseret samfund. De fleste kinesere har dog ikke mærket meget til disse forbedringer (Yan 2009). Metaforen om det harmoniske samfund er en del af regeringens forsøg på at hente moralsk troværdighed, en slags „himlens mandat“, ved en form for genopfindelse af konfucianismen som statsideologi.

Den offentlige og den private sfære

Det var med en vis nervøsitet, jeg mødtes med min vært hr. Han, da jeg ikke helt kunne gennemskue, hvad hans motiv til at ville mødes med mig var. Vi tog elevatoren i tavshed til 17. sal til hans kontor, der var tæt befolket. Til min lettelse foreslog han, at vi kunne gå en tur i parken lige overfor. „Nogle gange går jeg direkte fra frokost med regeringskadrer videre til møde i min huskirke,“ sagde han. Han fortalte, at selv ikke hans kolleger kendte til hans huskirkeengagement. „Eller måske ved de det uden at vide det,“ sagde han.

I samtalen kredsede han om, hvordan han ønskede at udfordre skellet imellem en privat og en offentlig religiøs sfære for at kunne revolutionere samfundet. Han mente, at hvis kristendommen nogensinde skal accepteres i Kina og ikke som nu ses som noget vestligt, må vejen gå via Konfucius. Han forklarede: „Konfucius kan sammenlignes med Johannes Døberen. Han baner vejen for Jesus.“ Hr. Han arbejdede altså i det skjulte på at forbinde konfucianistisk og kristen moral på synkretistisk vis og mente, at det kristne princip om næstekærlighed havde sin pendant i konfucianismen, hvor godhed over for fremmede er en af de højeste dyder. „Det er ikke nok, at de kristne bliver flere og flere, hvis de holder deres tro væk fra den offentlige sfære. Kina har brug for Jesus,“ sagde han.

Hans forklaring om behovet for ikke blot at leve et dobbeltliv kan måske forstås ved hjælp af Hannah Arendts tese om, at forholdet imellem disse sfærer indebærer

en politisk spænding. Individuelle tanker og følelser lever en „skyggefuld tilværelse“, skriver hun, „medmindre de bliver transformeret til en form, der egner sig til offentlig fremtræden“ (Arendt 1958; min oversættelse). Arendts måde at formulere det på synes at være et godt billede på det stærke ønske om anerkendelse, som hr. Han oplevede i forhold til at legitimere sin tro. Han viste mig nogle publikationer, som han ønskede skulle indføres i det kinesiske skolesystem. Bøgerne omhandlede temaer som det kristne bud om næstekærlighed, men på en indirekte måde. Historier fra Biblen var omskrevet i sekulær form, og han arbejdede sammen med en gruppe ligesindede kristne intellektuelle fra forskellige kinesiske universiteter for, at disse bøger skulle indføres i skolesystemet som et alternativ til det, som han opfattede som partiets propaganda.

Om end hans sprogbrug var langt mere akademisk, havde hans historie en hel del til fælles med taxachaufførens. „Mange mennesker er blevet rige siden reformperioden, men de er ikke lykkelige, fordi de spirituelt set er tomme,“ sagde han. Han mente, at kapitalisme og ukontrolleret grådighed har korruperet den kinesiske moral. Han talte også om nogle episoder, der hen over sommeren havde stor bevågenhed i kinesiske medier, blandt andet om flere trafikuheld, hvor den skyldige part blot efterlod sine ofre på gaden for at undgå at komme til at hænge på en hospitalsregning. „Folk har brug for andre åndelige værdier for at blive fredfyldte og lykkelige. De har ikke kun brug for penge. De har brug for himlen,“ sagde han og fortalte, at hele hans familie var konverteret til kristendommen, inklusive hans far, som havde været medlem af kommunistpartiet og var blevet omvendt på sit dødsleje. Han mente, at han nu ville kunne møde sin far i himlen, når han selv døde.

Selvom hr. Hans kristne engagement var et intellektuelt projekt, og selvom han talte om at skabe et nyt etos (shen), var der tilsyneladende ikke nogen klar grænse mellem hans politiske projekt om at ændre samfundsmoralen og hans egen eksistentielle situation i form af forholdet til hans far. Som partimedlem *var* hans far i en vis forstand partiet, og det at have omvendt ham gav håb om også at kunne omvende andre eller ovenikøbet at omvende partiet. Med andre ord, selvom skellet imellem shen og ling i kinesisk religion giver mening på et strukturelt plan, er de oplevede kategorier langt mere flydende, og hr. Han forsøgte at mestre en hårfin balance mellem på den ene side at ønske at skabe en kristen revolution, mens han på den anden side ikke opfattede sig selv som værende imod regeringen. Han ønskede indirekte at påvirke regeringen og kommunistpartiet i en anden retning uden nogen form for eksplicit politisk konfrontation. Selv beskrev han dog denne position som stærkt ambivalent, fordi han følte, at han var upopulær i begge lejre. „Folk i de officielle kirker kan ikke lide, at jeg kommer i undergrundskirkerne, og folk i undergrundskirkerne ser mig ofte som regeringens forlængede arm, fordi

jeg også kommer i de officielle kirker og holder møder med regeringskadrer.“ Med andre ord ønskede han at overskride grænserne mellem det offentlige og det private skel på en indirekte måde – ved at omvende sine nærmeste og ved at snige kristent humanistisk tankegods ind i uddannelsessystemet og i akademiske værker for på længere sigt at udviske skellet mellem et undergrundsetos og den dominerende ideologi. „Jeg er ikke imod regeringen,“ sagde han mange gange i løbet af vores samtale, samtidig med at han vred sine hænder og fremstod bekymret og nervøs.

Da vi skiltes, inviterede han mig til at komme med til gudstjeneste i sin huskirke. Han ville sende mig en sms med adressen. Jeg fik dog aldrig denne sms og ville ikke trænge mig yderligere på.

Det Nye Træs Kirke

Endelig lykkedes det en dag at blive inviteret til søndagsgudstjeneste i en protestantisk huskirke, hvis navn kan oversættes til Det Nye Træs Kirke. En af mine bekendte, en underviser ved Beijing Universitetet, satte mig i forbindelse med en af sine kristne studerende. Forventningsfuld fandt jeg frem til en af Beijings største boghandlere, hvor jeg skulle møde Houlin, der studerede engelsk litteratur. Hun talte godt engelsk og virkede helt afslappet og forsikrede mig om, at det ikke var noget problem, at jeg kom med. Alle var velkomne, sagde hun. „I Guds øjne er vi alle søstre og brødre,“ tilføjede hun. Da jeg spurgte hende, hvor mange kristne, hun mente, der var i Kina, svarede hun, at hun ikke kunne sige det præcist, men: „Jeg tror, vi er flere kristne end medlemmer af partiet.“ Denne formulering hørte jeg gentagne gange. Der er 70 millioner medlemmer af kommunistpartiet. Denne idé siger noget om de unges forestilling om at kunne forandre Kina via kristendom – altså at kristendom udgør et forestillet alternativ til det eksisterende system.

På vejen gik vi forbi Haidiankirken, en stor statsautoriseret kirke. Kirkeklokkerne ringede, og mens jeg kiggede interesseret mod kirkens store hvide cementmure og det store kors over den imponerende indgang, hastede hun forbi. Hun betragtede disse kirker som forløjede. „De har de flotte lokaler, men de kristne er ikke rigtige kristne,“ sagde hun. Jeg spurgte hende, hvad hun mente med det, og hun svarede, at kommunistpartiet kontrollerede indholdet af præsternes taler, og at der var meget lidt kristendom i det. For hende handlede kristendom også om retten til at tænke selv og til at sige sin mening, også når den gik imod partiet.

„Gud giver mig styrken til ikke at lade mig kue,“ forklarede Houlin, da jeg spurgte, om hun ikke var bange for at komme i politiske vanskeligheder. En morgen, da hun kom lidt tidligt til gudstjeneste i Det Nye Træs Kirke, mødte hun to civilklædte betjente ved indgangen. De spurgte hende, hvorfor hun kom i huskir-

ken frem for en af de officielle kirker, hvortil hun svarede, at en kirke for hende var et sted, hvor kristne samledes. Det var altså en indirekte måde at sige, at hun betragtede de andre som falske kirker under statens kontrol og censur. Jeg spurgte hende, om hun var sikker på, at det var i orden, at jeg mødte op, og hun svarede selvsikkert, at det ikke var noget problem. „Vores kirke er *kaifang*,“ sagde hun, det vil sige åben og progressiv.

Som Webb Keane har påpeget, er den postkoloniale verden spækket med eksempler på, at kristendom er blevet uadskillelig fra ideer og praksisser, der forbinder tanker om modernitet med frigørelse (Keane 2007). Flere studier har også beskæftiget sig med konvertering til kristendom som en form for politisk protest blandt asiatiske minoritetsfolk og marginaliserede grupper (se fx Keane 2007; Salemin 2009). I dette kinesiske tilfælde er det dog interessant at bemærke, at der ikke er tale om marginaliserede grupper, der konverterer til kristendom, men tværtimod om Kinas unge urbane elite, i en vis forstand legemliggørelsen af landets fremtid.

Vi gik et par blokke videre, og hun ledte vejen ind i et gråt ubestemmeligt lejlighedskompleks. Vi tog elevatoren op til 12. sal og åbnede døren til et propfyldt lokale, hvor folk sad på stole, der var stillet op på rækker. Lokalet var meget spartansk indrettet med hvide vægge og en slags forhøjet pult som alter. Et par sorte gardiner var trukket for vinduerne ved lokalets endevæg. Flere gav mig hånden og bød mig velkommen på en varm og hjertelig måde, blandt andet præsten, der viste sig at være en kvinde. Seancen startede med, at en ung mand spillede salmer på akustisk guitar, og folk sang salmer på kinesisk. Mange havde tårer i øjnene.

Flere gange i løbet af prædiken refererede præsten til lukningen af Shouwangkirken og til „deres søstre og brødres skæbne“. Præsten lavede også en allegori over lukningen af denne kirke og uddrivelsen fra Egypten. Dette forhold fik mig til at spekulere på, om statens forsøg på at sætte grænser for de kristne udøvere havde den modsatte effekt. Det virkede, som om det snarere var med til at styrke deres fælles narrativ om at tilhøre det udvalgte folk, der blev uretmæssigt fordrevet eller undertrykt. Samtidig var det bemærkelsesværdigt, at en af de sange, der blev sunget, havde et omkvæd, der lød „Lad Jesus forandre Kina, lad Jesus gribe Kina“.

Den dag blev fem unge mennesker døbt i kirken. Én efter én stod de frem og aflagde vidnesbyrd, som bestod i at fortælle om sine personlige grunde til at vælge Gud og Det Nye Træs Kirkes fællesskab. Deres grunde varierede, men kredsede i flere tilfælde om oplevelser af modgang. Temaer som arbejdsløshed, familiekonflikter, stress og depression gik igen. I flere tilfælde nævnte de, at de havde forældre eller andre slægtninge, som var partimedlemmer, og at de håbede

på med tiden at kunne omvende dem. Igen syntes der at være en tæt forbindelse mellem deres individuelle biografier og deres forhold til kommunistpartiet.

Det sidste element i seancen indebar, at nyankomne, det vil sige folk, der var i kirken for første gang, blev bedt om at rejse sig op og give sig til kende. Min veninde hviskede til mig, at jeg også skulle sige et par ord. Jeg rejste mig op som den allersidste, sagde meget kort mit navn, forklarede, at jeg var antropolog og i gang med en undersøgelse af kristendom i Beijing og takkede dem for at byde mig velkommen i kirken. Jeg tilføjede, at jeg var rørt over deres åbenhed. Der lød en stor klapsalve, og jeg satte mig ned igen med bankende hjerte. Herefter begyndte folk langsomt at sive ud af lokalet, og på vejen blev jeg budt velkommen af mange, men også udspurgt i en grad, som gjorde mig usikker på, hvor meget jeg burde sige. Det var et vanskeligt dilemma i og med, at jeg på den ene side ønskede åbenhed og ærlighed fra deres side og samtidig dårligt kunne forvente dette, hvis ikke jeg mødte dem med samme åbenhed og ærlighed. Jeg svarede så kort som muligt på deres spørgsmål.

Efter gudstjenesten gik Houlin og en gruppe af unge mennesker ind i et tilstødende lokale i kirken. Det var her, „ungegruppen“ holdt til, fik jeg forklaret. Rummet var kendetegnet ved en afslappet og jovial stemning. Nogle gjorde klar til korprøve, læste i og talte om Biblen eller tog en lur. Jeg faldt ind og ud af samtaler og søgte tilflugt i min notesbog, imens jeg tænkte over, at denne organisering, hvor unge havde deres rum og de lidt ældre et andet, forekom mig at mime kommunistpartiets måde at organisere sig på. Som tidligere nævnt blev Falun Gong-bevægelsen set som en trussel, fordi den mimed staten og søgte at fremstå som et moralsk alternativ til staten (Shue 2004), og jeg mener, at det er sandsynligt, at det samme gør sig gældende i forholdet mellem den kinesiske stat og undergrundskirkerne. På samme måde, som medlemmer af partiet har til opgave at fremstå som foregangspersoner og bestræbe sig på at fortælle om partiets ideologi (Bregnbæk 2012), havde kirkens ungegruppe den rolle, at de skulle tale med dagens nyankomne og fortælle dem om Biblen, Guds kærlighed og kirkens særlige sammenhold.

Elias

Et af de unge mennesker, der blev døbt, den første gang jeg var i kirken, var Elias. Han forklarede mig senere, at jeg skulle passe på med at have tillid til alle i kirken. Han mente, at der kunne være civilklædte betjente blandt deltagerne. Det viste sig, at lukningen af Shouwankirken faktisk var en stor del af grunden til, at han overhovedet var blevet kristen. Han fortalte, at han på daværende tidspunkt var på forretningsrejse som ingeniør på et byggeprojekt i Kazakhstan.

Det at være uden for Kina havde givet ham en oplevelse af at leve i en boble af løgne, sagde han. På den anden side af „the great fire wall“, den kinesiske stats censur af internettet, havde han pludselig uhindret adgang til andre historier om den kinesiske virkelighed og historie end dem, han var vokset op med. Da han hørte om lukningen af denne kirke i Beijing, tænkte han, at „måske er dette sandheden“. Han vidste ikke ret meget om kristendom, men følte sig draget af dette alternative fællesskab, der gik imod strømmen. Derfor fandt han frem til kirkens præst, og han fortalte mig med tydelig stolthed, at han havde sendt ham en e-mail. Præsten havde svaret, at hans lejlighed blev overvåget af sikkerhedspolitiet, så han kunne ikke længere praktisere, men han anbefalede kirken ved navn Det Nye Træ. Elias fortalte, at han havde fundet troen på Gud, men også, at han havde fundet et nyt fællesskab. „Regeringen forsøger at kontrollere alt. Det er ligesom George Orwells fremtidsroman, men regeringen kan ikke kontrollere alt,“ sagde han. „Regeringen er bange for folk, der tænker selv.“

Da jeg spurgte til Elias' familie, sagde han: „Begge mine forældres liv blev smadret af Kulturrevolutionen.“ Han forklarede, at ingen af dem havde fået en uddannelse, men i stedet var blevet sendt til „tankereform gennem manuelt arbejde“ i et område uden for byen Chengdu i det sydvestlige Kina. De havde tilbragt 5-6 år i området som del af reformen og havde aldrig taget skridtet tilbage til byen. Mens han gav udtryk for en del ømhed over for og identifikation med sin mor, var han vred på sin far, som drak og behandlede moren dårligt. Elias var også raget uklar med sin storesøster på grund af en konflikt i forbindelse med nogle penge, som søsteren havde lånt af ham og aldrig betalt tilbage. Han beskrev hende som egoistisk og egenrådig ligesom faren.

Den samfundsmæssige kritik af korrupte kadrer, grådighed og tomhed havde altså en direkte parallel i hans egne familierelationer. Elias mente, at en revolution måtte finde sted i Kina: „Tingene kan ikke fortsætte sådan her. Det er tydeligt, at kadrer bliver rigere og rigere uden at have noget at have det i. Hvis ikke man er fuldstændig tankeløs, er det umuligt ikke at opdage dette. Uden Gud ville jeg ikke have noget håb.“

I sit arbejde om håb tager Ernst Bloch afsæt i den præmis, at længslen efter „det nye“ eller et forestillet alternativ er uløseligt forbundet med en oplevelse af, at „der mangler noget i vores liv“ (Bloch 1986). Håb og afsavn var for Elias tæt forbundet, og han forsøgte via troen at mobilisere en form for tro på en alternativ fremtid. Dette syntes at indebære en forbindelse til et bredere religiøst fællesskab, der også rakte uden for Kinas grænser. I mine samtaler med ham refererede han ofte til „vores Gud“, selvom jeg lidt akavet måtte minde ham om, at jeg ikke betragter mig selv som kristen andet end af kultur, men han fastholdt alligevel denne forbindelse. Det var, som om han ønskede at udvide sin tro med henblik på at

skabe en forbindelse til en global og kosmopolitisk sfære. Hvad angår betydningen af skellet imellem den private og den offentlige sfære eller spørgsmålet om at måtte affinde sig med at begrænse sin tro til en sluttet kreds af ligesindede, der mødes i det skjulte, tilføjede han, at han syntes, at det var et tegn på regeringens illegitime kontrol. „Vi ønsker ikke at skade nogen. Tværtimod,“ sagde han. Og videre: „Udøverne i Shouwangkirken gjorde det rigtige, da de valgte at trodse regeringen og give sig til at holde gudstjenester udenfor. Jeg beundrer dem og ville ønske, at jeg kunne gøre det samme, men det har jeg ikke modet til endnu. Måske kommer det en dag.“

Elias konfronterede altså ikke direkte staten med sine holdninger eller sin modstand, ligesom han holdt sin tro skjult for sine forældre og mange af sine nærmeste. I den forstand syntes hans engagement mere at svare til det, Ernst Bloch kalder „håbets ånd“ – en forhåbning om et andet liv frem for en direkte handling (Jackson 2011:xiii). Elias syntes klar over, at det er farligt at håbe, da det er muligt at blive skuffet. Han beundrede medlemmerne af Shouwangkirkens mod, men ønskede ikke at komme i politiske vanskeligheder og valgte derfor at holde sin tro skjult, selv for sin nærmeste familie.

Nære relationer

Efter at have været i ungegruppen en periode begyndte en del af de unge hver søndag at gå til et kursus kaldet „nære relationer“, og jeg deltog også. Kurset blev holdt af to udøvere fra Det Nye Træs Kirke, men indholdet af kurset var kun indirekte religiøst. Efter en hurtig frokost bestående af fastfoodnudler, som vi købte på vejen, bevægede vi os et par blokke fra kirken og ind i endnu et spartansk indrettet lokale, som var fyldt til bristepunktet af unge mennesker i 20'erne og 30'erne. Nogle kom som par, men størsteparten var single.

Lidt akavet hilste jeg på underviseren, en slank kvinde i 40'erne med elegant opsat hår. Kurset viste sig at være meget lidt eksplicit religiøst, men snarere at være en form for selvudviklingskursus. En del af tiden gik med at se videoforelæsninger af en mandarintalende amerikansk-kinesisk psykolog. De blev projiceret op på endevæggen fra en computer, og folk samlede sig på stole og på gulvet foran for at kunne se. Derudover blev der udført forskellige øvelser og rollespil, der havde at gøre med at bearbejde, reflektere over og diskutere sit forhold til sine forældre og tanker om sit kommende ægteskab. Den bagvedliggende idé var, forklarede underviseren, at det var nødvendigt at bearbejde sin egen familieopvækst for på sigt at kunne indgå i et harmonisk forhold til en kommende mand eller kone. En af øvelserne gik ud på at udøve små rollespil i form af gestaltøvelser, hvor de unge gennemspillede henholdsvis rollen som deres forældre og sig selv. Under

denne øvelse gav Elias sig til at pille ved sin telefon og fandt tilsyneladende et påskud for at forlade lokalet. Jeg sad ved siden af en ung kvinde, Wang Jing, der også var tavs under øvelsen. Imens vi iagttog, at nogle af de andre gennemførte de små rollespil, lagde jeg mærke til, at de unge talte om deres forældres svigt. Den kristne terminologi om tilgivelse var fremtrædende, og i et samfund, hvor forpligtelsen til at ære og respektere sine forældre er meget stærk (Fong 2004; Kipnis 2009), synes det påfaldende, at flere unge talte om at tilgive deres forældre. Et eksempel på et sådant forsøg på tilgivelse kom fra Wang Jing, der senere fortalte mig sin historie.

Wang Jing

Da jeg mødte Wang Jing, var hun lige vendt tilbage til Kina efter mange år i USA. Hun fortalte, at faren forlod familien, da hun var 3 år gammel. Hun var derfor vokset op alene med sin mor, som hun beskrev som en *nu cheng ren* – et udtryk, der bogstaveligt talt betyder „kvinde stærkt menneske“, og som bruges om kvindelige forretningsfolk, der er blevet rige i reformperioden. Med andre ord var moren blandt dem, der havde fået en universitetsuddannelse, da optagelse på universitetet igen blev muligt, efter at Kulturrevolutionen var afsluttet. Hendes mor havde blandt andet arbejdet i mineindustrien, og i den forbindelse havde hun boet på Palau, en lille ø i Stillehavet. Wang Jing var rejst med moren, men hun fortalte, at hun i den periode havde følt sig meget ensom. Desuden havde der været konflikter mellem dem: „Min mor havde et meget hidsigt temperament, og vi kunne slet ikke kommunikere. Hun slog mig, og jeg hadede hende for det,“ sagde hun. Wang Jing tilføjede, at hun nu kunne se, at moren var under et stort pres som enlig mor med en travl karriere. Derudover havde hun et forhold til en gift mand, som hun håbede ville forlade sin kone. Samtidig følte Wang Jing sig meget udenfor blandt sine klassekammerater. Wang Jing forklarede, at hun altid havde været religiøs. Selv som helt lille havde hun bedt, men hun vidste ikke, hvor hun skulle rette sin tro hen. Hun havde bedt til Buddha, og hun havde bedt til den græske gud Athena i forbindelse med optagelsesprøven til universitetet, men der gik lang tid, før hun fandt den kristne Gud.

Wang Jing ønskede i denne periode at få et stipendium til et amerikansk universitet, og drømmen gik i opfyldelse. Hun tog alene til Wisconsin for at studere, og hun forklarede, at en del af grunden var, at hun så kunne komme væk fra sin mor. Wang Jing beskrev, hvordan hun gradvist blev del af en amerikansk adventistkirke. Fra indledningsvis at have været skeptisk befandt hun sig en dag til gudstjeneste, hvor hun „blev rørt af Helligånden“. Hun forklarede, at hun havde grædt længe foran forsamlingen, og at hun ikke før havde givet udtryk for sine

følelser offentligt. Men det var ifølge hende selv en stor lettelse, og fra den dag havde hun troet på den *kristne* Gud.

Hun blev derefter i USA – blandt andet for at være på afstand af sine forældre – og havde kun besøgt moren sjældent. Men for to år siden mistede Wang Jing sit job på grund af finanskrisen, og hun så sig nødsaget til at rejse tilbage til Kina. „I starten bebrejdede jeg Gud,“ sagde hun. „Hvorfor skulle jeg rejse tilbage til Kina?“ Men hun mente, at det var sket, fordi det var meningen, at hun skulle forsone sig med sin familie, og hun arbejdede nu på at kunne tilgive sine forældre. Hun havde selv taget initiativ til at mødes med sin far og var kommet tættere på at tilgive ham. Hendes forhold til moren var også blevet bedre. „Før var jeg konstant plaget af dårlige tanker om min mor og min far, om deres synd og svigt, men jeg forsøger at give slip. Gud hjælper mig med at tilgive, jeg kunne ikke gøre det uden min tro.“

Ifølge Hannah Arendt er tilgivelse en form for accept af det, der ikke kan ændres – en given slip. Tilgivelse handler hverken om at elske dem, der har begået en uret, eller om at forstå dem. Det er snarere en form for forløsning, hvorigennem man gør krav på sit eget liv og frigør sig fra det tag, en uretfærdig anden har haft på én eksempelvis i form af tanker om hævn (Jackson 2012:213-14). For ikke at være bundet til de negative følelser ønskede Wang Jing at frigøre sig fra dem og dermed ændre sin oplevelse af at være i verden. Frem for at kæmpe mod en fortid, hun ikke kunne ændre, forsøgte hun snarere at give slip.

På spørgsmålet om, hvorvidt hun delte Elias' revolutionære drømme, trak hun lidt på skuldrene. „Hvad kan vi gøre?“ sagde hun og henviste til, at 1989-episoden havde haft den effekt, at få intellektuelle gjorde direkte oprør, om end enkelte kritiske stemmer florerer på *weibo*, den kinesiske udgave af Facebook/twitter. Hun viste mig blandt andet et opslag, hvori moderlandet Kina omtaltes som en stedmor, der ikke længere elskede sine børn. I kontrast til staten, som hun omtalte som en ubarmhertig forælder – en stedmor, fastslog hun, at Gud elsker alle sine børn, selvom de begår fejl. Hun havde altså vendt staten ryggen, og hun var ikke bange for at komme i karambolage med myndighederne, men mente ikke, at det var muligt at ændre det politiske system. Hendes udtalelse kan ses som en accept af, at livet leves inden for visse grænser, og at i Kina er det politiske systems grænser noget, man må leve med. Som hun sagde: „Men regeringen kan ikke kontrollere mine tanker.“

Overskridelse eller accept af tilværelsens begrænsninger?

I denne artikel har jeg forsøgt at reflektere over forholdet mellem det givne og det foranderlige som en intersubjektiv balance, der håndteres og opleves forskelligt,

alt efter øjnene der ser. De unge kristne kinesere, som jeg mødte i Beijing, syntes alle at være på jagt efter et eller andet. De ønskede forandring – i forhold til deres eget liv og de sociale relationer, de befandt sig i, og/eller politisk forandring på Kinas vegne. Ifølge antropologen Michael Jackson lever alle mennesker deres liv inden for visse grænser, selvom grænserne er meget forskellige (Jackson 2011: xi). I bogen *Life Within Limits: Well-being in a World of Want* (2011) ser Michael Jackson lykke som uløseligt forbundet med vores intersubjektive balance mellem at handle i verden og være genstand for andres handlinger. Han argumenterer dog også for, at det ikke entydigt kan afgøres, i hvilken udstrækning lykke kommer af at acceptere livet, som det leves inden for de givne grænser, og i hvilken udstrækning lykke kommer af at forsøge at overskride og ændre disse grænser eller livsbetingelser.

De personer, hvis historier og forhåbninger jeg har genfortalt her, kredser på forskellig vis om en form for afvejning af grænserne for det mulige i forhold til at ændre de eksisterende rammer for deres liv. Hr. Han lod til indirekte at udfordre skellet mellem på den ene side de officielle kirker og kommunistpartiets officielle etos og huskirkernes afgrænsning til en privat og skyggefuld tilværelse på den anden side. Elias fantaserede om en revolution, der kunne afsætte, hvad han opfattede som Kinas korrupte ledere, og ønskede at krydse denne grænse mere eksplicit. I praksis holdt han dog sin tro skjult for ikke at komme i vanskeligheder og trak sig dermed væk fra den offentlige sfære og vendte sig indad mod en kreds af ligesindede. Han søgte en form for håb om en anderledes fremtid – både på det individuelle og det samfundsmæssige plan – om end det forblev et ønske og en uopnåelig drøm. I praksis holdt Elias sin tro skjult for sine forældre på samme måde, som han holdt den skjult for sin arbejdsgiver og i forlængelse heraf for den kinesiske stat. Flere unge ønskede som hr. Han at omvende deres forældre, og jeg stødte gentagne gange i løbet af feltarbejdet på eksempler på, at dette rent faktisk lykkedes. Selvom undergrundskirker er i statens søgelys, tolereres de i vid udstrækning, så længe udøverne ikke overskrider grænsen mellem den private og offentlige sfære. Måske giver det mening at sige, at udøverne ændrede deres *oplevelse* af at være i verden ved at overskride rammerne for det tilladte og derigennem at generere en form for håb – selvom de ikke var i stand til direkte at ændre de eksisterende politiske strukturer.

På den anden side kan man ikke vide, hvilken betydning en samling af alternativt tænkende mennesker kan få på længere sigt. „Lad Gud forandre Kina, lad Gud gribe Kina“ synger de og erklærer sig dermed som medlemmer af et alternativt fællesskab, der godt nok holder sig skjult bag lukkede mure og i en vis forstand vender sig indad og er optaget af deres egne nære relationer. Men hvis vi ser på de dommedagsbevægelser, som den kinesiske historie er fuld af, og som også

Shouwangkirken minder os om, rummer disse måske også potentialet til at blive noget andet og større.

Noter

1. I Kina findes der både protestantiske kristne (*jidujiao*, der bogstaveligt betyder Jesu lære eller *xin jiao*, der betyder „nye lære“), katolikker (*tianzhujiao*, der betyder „himlens herskers lære“) og et mindre antal ortodokse kristne (Bautista & Lim 2009).
2. For et mere nuanceret billede af disse tal viser en opgørelse fra The Information Council of the State Council, at der findes 100 millioner religiøse udøvere i Kina. Inden for protestantismen er der 12.000 kirker, 25.000 mødesteder, 18.000 gejstlige og 10 millioner troende. Inden for katolicismen er der 4.000 kirker, 4.000 gejstlige og 4 millioner troende (citeret i Ashiwa & Wang 2011).
3. Denne artikel er baseret på 3 måneders feltarbejde i Beijing i 2012 som del af mit postdoc-projekt „An Exploration of the Religious Lives of Chinese Urban Youth“ finansieret af Det Frie Forskningsråd (FKK).
4. For at beskytte mine informanternes anonymitet er alle navne pseudonymer.
5. Dette dokument blev lækket nogle måneder efter, jeg havde afsluttet mit feltarbejde, og giver et indtryk af, at konflikten imellem huskirker og den kinesiske stat synes at optrappes.

Søgeord: Kina, ungdom, kristendom, håb, grænser, statskontrol, huskirker

Litteratur

- Aikman, David
2003 Jesus in Beijing: How Christianity is Challenging the Global Balance of Power. Washington DC: Regnery Publishing.
- Arendt, Hannah
1958 The Human Condition. Chicago: Chicago University Press.
- Asad, Talal
1993 Genealogies of Religion: Discipline and Reason of Power in Christianity and Islam. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Ashiwa, Yoshiko & David L. Wank (eds)
2009 Making Religion, Making the State. Stanford: Stanford University Press.
- Bautista, Julius & Francis Khek Gee Lim (eds)
2009 Christianity and the State in Asia: Complicity and Conflict. Routledge Studies in Asian Religion and Philosophy. New York: Routledge.
- Bloch, Ernst
1986 The Principle of Hope. Cambridge, MA: MIT Press.
- Bregnbæk, Susanne
2012 Between Parents, Party and Peers: The Quandaries of Young Chinese Party Members in Beijing. Third World Quarterly 33(4):721-35.

- Fong, Vanessa
2004 Only Hope: Coming of Age under China's One Child Policy. Stanford: Stanford University Press.
- Geertz, Clifford
1973 Religion as a Cultural System. In: C. Geertz: The Interpretation of Cultures. Pp. 87-125. New York: Basic Books.
- Jackson, Michael
2011 Life Within Limits: Well-being in a World of Want. Durham & London: Duke University Press.
2012 Lifeworlds: Essays in Existential Anthropology. Chicago: Chicago University Press.
- Keane, Webb
2007 Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter. Berkeley: University of California Press.
- Kipnis, Andrew
2009 Education and the Governing of Child-centered Relatedness. In: S. Brandtstädter & G.D. Santos (eds): Chinese Kinship: Contemporary Anthropological Perspectives. Pp. 204-22. London: Routledge.
- Lozada, Eriberto P., Jr.
2001 God above Ground: Catholic Church, Postsocialist State, and Transnational Processes in a Chinese Village. Stanford: Stanford University Press.
- Madsen, Richard
1998 China's Catholics: Tragedy and Hope in an Emerging Civil Society. Berkeley: California University Press.
2011 Religious Renaissance in China Today. *Journal of Current Chinese Affairs* 40(2): 17-42.
- Pieke, Frank N.
2009 The Good Communist: Elite Training and State Building in Today's China. Cambridge: Cambridge University Press.
- Philips, Tom
2012 Chinese Universities Urged to Fight Back against Foreign Religion. 19. december. www.telegraph.co.uk.
- Salemink, Oskar
2009 Is Protestant Conversion a Form of Protest? Urban and Upland Protestants in Southeast Asia. In: J. Bautista & F.K.G. Lim (eds): Christianity and the State in Asia: Complicity and Conflict. Pp. 36-59. New York: Routledge.
- Scott, Janet Lee
2007 For Gods, Ghosts and Ancestors: The Chinese Tradition of Paper Offerings. Seattle: University of Washington Press.
- Shue, Vivienne
2004 Legitimacy Crisis in China? In: P.H. Gries & S. Rosen (eds): State and the Society in the 21st Century China: Crisis, Contention and Legitimation. Pp. 59-83. London: Routledge.

- Vala, Carsten T.
2009 Pathways to the Pulpit: Leadership Training in “Patriotic” and Unregistered Chinese Protestant Churches. In: Y. Ashiwa & D.L. Wank (eds): Making Religion, Making the State. Pp. 96-125. Stanford: Stanford University Press.
- Yan, Yunxiang
2009 The Individualization of Chinese Society. Oxford: Berg.
- Yang, Mayfair
2008 Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation. Berkeley: University of California Press.



TABU, SCHERZ OG BÖSER HUMOR

Identitetsdannelse blandt unge tyskere i Berlin 20 år efter murens fald

LOUISE VANG JENSEN

En aften hos Theo i hans bofællesskab i berlinerbydelen Treptow faldt snakken på, hvad det betød for ham og hans ven Henning at have østtysk baggrund. En diskussion fulgte om betydningen af at komme fra henholdsvis øst og vest i forhold til bevidstheden om regionalt tilhørsforhold i Tyskland. På et tidspunkt sagde Theo, at „der er lige så mange klicheer om Sachsen, Westphalen og Bayern som om øst og vest. Jeg siger også, at jeg kommer fra Brandenburg, og jeg er cool (griner). Det handler ikke kun om øst og vest, men også om regionale forskelle“.¹ Henning nikkede og supplerede med, at „det handler lige så meget om Bundesländer mod Bundesländer, for eksempel Sachsen mod Bayern, som Osis mod Wesis“.

I foråret 2010 var jeg på feltarbejde i Berlin for at undersøge, hvad kategorierne øst og vest betyder for unge tyskere 20 år efter murens fald. Undervejs blev jeg opmærksom på et særligt forhold mellem de unges regionale og nationale identitetsdannelse og en form for national identifikation, baseret på en humoristisk opretholdelse og overskridelse af regionale grænser i en tysk kontekst. I foråret 2010 var fodbold-VM-rusen over Berlin, og Tyskland vandt for første gang i 29 år det Europæiske Melodi Grand Prix. Begge begivenheder blev fejret som nationale folkefester markeret af tyske flag, der vajede overalt i gadebilledet, men den positive nationalfølelse, som begivenhederne synliggjorde, var fraværende blandt mine informanter. Flere af dem gav udtryk for, at det tyske flag for dem var forbundet med noget „overdrevet tysk“,² som de ikke kunne forlige sig med. De tog afstand fra at definere sig selv i en national kontekst, og det kom tydeligst til udtryk, da min bofælle Hannes en dag satte et klistermærke med teksten „Hate Your Heimat“ (had din hjemstavns) på hoveddøren til vores bofællesskab. Med reference til en ide om et nationalt tysk *Heimat*³ kunne denne afstandtagen næsten ikke siges tydeligere. Mens de unge nødtigt definerede sig selv i en national kontekst, blev regionale forskelle, såvel mellem øst og vest som mellem

„regioner“ i bredere forstand, ofte genstand for de unges interne positionering. De unge mødtes, ligesom et stort udsnit af tyskere i øvrigt, søndag efter søndag for at se krimiserien „Tatort“ (gerningssted). Krimiseriens handling udspiller sig i forskellige tyske regioner, og de regionale særtræk og stereotyper udgør et centralt element i serien. „Tatort“ har gennem de 40 år, serien er blevet vist, først i Vesttyskland, senere i hele det genforenede Tyskland, udviklet sig til et nationalt tv-fænomen, og omkring skærmen kunne mine informanter med et glimt i øjet joke med, at „dem fra Schwaben ikke kan lide dem fra Baden Baden“, „i Hamburg er de så snobbede“, og „hvis han er fra Sachsen, er det lige meget, hvor sød han er“. Helt i tråd med de utallige tyske vittigheder, der karikerer stereotype forestillinger om regionale forskelle i Tyskland.⁴ En regionalt defineret humor, der har en lang tradition i en tysk kontekst og som i sidste ende er nationalt defineret.

I denne artikel viser jeg med to nedslag i den antropologiske litteratur om humor, hvordan en gruppe unge tyskeres nationale identitet skabes i *overskridelsen* af interne regionale grænser snarere end blot gennem *markeringen* af ydre nationale grænser.⁵ Artiklen skriver sig op mod et udbredt argument i den eksisterende antropologiske tyskslitteratur, der lyder, at det regionale skel mellem øst og vest fortsat udgør en hindring for, at en fælles national identitet kan opstå (se fx Berdahl 1999:232; Boyer 2006:363; Glaeser 2000). På baggrund af min deltagelse i en gruppe studerendes hverdagsliv i Berlin peger min undersøgelse på, at den regionale grænsedragning frem for at stå i modstrid til en fælles national identitet kan fungere som dens forudsætning. De unge tyskeres nationale identitet skabes ikke på trods, men på grund af deres *enighed* om at positionere sig selv og hinanden ud fra regionalt afgrænsede kategorier som *Ossi*, *Wessi* og *Bayer*. Deres humoristiske markering af de regionale forskelle rummer en overskridelse af de regionale grænser, som i sidste ende konstituerer deres nationale fællesskab på tværs af disse grænser.

Nationalisme

Mit studie skriver sig ind i et omfattende antropologisk forskningsfelt om national identitet (se fx Gellner 1994 [1983]; Anderson 2006 [1983]; Kapferer 1988; Herzfeld 1997), der også omfatter store dele af den antropologiske litteratur om Tyskland (Borneman 1992; De Soto 1998; Berdahl 1999; Boyer 2006). Jeg henter inspiration i et perspektiv på nationalisme, som udspringer af historikeren Benedict Andersons begreb om „forestillede fællesskaber“ (Anderson 2006 [1983]) og en opfattelse af, at nationer konstrueres og afgrænses gennem forestillingen om fællesskaber mellem nationalstatens borgere. Anderson peger på, at bogtrykkerkunstens nationale udbredelse har gjort det muligt for nationalstatens

borgere at være i kontakt med hinanden uden nogensinde at mødes. Derved bliver de i stand til at indgå i forestillede fællesskaber. Fællesskaber, der vel at mærke rækker ud over ideologiske og etniske tilhørsforhold (op.cit.26). I tysk kontekst er særligt antropologen John Borneman inspireret af Andersons perspektiv (Borneman 1992), og med termen „nationness“ definerer han, hvordan nationale tilhørsforhold opstår blandt berlinere på begge sider af det delte Berlin i årene op til genforeningen; ikke som særlige holdninger eller attituder over for en given nationalstat, men derimod baseret på en „levet erfaring inden for nationalstatens rammer“ (op.cit.338; min oversættelse). Bornemans perspektiv på nationale tilhørsforhold som „erfarede“ frem for „villede“ i ideologisk forstand åbner for en forståelse af, hvordan en gruppe unge tyskere kan indgå i et nationalt defineret fællesskab på tværs af de grænser, de opstiller mellem hinanden. Når de unge joker med hinandens regionale baggrunde, eksempelvis foran fjernsynet søndag aften omkring krimiserien „Tatort“, er det ikke med det formål at dyrke et nationalt fællesskab i ideologisk forstand. Resultatet bliver dog alligevel en form for praktiseret national samling, der bygger på en nationalt defineret humor og en fælles forståelse af regionale stereotyper i en tysk kontekst. I min tilgang til national identifikation trækker jeg også på antropologen Michael Herzfelds begreb om „cultural intimacy“ (1997). Begrebet er en bred betegnelse for, hvordan nationale tilhørsforhold skabes, ikke gennem enten positive eller negative ytringer om nationalstaten, men derimod i de mange forskellige ambivalente måder, mennesker i deres hverdagsliv udtrykker et indgående kendskab til en national kontekst på. Med dette argument demonstrerer Herzfeld, hvordan et nationalt tilhørsforhold ikke blot konstrueres gennem forestillingen om fællesskaber, men også gennem praktiske essentialiseringer af, hvad nationalstaten er. Netop denne centrale pointe hos Herzfeld er relevant for at forstå, hvordan mine informanternes nationale identifikation udgøres af en afstandtagen til deres nationale tilhørsforhold. En afstandtagen, som altså samtidig bekræfter det nationale tilhørsforhold. I det følgende udfolder jeg, hvordan jeg når frem til en forståelse af „identitet“, der kan rumme denne flertydighed.

Identitet og overskridelser

Identitetsdannelse og grænsedragning har været sammenhængende størrelser i den antropologiske fagteori, siden Barth i 1969 præsenterede sin teori om, at „etniske grupper“ defineres gennem etableringen og opretholdelsen af grænser snarere end gennem deres „kulturelle“ indhold (Barth 1969:15). I denne artikel henter jeg inspiration i Barths grundlæggende og udbredte tanke om, at identitet skabes i relation til grænser (Barth 1969). Men hvor Barth peger på, at grænser

udadtil definerer en „gruppes“ identitet *indadtil* (op.cit.10-15), foreslår jeg, at mine informanternes markering af grænser *mellem sig* definerer en fælles identitet, der er kendetegnet ved at *overskride* grænserne. I forståelsen af forholdet mellem identitet og overskridelse af grænser trækker jeg på antropologen Alexei Yurchaks begreb om „ambivalente positioner“ (Yurchak 2006). Yurchak har udført feltarbejde blandt „den sidste sovjetgeneration“ og beskriver, hvordan unge russere frem for at positionere sig *direkte* i opposition til den dominerende diskurs i stedet på forskellige måder positionerer sig *ambivalent* i forhold til den. Det gør de ved på samme tid at „identificere“ sig med og „distancere“ sig fra denne diskursive kontekst (op.cit.132). Jeg bruger Yurchaks forståelse af, at identifikation skabes ambivalent, til at begrebsliggøre, at identitet ikke alene er et spørgsmål om identifikation med flere afgrænsede kategorier, som præsenteret hos eksempelvis Jenkins (2008), men også et spørgsmål om forskellige *niveauer* af identifikation – regional og national identifikation såvel som større og mindre grad af identifikation. Tilsvarende foreslår jeg, at de unges identitet er flertydig i mere end én forstand. Dels, i tråd med Jenkins’ forståelse, fordi de identificerer sig med *både* den ene og den anden kategori, eksempelvis ved både at se sig selv som tysker og Ossi (op.cit.17). Dels i den forstand, at de ikke nødvendigvis identificerer sig *fuldstændigt* med nogen af delene (Yurchak 2006:252). De unges identifikation sker således på flere niveauer, både i form af en identifikation med flere kategorier og en ambivalent identifikation med disse kategorier. Den ambivalente identifikation udfordrer grænsetænkningen, og heri, foreslår jeg, består det overskridende i mine informanternes praksis. Gennem deres humoristiske positionering overskrides de afgrænsede kategorier, som deres jokes er møntet på. Som vi skal se, er der en sammenhæng mellem de unge tyskeres humoristiske positionering og afgrænsning af sig selv i forhold til hinanden og en alvor, der består i et tabu baseret på deres forskellige historiske bevidsthed om Tysklands delte fortid. De forskellige historiske bevidstheder skaber en grænse mellem dem, som humoren overskrider. Når jeg gennem artiklen beskriver sammenhængen mellem humor, tabu, identitetsdannelse og overskridelse blandt unge tyskere, er det med inspiration i antropologen Michael Jacksons (2002) begreb om (den humoristiske) fortællings potentiale til at komme omkring det tragiske. Jackson beskriver joken som en ambivalent og flertydig størrelse, der evner både at overskride regler og tabuer og bryde grænser mellem kategorier (op.cit.180). Inspireret af Jacksons forståelse af humorens væsen foreslår jeg, at de unges joking med regionale kategorier faciliterer en overskridelse af kategorierne, som bliver et aspekt af, hvordan de skaber deres nationale identitet.

Feltarbejde og informanter

Denne artikel er baseret på empirisk materiale indsamlet under fire en halv måneds feltarbejde i Berlin mellem januar og juni 2010. Omdrejningspunktet for studiet var en gruppe unge tyskere mellem 23 og 30 år, fortrinsvis universitetsstuderende, som jeg fandt frem til ved hjælp af „sneboldmetoden“: dels via tidligere bekendte og dels via Berlins mange hjemmesider for bofællesskaber. Nogle af mine informanter var opvokset i Berlin, de fleste var tilflyttere fra de 16 delstater, Tyskland udgøres af. Regionale dele i en national helhed. De unge boede i bofællesskaber i kvarterer som Neukölln, Kreuzberg, Mitte, Prenzlauer Berg og Friedrichshain. Jeg selv boede i et bofællesskab i bydelen Kreuzberg i perioden, og de skiftende beboere og deres venner, jeg mødte i hjemmet, udgjorde mine primære informanter.⁶

Mit analytiske fokus på humor afspejler den uformelle omgangsform, jeg havde med informanterne i felten. I bofællesskabet i Kreuzberg fik jeg hurtigt tildelt rollen som „bofælle“, og jeg blev inkluderet i mine bofællers sociale liv i og uden for hjemmet. Vi tog sammen på weekendture til Hamburg og Dresden, spillede frisbee i parken og gik til fester i weekenden. Mine tyskkundskaber rakte til at gennemføre feltarbejdet uden brug af tolk, hvilket gav mig stor frihed til at indgå i forskellige sociale sammenhænge med de unge. I takt med at jeg fik styrket mit sprogøre, blev jeg opmærksom på nuancer ikke mindst i forhold til, hvornår noget var sagt i spøg eller i en ironisk tone. Denne føling med sproget blev en vigtig kilde til viden, i særdeleshed fornemmelsen for den humoristiske tone, som denne artikel kredser om.

Tysklands tabuiserede fortid

I løbet af feltarbejdet bemærkede flere af de unge, at det ville være godt for mig at tale med ældre generationer af tyskere eller at tage et andet sted hen end Berlin for at få en fornemmelse af den mere alvorlige forståelse af kategorierne øst og vest, de mente gjorde sig gældende uden for deres sociale kontekst. Jeg var imidlertid netop interesseret i, hvad der ligger til grund for, at øst og vest bliver håndteret humoristisk i en gruppe af unge i Berlin, idet andre forskere allerede havde påvist hvordan kategorierne andre steder og i andre sammenhænge er forbundet med alvor (Boyer 2006:372; Berdahl 1999:164). Denne sammenhæng mellem humor og alvor, som også tidligere er beskrevet i og uden for antropologien (se fx Jackson 2002; Høffding 1967 [1916]), er central for at forstå, hvordan en gruppe unge tyskere bruger humoren til at positionere sig i forhold til hinanden. Der er med andre ord en sammenhæng mellem den jokende tone, jeg oplevede blandt de unge, og et tabu om Tysklands delte fortid. Et tabu, jeg udfolder i det følgende.

„I øst arbejder man med at komme sig over socialismen, mens man i vest arbejder med at komme sig over øst.“ Denne udtalelse, formuleret af den tyske forfatter Jana Hensel, der har østtysk baggrund, sætter en todelt historisk bevidsthed, som jeg oplevede blandt de unge, på spidsen.⁷ De unge med vesttysk baggrund virkede ofte lettere uinteresserede og havde svært ved at finde på noget at sige, når jeg i løbet af feltarbejdet spurgte ind til opfattelsen af øst og vest i dag. De talte om Tysklands delte fortid i generelle termer, ud fra hvad de havde læst i bøger og set på film. De unge med østtysk baggrund derimod talte med udgangspunkt i forældres og ældre søskendes fortællinger samt personlige oplevelser løs om fortid, rødder og transition. Den todelte historiske bevidsthed kom til udtryk i to forskellige måder at forholde sig til øst- og vestkategorier på, som Theo, en 23-årig studerende fra Cottbus i Brandenburg, understregede:

De vesttyskere, der er født i vest i '87, har slet ikke nogen østerfaring, hvorimod dem, der i samme år er født i øst, er vokset op i øst, også efter murens fald. Vi er vokset op i to forskellige regimer, om man så må sige. Bevidstheden om at komme fra øst er klarere end bevidstheden om at komme fra vest. Det fylder mere i hovedet, det brænder under neglene.

Som Theo udtrykker det, holdt de unge med østtysk baggrund fast i en østtysk identitet ved at sætte sig selv i opposition til de unge „vesttyskere“. Efter genforeningen af Tyskland er det tidligere DDR i den offentlige debat blevet betegnet som en „uretsstat“ (Unrechtsstaat) over for den vesttyske „retsstat“. Den vesttyske struktur og lovgivning blev efter samlingen gældende for hele det genforenede Tyskland, ligesom den regionale inddeling i delstater, der ikke var i brug i DDR, blev genindført i den østtyske del af landet (Borneman 1993:293). I denne reorganisering af nationen, hvor Østtyskland i stor stil blev „overtaget af Vesttyskland“, med en af de unges ord, mistede mange østtyskere „orienteringen“ i bogstavelig forstand (op.cit.293). Som følge heraf talte man i Tyskland efter genforeningen om, at det var den vesttyske selvforståelse, der forsvandt, og den østtyske, der bestod – eller nærmere opstod efter murens fald, „genforeningen udslettede Østtyskland, men skabte en østtysk bevidsthed“ (Sampson i Berdahl 1999:174).

En aften gik jeg en tur rundt i mit kvarter sammen med Sofia fra den vesttyske by Köln. Hun fortalte, at hun ikke selv mindedes at have fået fortalt noget om det delte Tysklands historie. Hendes familie kendte ikke nogen „derovre“ og havde „slet ikke noget at gøre med øst“. For Sofia gælder det som for andre af de unge med vesttysk baggrund, at de opfatter det delte Tysklands historie som en overvejende østtysk historie, der ikke har noget med dem at gøre. Således fortalte Sofia, at det først var, da hun flyttede til Berlin for at studere, at hun rigtig blev bevidst om, at „der var noget, der hed øst, og hvad det havde haft af betydning“.

Ligesom de øvrige unge med vesttysk baggrund havde Sofia svært ved at se, hvorfor jeg fandt hende interessant at tale med, og hun hentydede flere gange til, at jeg kunne interviewe hendes „østtyske“ venner. Jeg syntes dog netop, hendes ikke-forholden sig til øst var interessant i betragtning af, at temaet øst-vest stadig fylder en del i Tyskland politisk såvel som i medierne. Særligt i Berlin bliver man tvunget til at forholde sig til den tidligere deling af Tyskland gennem biografier om livet i øst, film som *Sonnen Allé* (1999), *Goodbye Lenin* (2003) og *Das Leben der Anderen* (2006), udstillinger, teaterforestillinger, arkitektur og valfartende turister. Men netop dette paradoks rummer også en forklaring på de unge med vesttysk baggrunds ikke-forholden sig til den todelte tyske fortid. I en kontekst, hvor unge tyskere bliver bombarderet med information om det delte Tysklands historie, er selvsamme historie blevet til „tabu“ (Radcliffe-Brown 1968:134; Borneman 1998:183) i den simple forstand, at de unge, som er flyttet til Berlin fra det vestlige Tyskland, ikke taler om dette stykke tyske fortid. Tysklands delte fortid er forbundet med så mange modsatrettede fortællinger, at unge vælger at forholde sig til den ved at undgå at italesætte temaet. Som Sofia formulerede det: „De [østtyskerne] husker det [DDR] sikkert som godt – det var jo deres barndom. Men vi [vesttyskerne] lærer om det som dårligt. Hvem skal man tro?“

Blandt en generation af unge med vesttysk baggrund, for hvem Tysklands delte fortid er forbundet med flere spørgsmål end svar, bliver tabuet en måde at forholde sig til denne fortid på – ved netop ikke at forholde sig direkte til den. Sofias måde at forholde sig til øst på kan hjælpe til forståelsen af, hvad tabuet består i. På vores gåtur fortalte hun om den akavede situation, der kunne opstå i mødet mellem to unge med henholdsvis øst- og vesttysk baggrund, når snakken faldt på den delte fortid. Hun fortalte:

Hvis man møder én i byen og snakker om et gammelt fjernsynsprogram for børn, og vedkommende siger, 'det kender jeg ikke', og man siger, 'jo, kom nu, det må du da kende', og han eller hun siger, 'jamen det havde vi ikke', så kommer man i tanke om at, nå o.k., du er østtysker, og det er vildt, at de har en helt anden historie. Man får en mærkelig fornemmelse, når sådan noget sker.

Jeg spurgte, hvad det var for en fornemmelse, og hun fortalte, at:

Det er en følelse af ikke at vide, om man skal undskylde, fordi man ikke ved, om det er et følsomt emne, og at man heller ikke vil undskylde så meget, at man fremstiller den anden som et offer, fordi det hele var så dårligt.

Sofias bekymring for at optræde forkert over for en „østtysk“ jævnaldrende illustrerer tabuet. Hendes frygt for at komme til at støde nogen fører til, at hun hellere undlader at sige noget. Sofias refleksion over sin egen rolle viser hendes

bevidsthed om at udgøre den stærke part i et ulige styrkeforhold mellem øst og vest (Boyer 2006). En bevidsthed, der er med til at etablere tabuet om Tysklands delte fortid blandt de unge med vesttysk baggrund.

Trods de 20 år, der er gået siden murens fald og Tysklands samling, er landets delte historie stadig knyttet til familiære erfaringer for de unge med østtysk baggrund og forbundet med distance og uvidenhed for de unge, som er vokset op i vest. Diskrepansen i de unges historiske bevidsthed har ført til en tabuisering af Tysklands delte fortid blandt de unge med vesttysk baggrund. Men som jeg vil vise, indgår de unge med både øst- og vesttysk baggrund i „jokingrelationer“, der gør det muligt for dem at overskride tabuet mellem sig og skabe en fælles identitet på tværs af deres oplevede regionale forskelle (Jackson 2002:183).

Jokingrelationer

Humor har figureret i store dele af faghistorien i studier af „joking“ som et fænomen, der både opretholder og udfordrer sociale normer og strukturer (se fx Radcliffe-Brown 1968; Douglas 1968; Apte 1985; Palmer 1994), såvel som i studier af de sociale og politiske implikationer af humorens sarkastiske, ironiske udtryksformer og flertydige egenskaber (Yurchak 1999, 2006; Sabonis-Chafee 1999; Jackson 2002; Pedersen 2011). Med introduktionen af begrebet „jokingrelationer“ („joking relationships“) var Radcliffe-Brown blandt de første til at udarbejde en antropologisk teori om humor. Hans velkendte definition af jokingrelationer lyder:

En relation mellem to personer, hvor den ene i reglen har lov til, og i nogle tilfælde forventes, at drille eller lave sjov med den anden, som til gengæld forventes ikke at lade sig støde. Det er vigtigt at skelne mellem to primære varianter. Den ene relation er symmetrisk – begge personer driller eller laver sjov med den anden. I den anden variant er relationen asymmetrisk – A joker på bekostning af B, og B accepterer drilleriet uden repressalier. Eller A driller B så meget, han ønsker, mens B til gengæld kun driller A lidt. [...] Jokingrelationen udgør en ejendommelig kombination af venskabelighed og antagonisme. Opførslen ville i enhver anden social kontekst udtrykke og vække fjendtlighed, men den er ikke ment i alvor og skal ikke tages seriøst (Radcliffe-Brown 1968:90-91).

En række aspekter af Radcliffe-Browns jokingrelationer⁸ er særligt relevante at fremhæve her. For det første den asymmetriske jokingrelation, der er kendetegnet ved, at den øverst placerede i et hierarki har „tilladelse“ til at joke med den lavere rangerende i relationen. Dernæst den tvetydighed, som jokingrelationen rummer, der gør det muligt at markere både venskab og fjendskab i humoristiske udtryk. Med andre ord på samme tid at udstille og tage brodden af konflikter mellem

to parter (op.cit.91). Endelig beskriver Radcliffe-Brown, at en jokingrelation kan opstå mellem to parter, der er kendetegnet ved en samtidig tilknytning og afstand, social forening og adskillelse. Eksempelvis i relationen mellem en mand og hans kones familie. Manden udgør en *outsider* i forhold til konens familie, men i kraft af ægteskabet og de fælles børn er han alligevel en del af familien (ibid.). Denne adskillelse og samling, der kendetegner jokingrelationen, er mit afsæt for en sammenligning med de unges sociale kontekst i Berlin. De unge er netop kendetegnet ved at være samlede og adskilte på samme tid. De er forbundet gennem deres hverdagsrelationer i Berlin, men adskilte af deres positioneringer ud fra forskellige regionale tilhørsforhold og historiske bevidstheder. Jeg foreslår, at særlige jokingrelationer er opstået blandt netop denne generation af unge tyskere, der på netop dette tidspunkt er samlet i Berlin, hvor unge fra hele landet mødes. De unges jokingrelationer kom under feltarbejdet til udtryk i to former for humor – *Scherz* og *böser Humor*.

Scherz - venskabelige drillerier

Som sagt oplevede jeg under feltarbejdet, hvordan kategorier relateret til „øst“ og „vest“ blev italesat med små jokende kommentarer og anekdoter mellem de unge. Over et spil bordfodbold blev de røde spillere omtalt som „de røde fra øst“, ved middagsbordet i Kreuzberg blev en frisure betegnet som en „rigtig Ossi-frisure“ og over en øl hos Theo blev den nordvesttyske by Münster omtalt som „indbegrebet af borgerlig vesttyskhed“. Situationer som disse illustrerer den form for humor og jokingrelation, som kaldes Scherz. Scherz kan bedst oversættes til „spøg“ eller „joke“, og begrebet blev brugt i flæng af de unge som betegnelse for en alment accepteret form for drillerier, der bliver fremsat i en venskabelig tone, med et smil og et glimt i øjet. En Scherz efterlader ikke nogen tvivl om, at afsenderen udtrykker sig i spøg og ikke i alvor, og at betydningen af det sagte er harmløst ment. Frida på 24 fra Østberlin brugte Scherz til at beskrive sin østtyske identitet, da jeg en lørdag i maj blevet inviteret til morgenmad i hendes bofællesskab:

Jeg tror, min generation er en af de første, hvor det ikke er så præsent det her med Ossi og Wessi. Jeg siger det også nogle gange, men det er ment for sjov, tror jeg. Du er Wessi, haha. Hvis nogen fortæller, at deres forældre kører Audi Campio, så siger man arh, er du Wessi eller hvad? Har dine forældre røven fuld af penge eller hvad? Men vi siger det kun som Scherz. Med tiden er det blevet sådan, at man godt kan lave sjov med det. Det er bare sådan nogle dumme udtryk. De er ikke ment alvorligt.

Umiddelbart udtrykker Frida et behov for at fastholde en partikulær østtysk identitet i tråd med den „afgrænsningsidentitet“ mellem øst og vest, som har været

fokus for mange tidligere tysklandsstudier (Berdahl 1999; Dyke 2001; Falter 2006). Men som Fridas humoristiske tone antyder, kan de unges positioneringer ikke alene forstås inden for rammerne af en grænsedragning mellem øst og vest. Det væsentlige i denne sammenhæng er at lægge mærke til, at den grænse, Frida trækker mellem øst og vest, er ment som Scherz.

Fridas udtalelse rummer en ironisk distance, som åbner for en flertydig forståelse af det udtrykte (Fernandez 2001:9). Ironiens flertydighed er interessant at inddrage i kobling til de unges jokingrelationer, og Fridas udtalelse. Hun identificerer sig med at være østtysker, samtidig med at hun tager afstand fra betydningen af forskellene mellem øst og vest. Hendes identifikation slører grænsen for hendes regionale tilhørsforhold, og hendes Scherz bliver brugt til at forholde sig flertydigt til øst- og vestkategorierne. Frida markerer „fjendskabet“ i jokingrelationen ved at udstille den arrogante Wessi og „venskabet“ ved at markere, at bemærkningen er sagt i spøg uden hensigt om at skabe konflikt (Radcliffe-Brown 1968:107). Scherzrelationen er symmetrisk i den forstand, at de unge med både øst- og vesttysk baggrund kan joke med hinanden i den venskabelige Scherz-tone. Når udtryk som „arrogante Wessi“ bliver sagt som Scherz, indgår de som en form for „accepteret respektløshed“ (op.cit.95), der på samme tid skaber samling og fastholder afstand mellem de unge med øst- og vesttysk baggrund i jokingrelationen. Gennem Scherz lægger de unge med østtysk baggrund en humoristisk distance til deres identifikation med øst. Frida bruger de stereotype billeder af Wessis til at lægge afstand, ikke til sine jævnaldrende med vesttysk baggrund, men snarere til skellet mellem øst og vest i en tysk kontekst. Den venskabelige jokington, som Scherz er et udtryk for, afspejler en fælles forståelse på tværs af de unge fra øst og vest. En forståelse af, at man kan joke med kategorierne øst og vest og derved momentvist udfordre eller udviske grænserne mellem dem. På denne baggrund opstår der en form for national samhørighed på tværs af de unges forskellige historiske bevidstheder (op.cit.90).

Böser Humor - hånlige konfrontationer

Jokingrelationen, der kommer til udtryk mellem de unge, skal ses i forlængelse af den øst-vest-humor, der opstod i Tyskland umiddelbart efter murens fald, eksempelvis beskrevet af Berdahl (1999). Humoren i transitionsperioden op gennem 1990'erne var særligt kendetegnet ved, at vesttyskere gjorde grin med østtyskere på en nedsættende måde (op.cit.164). Et populært eksempel er forsidebilledet til det vesttyske satireblad *Titanic*. Billedet forestiller en østtysk kvinde, der skal til at sætte tænderne i en skrællet agurk under overskriften „Min første banan“ (Titanic 2012) med hentydning til, at bananer ikke var til at få i DDR

og derfor meget populære blandt østtyskere efter genforeningen (Berdahl 1999: 164). Jonas, min gamle bofælle fra Giessen i Vesttyskland, beskrev denne form for humor som „böser Humor“, forstået som grov eller ond humor. Han fortalte, at „alle familier har nogle sårbare historier, som sætter grænser for, hvordan man kan joke med øst og vest“. Mens Scherz betegner den humor, der holder sig inden for den accepterede grænse i en given social kontekst, balancerer böser Humor på grænsen af jokingrelationen mellem de unge. Som Mona antydede, en dag jeg besøgte hende i i bydelen Mitte i Østberlin, tæt på, hvor hun også var vokset op:

En østtysker vil nok tage østjokes mere alvorligt, fordi de handler om hans egen historie. Og derfor kan han slet ikke grine ad det. Hvis østtyskeren skulle gøre grin med Vesttyskland, skulle han gøre grin med Tyskland, som det ser ud i dag [...] Vesttyskere kan joke med øst, fordi det ikke er en del af deres historie.

Som Mona antyder, udgør øst og vest i tysk kontekst ikke alene geografiske termer, men også begreber, der er forbundet i et tidsligt magtforhold (Borneman 1992: 319; Berdahl 1999:134). Et magtforhold, som med antropologen Johannes Fabians termer tydeliggør, at tid kan udgøre et ideologisk konstrueret magtinstrument (Fabian 1983:144). I relationen mellem øst og vest betyder forholdet mellem magt og tid, at Østtyskland bliver positioneret i fortiden i forhold til en overvejende vesttysk nutidig virkelighed (Boyer 2006). Dette magtforhold, hvor vest er nutiden (normalen), mens øst er fortiden, ser vi konkret udspillet, når Sofia fra Köln bliver forlegen over sin *vesttyskhed* i mødet med en jævnaldrende med (en „dårlig“) østtysk baggrund. Magtforholdet kommer til udtryk i jokingrelationen mellem de unge og påvirker, hvem der kan joke med hvad. De unge med vesttysk baggrund kan fremstille stereotype forestillinger om øst, fordi øst, såvel i dag som historisk, ligger uden for deres opfattelse af sig selv. De unge med østtysk baggrund kan derimod kun delvist identificere sig med øst, idet de samtidig befinder sig i den vesttyske virkelighed, der for dem er „Tyskland, som det ser ud i dag“, med Monas ord. Derfor er det vanskeligere for de unge fra øst at essentialisere vest, end det er for de unge fra vest at essentialisere øst (Apte 1985:130). Dikotomien mellem øst og vest er i den forstand amputeret. De unge, som er opvokset i vest, kan stille sig i opposition til deres jævnaldrende med østtysk baggrund og opstille jokes om Ossi, mens de unge, som har baggrund i øst i stigende grad har vanskeligt ved at fastholde billedet af Wessis som „den anden“.

En følge af det ulige magtforhold er asymmetriske jokingrelationer mellem de unge, der har forskellig status. I Radcliffe-Browns udlægning af relationen består asymmetrien i, at en person med høj status kan joke med en person med lavere status, som forventes at acceptere joken. Blandt de unge er det omvendte

tilfældet. De unge med baggrund i øst kan relativt uproblematisk joke om „den Wessi“, som forventes at acceptere joken som Scherz. Derimod er jokes, som kommer fra de unge fra vest adresseret til de unge fra øst forbundet med større risiko for at blive opfattet som böser Humor. Antagelsen er, at unge med østtysk baggrund, som underordnede i en vesttysk virkelighed, lettere vil lade sig støde af joken (Apte 1985:125), i stil med hvordan eksempelvis betegnelsen „nigger“ bliver asymmetrisk accepteret blandt amerikanere med og uden afroamerikansk baggrund i en amerikansk kontekst (Hartigan 2009:7). Den asymmetriske joking-relation kom eksempelvis til udtryk mellem to venner til min bofælle Hannes under fejringen af hans fødselsdag kort tid efter min ankomst til felten.

Til festen havde Hannes placeret mig mellem Carl og Stefan, to af hans venner fra forskellige sammenhænge. De to kendte ikke hinanden, og jeg havde heller ikke mødt dem før. Jeg faldt i snak med Stefan og spurgte, hvor han kom fra, hvortil Carl grinende afbrød: „Kan du ikke høre det på den måde, han taler?“ Med henvisning til Stefans østberlinerndialekt. De to drenge var begge fulde, og mens Stefan fortalte, blev Carl tiltagende grov over for ham. Jo mere Stefan fortalte om sin østtyske baggrund, jo flere spydige indspark kom Carl med. „Din Ossi“ vrængede han i et nedsættende tonefald. Stefan ignorerede ham og fortalte videre om at have lært russisk fra første til sjette klasse i skolen, hvortil Carl svarede: „Du er også bare sådan en Zoni“ med henvisning til, at DDR også blev betegnet som den sovjetiske besættelseszone. Selvom Stefan i situationen ikke reagerede på Carls nedsættende bemærkninger, blev jeg hurtigt klar over, at dette var et eksempel på en grov humor, der ikke var alment accepteret blandt de unge. Efter festen undskyldte Hannes sin ven Carls opførsel med, at han var fuld, og der var bred enighed i bofællesskabet om, at Carl var gået over stregen.

Hændelsen til Hannes' fødselsdag tydeliggør grænsen for jokingrelationen mellem de unge. En joke betegnes ofte som afhængig af at blive tilladt som sådan (Douglas 1968:366). Carl havde ikke opnået tilladelsen til at joke og brød etiketten for jokingrelationen mellem de unge ved at anvende böser Humor over for Stefan (Radcliffe-Brown 1968:103). Situationen illustrerer, at der er grænser for, hvordan en ung med baggrund i vest kan joke med en jævnaldrende med baggrund i øst og viser desuden, at humoren ikke kun rummer potentiale for at overskride identitetsmæssige grænser (jf. Jackson 2002), men også potentialet for at forstærke selv samme. Carl trodsede reglerne for den asymmetriske jokingrelation, og i stedet for at blive betragtet som en acceptabel, samlende Scherz i betydningen en harmløs spøg blev hans kommentarer opfattet som distancerende og hånlig böser Humor.

Regionale dele af en national helhed

Som nævnt indledningsvis udgør de unge i mit studie en gruppe af nationalskeptiske unge tyskere, der finder „en vis stolthed“, som Johanna udtrykte det, i ikke at referere til sig selv som tyskere. De unge tager afstand fra at definere sig selv i en national kontekst og er yderst bevidste om både den særligt belastede del af den tyske historie og en mere nutidig national kontekst, hvor højreradikale grupperinger vinder frem og gør krav på en etnisk afgrænset „tyskhed“, der står i modsætning til de mennesker, disse grupper betegner som „ikke-tyskere“ (Braunthal 2009:8). De unges afstandtagen fra at definere sig selv som tyskere skal altså ses i lyset af en til tider påtrængende og (for disse unge) problematisk national virkelighed. Men når de unge joker med regionale kategorier, enten foran skærmen til „Tatort“ eller mellem venner til en fest, tydeliggør de samtidig deres identifikation med en national kontekst, uagtet om de ønsker at definere sig selv i denne kontekst eller ej.

Flere af de unge pegede i løbet af feltarbejdet på fordelene i, at jeg havde en „neutral“ position i kraft af at komme „udefra“ som dansker i mødet med unge med forskellige (tyske) regionale baggrunde.⁹ Flere pointerede, at jeg med denne position havde mulighed for at stille spørgsmål, som kunne fornærme, hvis de blev stillet de unge imellem. Forståelsen af mig som „neutral“ er interessant, fordi den understreger, at de unge positionerer sig selv og hinanden inden for en national kontekst, som de ikke ser mig som en del af. Særligt tydeligt blev det, når vi i bofællesskabet om søndagen samledes foran skærmen til krimiserien „Tatort“ (se også Jensen 2012). Min franske bofælle Michel og jeg så også med hver søndag, men det var de unge tyskere, der efter at være vokset op med serien kunne grine af seriens karakterer og regionale stereotyper, ligesom det var dem, som over tid havde fundet frem til, hvilke regioner de bedst kunne lide. De forstod, hvorfor forskellige dialekter og regionale fordomme var morsomme, mens Michel og jeg ofte sad uforstående og måtte have forklaret, hvorfor de andre grinede. Når de unge joker med de regionale kategorier og stereotyper, udtrykker de med Herzfelds terminologi deres „kulturelt intime kendskab“ til den tyske nationale kontekst (Herzfeld 1997:170).

I Berlin bliver de unge konfronteret med hinandens samtidige forbundethed og forskellighed, og de jokingrelationer, der opstår med regionale forskelle som omdrejningspunkt, forener dem på tværs af historiske bevidstheder og regionale grænser. I det følgende udfolder jeg, hvordan de unge ved at „joke med joken“ om de regionale kategorier udfordrer forestillingen om det regionalt definerede Tyskland uden direkte at tilkendegive en national identifikation.

At joke med joken

Altså, når jeg i nogle situationer tænker: Virker jeg dum? Så tænker jeg – ah, jeg kommer fra øst, jeg er en lille smule dum, men jeg overspiller det så hellere og siger: Ja, jeg er dum, jeg kommer fra øst, ja, jeg er Ossi, jeg ved ikke noget om noget (griner). Faktisk slår jeg bare tilbage med de samme midler. Forskellene mellem øst og vest er overvurderede.

Frida overdriver de stereotype forestillinger om „Ossis“ og udfordrer derigennem forestillingernes betydning. Hendes brug af stereotyperne afspejler, at de unge ikke blot bruger humor til at identificere sig med eller distancere sig fra regionale kategorier. De „joker også med joken“, hvormed de sætter spørgsmålstegn ved selve diskursen om en regional bevidsthed i Tyskland. Ved at „joke med joken“ mener jeg, at de unge udfordrer de regionale grænser gennem en ironisk parodierende indstilling til de regionale kategorier (Boyer & Yurchak 2008). De unges udfordring af forskelle mellem øst og vest skal ses i lyset af, at kategorierne i visse tilfælde truer med at have substans, som Carls kritik af Stefan til Hannes' fødselsdag tydeliggjorde. Derfor kan de unge ikke blot afvise kategorierne som ikke-eksisterende. At ironisere over dem bliver en mulighed for at forholde sig flertydigt til dem og i denne forstand overskride dem med henblik på at skabe *et fælles rum*.

Yurchak beskriver, hvilken rolle ironi spillede i årene før og efter Sovjetunionens sammenbrud (Yurchak 1999, 2006). På baggrund af studier blandt unge i Skt. Petersborg og Moskva præsenterer han termen „stiob“ som russisk betegnelse for en subtil ironisk måde at forholde sig til de dominerende stereotyper i et samfund på gennem en form for „overidentifikation“ med de dominerende ideer eller normer (Yurchak 2006:250). Gennem stiob bliver grænserne mellem parodi, karikatur og oprigtighed flydende, hvilket gør det vanskeligt at vurdere, hvorvidt en person understøtter eller gør grin med sit objekt, eller om handlingen er et udtryk for begge dele på samme tid. Stiob overskrider med andre ord dikotomien mellem oprigtighed og ironi (ibid.). Den særlige flertydige attitude, som kommer til udtryk i stiob, opstår ifølge Yurchak og Boyer i sammenhænge, hvor de dominerende diskurser i et samfund bliver „hypernormaliserede“. I Sovjetunionens sidste år viste denne hypernormalisering sig i kraft af den officielle retoriks ensretning, formalisering og forudsigelige karakter (Boyer & Yurchak 2008:9). Boyer og Yurchak nævner begrebet „frihed“ i en amerikansk kontekst som eksempel på en sådan hypernormaliseret kategori (op.cit.10). Når jeg her fremhæver begreberne stiob og „hypernormalisering“, er det for at argumentere for, at regionalisme i Tyskland udgør en tilsvarende hypernormaliseret kategori med betydning for, hvordan de unge forholder sig til den regional-nationale tyske kontekst. Som nævnt indledningsvis tager de unge afstand fra at identificere sig som tyskere i

en national kontekst. Den ambivalente regionale positionering er netop derfor interessant, fordi den muliggør en distancering til en national enhed uden at tillægge de regionale forskelle betydning (se også Jensen 2012:43).

Sammenligneligt med Yurchaks pointe fra Rusland agerer de unge ud fra en stiob-indstilling, der gør det muligt for dem at positionere sig ambivalent uden entydigt at tage stilling til betydningen af de regionale kategorier i en tysk kontekst. I stedet for at stille sig i opposition til den offentlige diskurs om tysk regionalisme udfordrer de selve kategoriseringen ved at parodiere de regionale kendetegn – gennem måltider, øldrikning og italesættelser af „mentalitetsforskelle“ (op.cit.17). En sådan stiob-indstilling gav Christof udtryk for, da vi talte om regionale dialekter.

Det handler om stereotyper. Manifesterede tænkemåder. Hvis nogen taler rigtig bayersk, tænker jeg, at han lever fuldstændig af bjergmælk og ko (griner), totalt åndsvagt. Altså, jeg tænker det ikke, men det er de ideer, der er.

Christof refererer til den dominerende forestilling om regionale forskelle og tager ikke entydigt afstand fra den. Snarere forholder han sig ambivalent til den regionale kategori. Han fremfører den stereotype forestilling om folk fra regionen Bayern i syd, samtidig med at han underspiller betydningen af udsagnet ved at lægge afstand til det. På den måde forholder han sig i sidste ende ikke til, hvorvidt forskellen er der eller ej. Hans positionering er ikke passiv, men ambivalent. En stillingtagen, der afspejler både-og snarere end hverken-eller i forhold til betydningen af den tyske regionalisme. I kraft af den flertydighed, som den ironiske stiob rummer, bliver det, som de ovenstående eksempler tydeliggør, muligt for de unge ikke blot at bruge humor til at opretholde en social orden i en stabil jokingrelation (Radcliffe-Brown 1968), men også at udfordre de dominerende stereotype forestillinger i den sociale kontekst (Yurchak 2006:273). Hvor de unge i deres jokingrelation stiller spørgsmålstejn ved betydningen af forskellene, kan stiob forklare, hvordan de mere grundlæggende udfordrer og overskrider forestillingen om regionalisme i Tyskland. En afsluttende uddybning af denne pointe følger her.

Et år efter feltarbejdet var jeg tilbage i Berlin og til middag hos Johanna i hendes bofællesskab i Neukölln. I løbet af aftenen faldt samtalen flere gange på hendes bayerske baggrund. Hun redegjorde med et glimt i øjet for, hvordan man fejrer Oktoberfest i München, og udtrykte en jokende distanceret attitude over for Bayern. Da jeg senere på aftenen trak en øl op af tasken, en bayersk Augustiner, påpegede hun straks, at den var fra Bayern, og at „det er den bedste øl, der findes“. Bemærkningen fik mig til at grine og påpege det pudsige sammentræf mellem øllens kvalitet og hendes regionale baggrund. Hertil svarede Johanna prompte

i en lettere fornærmet tone, at hun ikke var „lokalpatriotisk“. Johanna vil ikke være bayersk patriotisk, men bruger samtidig netop denne regionale baggrund til at positionere sig over for sine venner, når hun fortæller dem om Oktoberfest-traditionen i Bayern. Hun udtrykker en ambivalent positionering, der viser sig i en „overidentificering“ (Yurchak 2006:84) med denne regionale kategori. Johanna positionerer sig ikke blot i en jokingrelation mellem sig selv og sine venner, men joker også med joken om regionale forskelle og fastholder på samme tid en regional identifikation, mens hun tager afstand fra den. Den regionale bevidstheds allestedsnærvær i en tysk kontekst bevirker, at de unge hverken kan eller vil stille sig direkte i opposition til det regionale.

Grænseoverskridelser

I denne artikel har jeg vist, hvordan en gruppe unge tyskeres humoristiske markering af regionale grænser udgør en flertydig national identitet, som rummer både afstandtagen til og identifikation med den tyske nation. Artiklens pointe er, at den humoristiske fremhævelse af regionale grænser rummer en overskridelse af disse grænser og en markering af et fællesskab på tværs af disse grænser. De unge bruger humor til at positionere sig ambivalent, således at de tydeliggør og underspiller deres regionale tilhørsforhold på samme tid. Denne positionering muliggør, at de på samme tid kan markere regionale grænser og indgå i en national enhed, der overskrider disse grænser. De unges enighed om at positionere sig humoristisk ud fra regionale kategorier kendetegner deres fælles nationale identifikation. De unge, som artiklen handler om, ekspliciterer en form for flertydig national identifikation, der gør sig gældende for unge i Berlin, der deler tid og rum i en særlig social kontekst. Ikke desto mindre foreslår jeg, at artiklens perspektiv på regional og national identitet kan have relevans for studier af national identitet uden for denne kontekst. Som professor i tysk ved CBS Per Øhrgaard peger på i en gennemgang af Tysklands historiske betydning for Europa, er det måske mere „normalt“ *ikke* at have et „normalt“ forhold til sin nations historie end at have det (Øhrgaard 2009:20).

Noter

1. Dette og de følgende citater i denne artikel er oversat af LVJ.
2. Dette udtryk kommer fra bloggen Übertrieben Deutsch (2012).
3. Når jeg refererer til *Heimat*, er det i denne sammenhæng som en emisk term, mine informanter brugte i en national kontekst. Heimat som analytisk begreb er beskrevet i utallige udlægninger

af koblingen mellem identitet og lokaliserede tilhørsforhold i en tysk kontekst (for gennemgang se fx Applegate 1990).

4. Se fx „Bayrische Witze“ (Schenk 1978), „Der Urberliner im Witz, Humor und Anekdote“ (Ostwald 1938) eller „Die Schwaben in der Geschichte des Volkshumors“ (Keller 1907).
5. Dele af artiklen er en forkortet gengivelse af specialekapitlet „Ironi, Scherz og böser Humor“ (Jensen 2012).
6. I denne artikel optræder alle informanter med pseudonymer.
7. Udtalelsen stammer fra en paneldebat på Maxim Gorki Teatret i anledning af opsætning af teaterstykket „Die Überflüssigen“ (De overflødige).
8. Herfra oversætter jeg Radcliffe-Browns „joking relationships“ til „jokingrelationer“.
9. Selvom en neutral position sjældent er mulig for den etnografiske feltarbejder, er det interessante her ikke min egentlige „neutralitet“, men de unges forståelse af mig som neutral, fordi jeg er dansker – og altså kom udefra i relation til en *national* tysk forståelsesramme.

Søgeord: Tyskland, Berlin, identitet, nationalisme, humor, joking relationships

Litteratur

Anderson, Benedict

2006 [1983] *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* London & New York: Verso.

Applegate, Celia

1990 *A Nation of Provincials. The German Idea of Heimat.* Berkeley, Los Angeles & Oxford: University of California Press.

Apte, Mahadev L.

1985 *Humor and Laughter. An Anthropological Approach.* Ithaca & London: Cornell University Press.

Barth, Fredrik

1969 *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference.* Bergen, Oslo: Universitetsforlaget.

Berdahl, Daphne

1999 *Where the World Ended. Reunification and Identity in the German Borderland.* Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.

Borneman, John

1992 *Belonging in the Two Berlins. Kin, State, Nation.* Cambridge: Cambridge University Press.

1993 *Uniting the German Nation: Law, Narrative, and Historicity.* *American Ethnologist* 20(2):288-311.

1998 *Grenzregime (Border Regime). The Wall and its Aftermath.* In: T. Wilson & D. Hastings (eds): *Border Identities. Nation and State at International Frontiers.* Pp. 162-90. Cambridge: Cambridge University Press.

- Boyer, Dominic
 2001 Yellow Sand of Berlin. *Ethnography* 2(3):421-39.
 2006 Ostalgie and the Politics of the Future in Eastern Germany. *Public Culture* 18(2): 361-81.
- Boyer, Dominic & Alexei Yurchak
 2008 Postsocialist Studies. Cultures of Parody and American Stio. *Anthropology News* 49(8):9-10.
- Braunthal, Gerard
 2009 Right-wing Extremism in Contemporary Germany. London: Palgrave.
- De Soto, Hermine
 1998 Reading the Fools' Mirror: Reconstituting Identity against National and Transnational Political Practices. *American Ethnologist* 25(3):471-88.
- Douglas, Mary
 1968 The Social Control of Cognition. Some Factors in Joke Perception. *Man* 3(3):361-76.
- Dyke, Elizabeth A. Ten
 2001 Dresden. Paradoxes of Memory in History. London & New York: Routledge.
- Fabian, Johannes
 1983 Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object. New York: Columbia University Press.
- Falter, Jürgen, Oscar Gabriel & Hans Rattinger
 2006 Sind Wir ein Volk? Ost- und Westdeutschland im Vergleich. München: Verlag C.H. Beck
- Fernandez, James W. & Mary Taylor Huber
 2001 Irony in Action. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Gellner, Ernest
 1994 [1983] Nations and Nationalism. Ithaca & New York: Cornell University Press.
- Glaeser, Andreas
 2000 Divided in Unity. Identity, Germany and the Berlin Police. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hartigan, John
 2009 What are You Laughing at? Assessing the "Racial" in U.S. Public Discourse. *Transforming Anthropology* 17(1):4-19.
- Herzfeld, Michael
 1997 Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-state. New York & London: Routledge.
- Høffding, Harald
 1967 [1916] Den store Humor. En psykologisk studie. København: Gyldendals Uglebøger.
- Jackson, Michael
 2002 The Politics of Storytelling. Violence, Transgression and Intersubjectivity. København: Museum Tusculanum Press.
- Jenkins, Richard
 2008 Social Identity. New York: Routledge.

- Jensen, Louise Vang
2012 Berlin er en ø i Tyskland. En antropologisk analyse af identitetsdannelse blandt unge tyskere i Berlin 20 år efter murens fald. København: Institut for Antropologi, Københavns Universitet.
- Kapferer, Bruce
1988 Legends of People, Myths of State. Violence, Intolerance, and Political Culture in Sri Lanka and Australia. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Keller, Albrecht
1907 Die Schwaben in der Geschichte des Volkshumors. Freiburg: J. Bielefelds Verlag.
- Ostwald, Hans
1938 Der Urberliner im Witz, Humor und Anekdote. Berlin: Paul Frankes Verlag.
- Palmer, Jerry
1994 Taking Humour Seriously. London & New York: Routledge.
- Pedersen, Morten Axel
2011 Mischievous Souls. In: M.A. Pedersen: Not Quite Shamans. Spirit Worlds and Political Lives in Northern Mongolia. Pp. 183-215. Ithaca & London: Cornell University Press.
- Radcliffe-Brown, Alfred R.
1968 Structure and Function in Primitive Society. London: Cohen & West Ltd.
- Sabonis-Chafee, Theresa
1999 Communism as Kitsch. Soviet Symbols in Post-Soviet Society. In: M.A. Barker (ed.): Consuming Russia. Popular Culture, Sex and Society Since Gorbachev. Pp. 362-82. Durham & London: Duke University Press.
- Schenk, Wolf
1978 Bayrische Witze. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag.
- Yurchak, Alexei
1999 Gagarin and the Rave Kids. Transforming Power, Identity and Aesthetics in Post-Soviet Nightlife. In: A.M. Barker (ed.): Consuming Russia. Popular Culture, Sex, and Society since Gorbachev. Durham & London: Duke University Press.
2006 Everything Was Forever, Until It Was No More. The Last Soviet Generation. Pp. 76-109. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Øhrgaard, Per
2009 Tyskland. Europas hjerte. Et essay. København: Gyldendal.

Webkilder

- Hate Your Heimat
2012 <http://hateyourheimat.wordpress.com/>. Seneste adgang 26.05.2012.
- Titanic
2012 <http://www.titanic-magazin.de/postkarten/karte/meine-erste-banane-111989-1837/>. Seneste adgang 26.05.2012.
- Übertrieben Deutsch
2012 <http://uebertriebendeutsch.blogsome.com/>. Seneste adgang 26.05.2012.



BRAHMINENS DATTER OG OLIEPRESSERENS SØN

Grænseoverskridende forhandlinger i et kastesamfund

RUNE-CHRISTOFFER DRAGSDAHL

Bengaluru er med 9 millioner indbyggere Indiens tredjestørste og hurtigst voksende by. Ofte kaldes byen for „Indiens Silicon Valley“. Men bag denne populære fremstilling af byen er der en meget mere kompleks virkelighed, hvor kastesamfundet stadig spiller en stor rolle. Kritiske røster spørger således, om Bengaluru ikke snarere er „Silicon Valleys Indien“ (Parthasarathy 2004). Et kompromis ses hos De (2008), som kalder Bengaluru for en „multipel by“, samt hos Saldanha, der beskriver Bengaluru som den by i Indien, hvor kampen for at definere fremtiden mærkes tydeligst (Saldanha 2002:339).

Denne artikel vil belyse, hvordan et ungt par i den indiske millionby Bengaluru, hvor begge er ansat i IT-sektoren, på grænseoverskridende vis forhandler kulturelle normer for parforhold og for kvinders adfærd, og hvordan forældrenes reaktion på disse overskridende forhandlinger i sig selv overskrider andre kulturelle normer, herunder også lovgivningen. Artiklen er baseret på et feltarbejde, som fandt sted i perioden oktober 2009 til marts 2010.¹

Jeg vil først redegøre for det unge par Deepa og Vijays historie og et forløb af gradvist eskalerende hændelser, som finder sted med udgangspunkt i deres konfliktfyldte forhold til deres forældre. I forlængelse af dette vil jeg belyse to af de centrale punkter i konflikten med forældrene: på den ene side Deepas families modstand mod ægteskaber på tværs af kaste, på den anden side Vijays families betænkeligheder ved Deepas brud på normerne for kvinders opførsel. Disse to konfliktaspekter vil jeg diskutere i forhold til litteraturen om ægteskab og køn i en indisk kastekontekst. Jeg vil derpå analysere hændelserne i lyset af Georges Batailles indsigtfulde tanker om, hvordan et samfunds orden opretholdes, ved at grænseoverskridelser besvares med grænseoverskridelser. Jeg vil anvende Batailles perspektiv på grænseoverskridelser sammen med Gregory Batesons begreb schismogenese, der beskriver en eskalerende proces af reaktioner på reaktioner. Sidst i artiklen vil jeg diskutere, hvordan overværelse af og rygter om

eskalerende forløb kan få andre unge til at reflektere over farerne ved at overskride kastesamfundets grænser. Jeg vil argumentere for, at det at overskride sociale og kulturelle grænser for adfærd er en måde at forhandle på – en grænseoverskridende forhandling mellem unge og deres forældre.

Historien om et ungt par

Deepa er 22 år og fra en familie, som økonomisk hører til øvre del af middelklassen og er en del af præstekasten, brahminerne. På universitetet mødte hun 23-årige Vijay, som kommer fra en familie fra den nedre del af middelklassen, som tilhører oliepresserkasten, ganigaerne. Forholdet mellem Deepa og Vijay var fra starten hemmeligt, ligesom de fleste kæresteforhold mellem unge i Bengaluru er det. Men en dag hørte Deepas forældre fra en nabo, at Vijay kom på besøg, når Deepa var alene hjemme. Fra da af modarbejdede især Deepas mor forholdet. Hun nærede ikke høje tanker om Vijay:

Vijay er ikke god, hans mor er ikke god, åh, slumkvarter. [...] Vijay er ikke god, ved jeg. Vores venner, alle vores venner fortæller, at Vijay ikke er god. [...] Lad mig sige dig én ting: Jeg vil ikke acceptere Vijay, det vil jeg ikke. [...] Jeg vil ikke have ham, jeg vil ikke have ham, jeg vil ikke have ham, jeg vil ikke have ham. Sådan er dét.

Hun pointerede over for mig, at Vijay er uden dannelse, og at hans familie hverken har penge, uddannelse eller „sociale relationer“. Selvom moderen på intet tidspunkt eksplicit nævnte kaste – det gør de færreste indere i dag – i telefonsamtalen med mig, står det at læse mellem linjerne i hendes formuleringer. Vijay er ikke „god“, fordi hans mor ikke er „god“, og fordi hans familie ikke har „sociale relationer“ og bor i et „slumkvarter“ – sidstnævnte i klar modsætning til Deepas familie, der bor i en brahmisk domineret bydel. Et forhold mellem en brahminpige og en fyr som Vijay er da også, set i et brahmisk kasteperspektiv, den næstværste kombination, kun overgået af et forhold mellem en brahmin og en fyr fra en *scheduled caste*.² Selv sagde Deepa direkte, at det er Vijays kaste, som moderen finder problematisk.

Modstanden mod Vijay var den direkte årsag til, at Deepas forældre valgte at lade hele familien flytte fra lejligheden i bydelen Malleshwaram til en ny lejlighed i bydelen Jayanagar. Netop disse to bydele er kendt som Bengalurus gamle brahmiske bydele. Flytningen fandt ifølge Deepa sted „kun på grund af Vijay“ med den hensigt at gøre det mere besværligt for dem at ses og dermed gøre en ende på deres forhold. Men Deepa og Vijay fortsatte med at se hinanden. Deepas mor begyndte derpå at bagtale sin egen datter over for Vijays mor, og da Deepa fandt

ud af, at hun blev bagtalt af sin egen mor, førte det til en konfrontation, der endte med, at moderen bad Deepa forlade Vijay eller forlade sit barndomshjem uden at tage andet med sig end det tøj, hun havde på den dag. Deepa valgte det sidste. Vijay bad nogle af sine slægtninge om at hjælpe hende, og de fandt en lille lejlighed til hende i et fattigt muslimsk kvarter. De fleste af Vijays familiemedlemmer var dog langt fra begejstrede for Deepa og gav ved flere lejligheder udtryk for et negativt syn på hende. At dømme efter det forløb, der snart skulle udspille sig, skyldtes dette både hendes opførsel som kvinde og hendes kaste.

Tre måneder inde i mit feltarbejde i Bengaluru inviterede Vijay og Deepa mig hjem for at spise, snakke og overnatte sammen med dem i den lille lejlighed. Vi sov alle tre på gulvet, hvor der kun lige akkurat var plads til min 2 meter lange krop. Næste morgen vågnede vi ud på formiddagen. Lidt senere kom to af Deepas venner, et andet ungt kærestepar, på besøg, og vi gik ned på markedet for at købe grøntsager til dagens frokost. På vej tilbage fra markedet, på vej op ad den lille udvendige trappe op til Deepas lejlighed på anden sal, mødte vi Vijay, som havde sin motorcykelhjelme i hånden og var på vej til sit arbejde på et callcenter. Vi fire tilbageværende satte os alle på gulvet og begyndte at forberede frokosten ved at vaske, skrælle og skære grøntsager ud, imens Deepa fortalte, at begges familier troede, at hun og Vijay allerede var blevet gift, selvom sandheden var, at de endnu ikke havde giftet sig, fordi de ønskede mindst én af familiernes velsignelse.

Pludselig bankede det på døren, og ind marcherede tre kvinder i 40'erne: Vijays mor, Vijays tante og en af hans kusiner. De havde tilsyneladende fået et tip fra nogen i nabolaget, som havde set os købe grøntsager og samtidig bemærket, at Vijay var taget på arbejde. De begyndte at overdynde Deepa med skældsord i et mere og mere skingert tonefald. Hun blev kaldt prostitueret, fordi hun havde mænd på besøg, uden at hendes egen mand var hjemme. Og tanten formanede om, at Deepa „som en brahmin“ burde vide bedre. Deepa fortsatte med at skære kartofler ud, og hun bad de tre kvinder vente på, at Vijay kom tilbage fra arbejde.

„Jeg slår dig ihjel!“ udbrød moderen vredt. „Nå,“ replicerede Deepa. Nu gik moderen til angreb ved at slå Deepa kraftigt på siden af hovedet. Deepa forsvarede sig ved at forsøge at gribe fat i moderens arm, men hun blev slået igen, alt imens tanten greb fat i hendes hår og trak hendes hoved nedad, imens alle tre kvinder råbte og slog ud efter hende i døråbningen. Inden det førte videre, greb jeg ind og placerede mig imellem parterne og tvang kvinderne til at give slip på Deepa.

Det andet unge kærestepar, der var på besøg, forsøgte at trække Deepa væk fra Vijays familiemedlemmer og forholdt sig derudover passivt. Jeg spærrede for de tre kvinder fra Vijays familie, til deres vrede protester, samt truede dem med at ringe til politiet, imens jeg fortrængte dem ud ad døren og ned ad den udvendige trappe.

Kort efter forlod det andet unge par lejligheden. De sagde, at de ville sætte sig på en restaurant i nærheden for at ringe til Vijay og afvente hans ankomst. De forklarede selv senere, at det var i „vrede“ over Vijays families adfærd, og betegnede de tre kvinder som „landsbyfolk“. Sidstnævnte kommentar er typisk for en del unge indere fra middel- og overklassen i storbyerne, som lægger afstand til det, de kalder „Old India“ (Saldanha 2002). Deepa bemærkede over for mig skuffet, at de var nogle dårlige venner. Det bør dog nævnes, at også de havde et forhold, som de holdt hemmeligt for deres forældre, og at pigen snart mod sin vilje ville indgå i et arrangeret ægteskab. Det kunne således få store konsekvenser for deres kæresteforhold og pigens liv på længere sigt, hvis de blev blandet ind i Deepas konflikt.

De tre kvinder fra Vijays familie fortsatte med at råbe op nede på gadeplan, indtil underboens bedstemor gav dem en verbal overhaling for at komme og lave ballade offentligt, hvorpå de forlod kvarteret. Ifølge bedstemoderen var det muligvis Vijays mors ret at slå Deepa, men ikke offentligt. Den slags skal foregå i det private bag lukkede døre.³

Da Vijay omsider nåede tilbage fra callcenteret, trøstede han Deepa, og dernæst pakkede de alle hendes ejendele. De satte sig sammen op på hans motorcykel, imens jeg tog køkkengrej, potteplanter og nogle tøjposer med i en autorickshaw bag dem. Vi kørte ud ad byen til et sted langt væk, hvor Deepa kunne være i sikkerhed for fjendtligt indstillede familiemedlemmer. Valget faldt på en ganske særlig ven, som Deepa tidligere havde fortalt mig, at hun var bange for. Deepa og Vijay kaldte selv vennen Swamiji, som er afledt af ordet *swamy*, der i Indien anvendes om et helligt menneske. Der var dog mere præcist tale om en hijra, en eunukhermafrodit (Nanda 1990:13). Hijraer er maskulint udseende præster klædt i kvindetøj, som man til daglig typisk møder i byernes vejkryds, hvor de laver høje lyde ved at slå på ventende køretøjer, imens de afkræver folk penge for at blive beskyttet eller for ikke at blive forbandet. Denne hijra, Swamiji, boede i et lille hus ved siden af et tempel for dødsgudinden Kali, hvor hun praktiserede astrologi og sort magi. De fleste indere er bange for hijraer som Swamiji. Det var derfor ikke et tilfælde, at det var Swamiji, som Deepa og Vijay søgte beskyttelse hos, den dag Deepa blev truet og overfaldet. I Swamijis hus ville ingen turde krumme et hår på Deepas hoved. Vijay pointerede desuden, at hun her også ville være godt beskyttet, hvis nogen prøvede at udøve sort magi mod hende.

Nogle timer efter overfaldet modtog Vijay et opkald fra sin tante, som fortalte, at hans mor efter episoden i Deepas lejlighed havde forsøgt at begå selvmord. Kort efter ringede en politiinspektør og spurgte til begivenhederne forud for selvmordsforsøget. Vijay tvivlede på sandhedsværdien af begge opkald, men han var samtidig rystet og sagde, at han ikke længere ville vide af sin familie. Det

blev nogle dage senere bekræftet, at påstanden om Vijays mors selvmordsforsøg formentlig var en løgn, men det formildede ikke Vijay.

Jeg vil i denne artikel argumentere for, at det påståede selvmordsforsøg var en stærkt grænseoverskridende (for)handling, der blev klimaks på et forudgående forløb af grænseoverskridende (for)handlinger. Det var et forsøg på – gennem en grænseoverskridende reaktion – at undgå yderligere grænseoverskridelser.

Kaste, endogame ægteskaber og romantisk kærlighed

Da Arjun Appadurai i 1986 kritiserede antropologers tendens til at lade de spørgsmål, de stiller, styre af *gatekeeping-begreber*, hvorved studier af et samfund domineres af bestemte begreber og temaer, mens andre aspekter af samfundet overses, fremhævede han Indien som et „stjerneeksempel“ på et „antropologisk sort hul“, hvor kaster og hierarkier suger al opmærksomhed til sig (Appadurai 1986:360). Jeg tog derfor til Bengaluru med et ønske om ikke at lade kaste farve min analyse unødigt, hvilket i praksis viste sig at være en dårlig idé, hvis jeg ønskede at forstå, hvad der foregik omkring mig.

De forskellige niveauer af kaste, som rækker fra landsbybaserede jatier til pan-indiske varnaer, kan ses som større og større udvidelser af familien (Stern 2003: 57-58), enten i biologisk eller metaforisk forstand. I alle tilfælde er kaster ifølge Stern „skæbnefællesskaber“, en gruppebevidsthed i form af „dem“ differentieret fra „os“ (op.cit.21), som er sammensat af mange elementer, herunder klasse, rituel renhed og madpraksisser (op.cit.56-63). Selv har jeg andetsteds undersøgt og teoretiseret, hvordan kaste på flertydig vis er tæt sammenfiltret med blandt andet ægteskabspraksisser, madpraksisser, religion, køn og klasse (Dragsdahl 2012). Når jeg i denne artikel anvender betegnelsen kastesamfundet, skyldes det på den ene side, at de mest udbredte konflikter mellem unge og deres forældre kredser om centrale aspekter af kaste – ægteskab, køn, mad og religion – på den anden side, at mine unge informanter eksplicit refererede til kaste som det underliggende problem, når de skulle forklare forældrenes modstand mod deres kæresteforhold.

Af disse mange aspekter af kaste er mit fokus i denne artikel dels kontrollen over kvinders adfærd i det offentlige rum, dels modstanden mod kærlighedsægteskaber på tværs af kaste. Det var de to temaer, som mine unge informanter oftest italesatte, og ofte blev de to problematikker nævnt i naturlig forlængelse af hinanden.

Jeg vil først se nærmere på modstanden mod ægteskaber på tværs af kaste. Hinduismen foreskriver en række regler om passende relationer inden for en familie, mellem ung og gammel, mand og kvinde, husbond og hustru, samt passende opførsel inden for en kaste og mellem kaster (Stern 2003:25). Helt centralt er

det, at ægteskaber tilstræbes at være kasteendogame, og i en typisk hindufamilie fejres sådanne ægteskaber som de mest afgørende begivenheder i en families livscyklus, og de betragtes derfor som familieaffærer af ypperste betydning (op.cit.36). Heraf udspringer mange indiske familiers dybtføjte modstand mod ægteskaber på tværs af kaste.

For mange unge indere er idéen om romantisk kærlighed imidlertid lige så dybtføjt som familiernes modstand mod den. Rundt om i verden ser mennesker, ifølge Padilla et al., i stigende grad ud til at forbinde sig med den idé, at en familie bør være „baseret på en ‘kærlighed’, som er valgt, dybtføjt, ‘autentisk’, og dybt personlig“ (Padilla et al. 2009:xv). I bogen *Modern Loves* (2006) argumenterer Hirsch og Wardlow for, at kærlighedsægteskaber er blevet et nøglekoncept, ved hjælp af hvilket mange mennesker på tværs af kloden erklærer sig civiliserede eller moderne. Ifølge forfatterne skyldes det blandt andet, at lighed mellem kønnene opfattes som noget moderne, samt en antagelse om, at romantisk kærlighed ikke kan blomstre uden forudgående lighed mellem kønnene (op.cit.16, 21). De skriver videre, at kærlighedsægteskab er „en form for slægtskab, hvor den, man gifter sig med, privilegeres over andre familieband“ (op.cit.4), og at idéen om, at en bestemt person vil være en mere tilfredsstillende partner end en anden, er udtryk for „udviklingen af det moderne, individuelle selv“ (op.cit.15).

Flere antropologer advarer imidlertid mod risikoen for at misfortolke forholdet mellem romantisk kærlighed og modernitet. Rachel Spronk påpeger således, at betegnelser som „vestliggørelse“ ofte dækker over en generationskonflikt, hvor romantisk kærlighed har fået en speciel betydning for den yngre generation (Spronk 2006:217). Når unge reagerer mod forestillinger om etnisk kompatibilitet og familierelationer som kernen i at etablere et forhold, er det således ifølge Spronk udtryk for en dyb generationskonflikt som følge af magtforhold under forandring (op.cit.220). Hirsch og Wardlow pointerer tilsvarende, at når unge mennesker kloden rundt i stigende grad ser følelser som en vigtig del af valget af partner, er der tale om, at de „bevidst positionerer sig selv i kontrast til deres forældre og bedsteforældre“ (Hirsch & Wardlow 2006:1). Jeg er overvejende enig med disse forfattere. Enkelte af mine unge informanter i Bengaluru fortalte om deres romantiske forhold med ord, der henledte tankerne på modernitet og vestliggørelse, men i langt de fleste tilfælde var det generationskløfter og magtkampe med forældrene, der blev italesat.⁴

De unges opfattelser og praksisser i forhold til kærlighed og ægteskab på tværs af kaste understøttes af lovgivningen. For ikke blot er det lovligt at gifte sig på tværs af kaste i Indien – staten støtter krydskastepar med et substantielt beløb i et forsøg på at opmuntre til flere krydskasteægteskaber (UNHCR 2006). Den indiske højesteret har desuden beordret politiet til at slå hårdere ned på mennesker, som

anvender vold mod eller på anden vis chikanerer unge mænd og kvinder, som ønsker at gifte sig på tværs af kaste. Med den indiske højesterets ord:

Hvis drengens eller pigens forældre ikke accepterer et sådant ægteskab på tværs af kaste eller religion, er det maksimale, de kan gøre, at afbryde de sociale relationer med sønnen eller datteren, men de kan ikke chikanere den person, der indgår et sådant ægteskab (UNHCR 2006; min oversættelse).

Samtidig viser to nyere spørgeskemaundersøgelser dog, at tre fjerdedele af den indiske befolkning er imod ægteskaber på tværs af kaste (ibid.). Der er således en normkløft mellem på den ene side mange unge og deres rettigheder ifølge lovgivningen, på den anden side det store flertal af den indiske befolkning.

Ærbarhed og kontrol over kvinder

Jeg vil i det følgende diskutere det andet centrale aspekt af opretholdelsen af endogame kaster, som er på spil i historien om Deepa og Vijay: kontrollen over kvinder.

Hvis en person i Indien udfører dårlige handlinger, tilskrives disse ifølge Stern hele familien (Stern 2003:36), og dette har især betydning for kvinders status i familien. Kvinder forventes at være dydige, adlydende og økonomisk afhængige, og, som Stern tilføjer, så er det foruroligende for resten af familien, når de ikke er det (op.cit.43).

Ifølge Susan Wadley sætter traditionel hinduisme lighedstegn imellem vild natur, kvindelighed og fare, hvilket forklarer, hvorfor manden ifølge denne ideologi må kontrollere kvinden. Hvis en kvinde kontrollerer sin egen seksualitet, opfattes hun som potentielt destruktiv og ondskabsfuld. Visse hellige tekster og mundtlige traditioner definerer derfor den ideelle kvinde som én, der ikke forsøger at bryde mandens og familiens kontrollerende bånd (Wadley 1977:117-18). Uma Chakravarti har endda argumenteret for, at kontrollen over kvinder og kvinders seksualitet er afgørende for at fastholde endogam kasterenhed (Chakravarti 1993) og det brahminske patriarkat, hvor kaste er kønnet (Chakravarti 2003).

Især i landsbyerne holdes kvinder ofte hjemme som symboler på familiens ære og stabilitet, eftersom landsbyfamiliers anseelse afhænger af, at deres kvinder isoleres fra omverdenen ved primært at opholde sig i hjemmet. Selvom der i teorien er lovgivning om kvinders rettigheder, anvendes den sjældent i praksis (Stern 2003:43-44). Men hvor den ældre generation af kvinder i Indien vitterlig opholder sig derhjemme det meste af tiden, modsætter den yngre generation af kvinder, især de veluddannede i byerne såsom Deepa, sig oftere normerne.

Da jeg bad Deepa fortælle sin livshistorie på den måde, hun selv ønskede at gøre det, fortalte hun stort set udelukkende om sin hårde barndom og ungdom på en måde, hvor hun i høj grad definerede sig selv og sit liv i forhold til sine kontrollerende forældre. Deepa voksede op som enebarn, og når hun havde fri fra skole, blev hun låst inde. Hun blev af og til slået så hårdt af sin far, at hun måtte ligge ned i to dage. Moderen blandede sig meget i hendes liv, og Deepa beskrev, hvordan hendes forældre på den ene side forkælede hende, mens de på den anden side ikke gav hende kærlighed:

Vi havde alt. [...] Jeg havde 20 par sandaler, og jeg havde rigtig mange øreringe. Jeg kunne ikke ønske noget, uden at jeg ville få det. Og dog havde jeg ikke brug for alt dette. Jeg havde brug for frihed, jeg havde brug for kærlighed, en kærlighed, som ikke var til stede.

Alle mine andre unge kvindelige informanter kunne fortælle lignende historier om familiemedlemmer, der kontrollerede og begrænsede dem. 23-årige Jharna, som var den af mine informanter, der udadtil forekom at have det bedste forhold til sine forældre, gav en dag udtryk for sine frustrationer over forældrenes kontrol:

Mine forældre synes altid, at jeg ikke bør gå ud med mine venner, at jeg ikke bør være ude i byen. Jeg bør kun være hjemme, fordi de ikke kan forudse, hvordan min fremtid bliver, såsom hvem jeg bliver gift med [...] Så på det seneste er de begyndt at hindre mig og siger: 'Du behøver ikke at gå nogen steder, du strejfer altid omkring, du gør altid dit, du gør altid dat'.

Jharna tilføjede, at forældre ikke bør bringe børn til verden, hvis de med deres kontrol fratager deres børn meningen med livet, så de bliver frustrerede over selve det at eksistere. Deepa står således ikke alene med sin vrede over et liv, hvor forældrenes kontrol over hendes færden som kvinde kun er steget, i takt med at hun er blevet ældre. Overfaldet på Deepa er dog bemærkelsesværdigt i den forstand, at det er svigerfamilien, som ikke selv er brahminsk, der kontrollerer og irettesætter hende – specifikt med henvisning til, at hun er brahmin.

Dette er interessant i forhold til den antropologiske debat om, hvor meget klangbund kastesamfundet har i den indiske befolkning. Selvom der også blev skrevet meget om kaste inden udgivelsen af *Homo Hierarchicus* (1966), har Dumonts klassiker haft afgørende indflydelse på antropologers forståelse af Indien. Dumont beskrev kastesystemet som en altomfattende „sindstilstand“ (op.cit.34), der kan reduceres til ét eneste sandt princip: at det rene og det urene er modsætninger, som bør holdes adskilt, manifesteret i mennesker ved kontrasten mellem brahminere (de mest rene) og kasteløse (de mest urene), som er de to yderpoler (op.cit.46-47).

I de efterfølgende årtier har antropologer stået i kø for at kritisere Dumonts analyse. Der er især blevet rejst spørgsmål om, hvorvidt de kaster, som befinder

sig nederst i hierarkiet, deler opfattelsen af, at der er et altfavnende hierarki baseret på renhedsprincipper (se fx Das 2006; Appadurai 2006). En mere nuanceret kritik finder vi hos Dipankar Gupta, som anerkender Dumonts argument om, at de andre kaster også ofte tænker i hierarkier, men han understreger samtidig, at disse hierarkier ikke altid er forbundet med renhed og urenhed (Gupta 2005:411). Ifølge Gupta handler kaste i dag derfor om identitet i sammenstødet og konkurrencen mellem multiple og modstridende opfattelser af hierarkier (op.cit.424).

I forbindelse med den fysiske afstraffelse af Deepa kommer det dog tydeligt til udtryk, at idéen om renhedsbaseret status ikke kun er noget, som brahminere går op i: Det er hendes kvindelige ærbarhed – og dermed også hendes mands og hans families symbolske renhed og status i samfundet – der kompromitteres, når hun har besøg af fremmede mænd, mens hendes egen mand er på arbejde. Med andre ord vil jeg mene, at der er grundlag for at sige, at der i de dele af det indiske samfund, som denne artikel tager sit etnografiske udgangspunkt i, er udbredt opbakning til idéen om, at der er en grænse for, hvordan ærbare kvinder bør opføre sig, og at en eller anden form for sanktion må forventes, hvis grænsen overskrides.

Særligt bemærkelsesværdigt er det, når Vijays tante bemærker, at Deepa som brahmin burde vide bedre. Dermed siger hun, at brahminere må forventes at opføre sig mere ærbart end andre. Jeg er således enig med Robert Stern, som har påpeget, at selvom andre kaster benægter validiteten af brahminernes hierarki (Stern 2003:64), så er der en generel accept blandt dem af de sociale mekanismer, som ideologien er bygget på, især adskillelse baseret på opfattelser af renhed og urenhed, samt selve det retfærdige i en hierarkisk social orden (op.cit.57). I dette tilfælde anvender Vijays tante den hierarkiske, brahminske kasteideologi imod Deepa.

Konsekvensen af denne anklage er, at det ikke bare er kaste, der er kønnet, som Chakravarti skriver (2003). Ved at blande Deepas kaste ind i en anklage, der går på hendes køn, viser Vijays tante, at køn også kan være *kastet*, så at sige. Noget tilsvarende ses hos Martyn Rogers, som har studeret *eve-teasing* i Chennai. Det er et i Indien udbredt fænomen, hvor unge fyre sexchikanerer unge piger, der befinder sig i det offentlige rum i aften timerne. Nogle af de fyre, der står bag sexchikanen, forsvare her deres handlinger:

Hovedproblemet er, at pigerne viser sig frem. Det er deres alder. Hvis nogen driller hende, skal hun ikke gøre det til et stort problem, hun skal tolerere det. Det er på grund af hendes opførsel, at dette problem er opstået. Du kan afgøre en piges karakter ud fra hendes påklædning og hendes *karpuru* [ærbarhed] (Rogers 2008: 89; min oversættelse).

Budskabet er altså, at unge kvinder, der ikke opfører sig ærbart, skal straffes. Det mest interessante ved Rogers' studie er imidlertid, at henvisningen til ærbar-

hed ifølge Rogers reelt er en bortforklaring, der dækker over kastekonflikter: Sexchikanen udføres af scheduled castes mod piger fra *other backward castes* og er således en del af de traditionelt diskriminerede kasters kamp for status og magt i samfundet. Det er derfor en nærliggende tanke, at overfaldet på Deepa og Vijays families generelt negative syn på hende tilsvarende dækker over en generel modvilje mod hendes (højere) kaste og mod, at deres søn gifter sig på tværs af kaste.

Under alle omstændigheder er Vijays families fokus på kvinders ærbarhed udtryk for bekymringer, der er dybt indlejret i kastesamfundet. Jeg mener således, at Deepas families fokus på endogam kasterenhed og Vijays families fokus på kvinders renhed i realiteten er to sider af samme sag: Begge er knyttet til ønsker om at bevare kasters symbolske renhed.⁵

Der er således i det indiske samfund i dag flere normer, der eksisterer side om side: på den ene side uformelle normer, der promoverer kasteendogame ægteskaber og kontrol over kvinder, på den anden side uformelle normer blandt især unge indere, der forelsker sig på tværs af kaste og insisterer på kvinders ret til at gå ud om aftenen. De sidstnævnte er i klart mindretal i befolkningen, men har dog samtidig en formel norm, lovgivningen, på deres side. Jeg vil nu komme med et bud på, hvordan vi kan forstå forholdet mellem de mange forskellige overskridelser af disse normer, som finder sted i historien om Deepa og Vijay.

En eskalerende proces af grænseoverskridelser

Georges Bataille har pointeret, at det kun giver mening at have tabuer og forbud, hvis disse faktisk kan blive overskredet; ellers ville de være overflødige (1986 [1957]:63). Særlig interessant i forhold til Deepa og Vijays historie er dog hans pointe om, at det ligeledes er naturligt, at overskridelser besvares med andre overskridelser. Det følgende citat er fra et kapitel, hvor Bataille skriver specifikt om overskridelser, og jeg læser hans anvendelse af begrebet „vold“ sådan, at han skriver om vold i en bredere betydning, der omhandler vold mod normer, altså overskridelser:

En fredelig modstand mod volden ville ikke være tilstrækkeligt til at markere en klar linje imellem de to verdener. Hvis ikke modstanden selv anvendte vold på en eller anden måde, hvis ikke en voldelig negativ følelse gjorde volden forfærdelig for alle, ville fornuft ikke i sig selv kunne definere de skiftende grænser autoritativt nok (Bataille 1986:63; min oversættelse).

Overskridelser skal med andre ord besvares med overskridelser for at afskrække individer fra at begå yderligere overskridelser i fremtiden.

Men grænseoverskridelser bringes ikke nødvendigvis til ende ved at blive besvaret med samme mønt. Konflikten kan eskalere yderligere med nye grænseoverskridende handlinger, som det er tilfældet i historien om Deepa og Vijay. Dette fænomen – at menneskers handlinger kan medføre reaktioner, som så igen fører til nye reaktioner, og så fremdeles i en stigende eskalering – er kernen i Gregory Batesons klassiske begreb schismogenese (1965 [1936]:175). Hvor Batailles pointe om, at samfundets grænseoverskridende reaktion har det formål at statuere et afskrækkende eksempel, er funktionalistisk, henleder Batesons schismogenesebegreb opmærksomheden mod risikoen for en uforudset og uforudsigelig eskalering. Ved at sammentænke disse to perspektiver vil jeg argumentere, at overskridelser kan være en måde at forhandle på i et samfund med multiple normer. En sådan kobling finder jeg nyttig, hvis vi skal forstå, hvordan historien om Deepa og Vijay på den ene side eskaleres og får utilsigtede konsekvenser for de involverede, fordi det unge par ignorerer advarslerne, samtidig med at forløbet sender et klart signal til dem, der ser på. Det er i casen helt konkret det andet unge par, der forholder sig passivt og bagefter går sin vej. Således forekommer forældrenes grænseoverskridelser at være en samfundsopretholdende praksis.

Forløbet starter med Deepa og Vijays forhold, som er et brud på uformelle normer i form af endogame ægteskabstraditioner. De insisterer på at forblive sammen, selvom de kommer fra to forskellige kaster, på trods af at forældrene ikke bakker op. Reaktionen fra Deepas forældre er en strategisk flytning til en anden bydel for at sabotere forholdet, og moderen bagtaler sin egen datter over for Vijays familie foruden ved enhver lejlighed at tale stærkt nedsættende om Vijay. Deepas forældre overskrider hermed de formelle normer, som den indiske højesteret har markeret ved at pointere, at forældre ikke må chikanere deres børn, hvis disse ønsker at indgå ægteskab på tværs af kaste.

En anden uformel norm – om kvinders ærbarhed – overskrides af Deepa, ved at hun inviterer mig, en fremmed mand, til at overnatte på gulvet sammen med Vijay og hende og i særdeleshed ved efterfølgende fortsat at have mig på besøg, mens han er på arbejde. Men da Vijays familiemedlemmer som reaktion på dette angriber Deepa både med skældsord og fysisk vold i døråbningen, så hele den lille sidegade bliver involveret, overskrider de naboernes grænser for, hvordan det er passende at irettesætte unge kvinder, hvilket illustreres ved den muslimske bedstemors irettesættelse af moderen, der får at vide, at afstraffelse skal foregå i det private bag lukkede døre og ikke i det offentlige rum.

Selv reagerer jeg på overfaldet ved at blande mig på en måde, hvor jeg indgår i fysisk nærkontakt med Vijays mor, hvilket er en krænkelse af hendes ærbarhed. Endvidere råber jeg op i den lille sidegade om, at de tre kvinder er voldelige, hvilket er en offentlig ydmygelse af dem. Senere på dagen påstår moderen, at hun har

forsøgt at begå selvmord. En påstand som i sig selv er særdeles yderligtgående i et samfund, hvor selvmord ifølge hinduismen er forbudt (Gehlot & Nathawat 1983) og i øvrigt er stærkt tabuiseret og ulovligt og derfor efterforskes som en kriminalsag. I Indien er den væsentligste årsag til selvmord manglende sammenhold i familien (ibid.). Det er derfor ikke overraskende, at selvmord ofte forekommer i forbindelse med familiekonflikter over indgåelse af ægteskab (Vijaykumar 2007). Typisk handler selvmord i Indien om tab af ære (se fx Vasavi 2009), og i det forløb, som jeg har beskrevet, ydmyges Vijays mor på flere måder. Dels ved at den pige, som hendes søn er sammen med, ikke opfører sig anstændigt; dels ved at blive modsagt næsvist af selvsamme pige, som ikke respekterer hendes autoritet; dels ved at indgå i fysisk håndgemæng med en fremmed mand; dels ved i det offentlige rum at blive irettesat verbalt af både mig og bedstemoderen fra underetagen. Jeg fandt naturligvis selv forløbet grænseoverskridende. Det var det unge par, der inviterede mig på besøg, og jeg blev derved hvirvlet ind i et handlingsforløb, hvor min tilstedeværelse var, om ikke afgørende, så i hvert fald en faktor, der kunne bruges som påskud til at eskalere en eksisterende konflikt samt muligvis spille en rolle for det videre forløb. Jeg finder det velbegrundet at kalde forløbet grænseoverskridende også for de øvrige implicerede: Deepa sad efter overfaldet rystet tilbage og græd, og bagefter flygtede hun og Vijay ud af Bengaluru for at søge tilflugt hos en hijra, som Deepa ellers var bange for, mens Vijays familie talte om selvmordsforsøg.

Hvis jeg ikke havde blandet mig aktivt ved at forsvare Deepa, ville Vijays mor så stadig have talt om selvmord? Det er jeg temmelig sikker på. Først og fremmest fordi mine informanter sagde, at familien blot brugte min tilstedeværelse som et påskud for overfaldet. Men derudover også fordi moderen som nævnt ovenfor blev ydmyget på flere måder, der intet havde at gøre med mig. Grænser blev således overskredet for både antropologen og de indfødte.

Et effektivt budskab til oprørske unge

Hvis vi tager Batailles briller på, var Vijays mors påstand om selvmordsforsøg, hvad enten det var reelt eller et retorisk kneb, en forventelig reaktion fra en repræsentant for kastesamfundets normer i en situation, hvor en grænseoverskridende adfærd kun kan irettesættes ved en endnu mere grænseoverskridende adfærd.

Som Bataille skriver, er en fredelig reaktion på grænseoverskridelser ikke nok, hvis gentagne grænseoverskridelser skal undgås, og heri ligger den mest nærliggende forklaring på, at de tre kvinder gav Deepa en højlydt lektion i døråbningen, hvor flere naboer og folk på gaden kunne se og høre, at der var en afstraffelsesaktion i gang. Selvom de dermed netop med denne offentlige

performance overskred naboernes grænser, jf. underboens påtale, følte de sig sandsynligvis nødsaget til at sikre, at deres budskab blev spredt. Som Bataille ville sige det: Så alle kunne forstå, hvor forfærdelige kræfter der var sluppet løs i samfundet på grund af Deepas handlinger.

Dette perspektiv, nødvendigheden af at markere en grænse, kan samtidig forklare det, der umiddelbart forekommer at være en form for dobbeltmoral: De tre kvinder kalder på den ene side Deepa prostitueret og er bekymrede for familiens ære, fordi jeg som mand har overnattet i lejligheden og er sammen med Deepa, efter at Vijay er taget på arbejde, og de henviser til, at netop hun som højkastebrahmin burde vide bedre – samtidig med at de på den anden side ydmyger hende både fysisk og verbalt (og ifølge Vijay kunne finde på at udøve sort magi mod hende), hvilket i sidste ende blot falder tilbage på deres egen ære, da deres slægtning Vijay jo er sammen med hende. Den samme dobbelthed ses hos Deepas mor: Hun ønsker at beskytte sin datter mod en fyr fra en lavere kaste, men samtidig forsvarer hun ikke sin datters ære, når selvsamme kastes medlemmer tilsværter datteren med ukvemsord og overfalder hende fysisk. Hun bagtalte tværtimod konstant Deepa over for Vijays forældre og Deepas venner, hvilket i sidste ende falder tilbage på moderens eget – og hele familiens – omdømme. I begge tilfælde kan Batailles perspektiv være nyttigt: Når Deepa først har overskredet så mange grænser, som det er tilfældet, føler familierne, at de må reagere ved at opføre sig endnu mere grænseoverskridende – i håb om at det går op for Deepa, at hun har sluppet nogle ødelæggende kræfter løs. Det er således fra begge sider en grænseoverskridende forhandling, der finder sted.

På denne vis kan man sige, at de yderligere grænseoverskridelser – såvel volden som det påståede selvmordsforsøg – er et forsøg på at holde et spejl op foran Deepa, der tvinger hende til at reflektere over, hvad hun har forårsaget. Hvis reaktionerne havde holdt sig inden for normerne, ville de, hvis vi skal følge Batailles perspektiv, ikke på samme vis evne at gøre opmærksom på, hvor grænseoverskridende Deepa havde opført sig. Deepa og Vijay vælger imidlertid at stå sammen og eskalere konflikten yderligere, og det er som nævnt her, at jeg mener, at Batesons schismogenesebegreb bør sammentænkes med Batailles perspektiv: Grænseoverskridende reaktioner kan medføre nye, for forældrene utilsigtede, grænseoverskridende reaktioner.

Men har forældrenes grænseoverskridende adfærd så ingen effekt? Jo, i allerhøjeste grad. Budskabet gik således rent ind hos det andet unge par, der blandede sig så lidt som muligt i slagsmålet og som nævnt forlod lejligheden kort efter. Og når jeg fortalte andre unge om Deepa og Vijays historie, reagerede de fleste med en opgivende hovedrysten. Jeg vil derfor argumentere for, at selvom mange unge praktiserer kæresteforhold i det skjulte, er det de færreste, der er parate til at tage

konflikten så vidt som Deepa og Vijay – hvilket blandt andet kan forklares med, at vidtgående konflikter har en afskrækkende effekt på andre unge. For andre unge bliver forældrenes grænseoverskridende reaktioner på Deepa og Vijays forhold en lektion i, hvorfor man skal tænke sig om to gange, før man udfordrer kastesamfundets normer om ægteskab og kvinders adfærd.

Mange andre unge i Bengaluru har kæresteforhold på tværs af kaste. Alle de unge med kærester, som jeg talte med, havde faktisk en kæreste fra en anden kaste, en tendens, som ikke er underlig, når man tager Indiens mange tusinde forskellige kaster i betragtning. Den væsentligste forskel på dem er, at Deepa og Vijay blev opdaget og efterfølgende valgte en konfrontatorisk kurs over for begges familier. Mange af Deepa og Vijays jævnaldrende har enten haft held med at gå mere stille med dørene med deres kærlighedsaffærer eller, i de tilfælde, hvor de bliver opdaget, opgivet at tage kampen mod forældrene. Det er dermed få af disse forhold på tværs af kaste, der ender med et lykkeligt bryllup velsignet af forældrene.

En enkelt af mine informanter, Ranjit, reagerede på historien om Deepa og Vijay ved at tilbyde mig at tage kontakt til en af hans slægtninge, som havde en stilling af høj rang i politiet. Deepa overvejede en overgang dette tilbud, men afslog, da hun ikke ønskede, at politiet skulle irettesætte hendes moder og dermed ydmyge hende over for naboer og familie. Så meget holdt hun trods alt af sin mor. Det er således en forhandling, hvor de unge kun sjældent står fast på de rettigheder, de ifølge loven har. Og som tidligere nævnt understregede Deepa og Vijay, hvor vigtigt det var for dem at få begge forældres velsignelse. Et velsignet ægteskab forekommer i den forstand at være en form for forhandlet udgave af et arrangeret ægteskab.

I flere tilfælde oplevede jeg, at de unge lod forældrene ødelægge forhold endegyldigt. En af de unge, som reagerede på historien om Deepa og Vijay med de mest voldsomme udfald, var 21-årige Amit, som kommer fra en brahminsk familie. Han havde i det skjulte gennem to et halvt år haft en kæreste, som var *shetty* og dermed falder i kategorien *other backward caste* (OBC). Amit var den af mine informanter, der havde udtalt sig mest kritisk og kamplystent om både sine egne forældre, forældre som generation i det hele taget og forældre som kastesamfundets repræsentanter. Ikke desto mindre blev han halvandet år efter mit feltarbejde forlovet med en brahminsk barndomsveninde i et arrangeret ægteskab, som forældrene fra begge familier havde aftalt flere år tilbage.

Det vil naturligvis være at gå for vidt at sige, at det var mine beretninger om Deepa og Vijays genvordigheder, der var udslagsgivende for, at Amit gav op og accepterede det ægteskab, forældrene havde arrangeret for ham.

Der er mange andre unge, der har en kæreste og drømmer om et kærlighedsægteskab, samtidig med at de ønsker familiens opbakning. Denne balancegang afspej-

ler sig i de svar, jeg fik, da jeg indsamlede 1.000 spørgeskemaer blandt unge bacheorstuderende i Bengaluru: 44 procent svarede, at kærlighedsægteskaber og arrangerede ægteskaber er lige gode, mens 8 procent svarede ved ikke. 22 procent foretrak et kærlighedsægteskab, 26 procent foretrak et arrangeret. Her er det næppe uden betydning, at der blandt unge cirkulerer virkelige historier om forældre, som statuerer et eksempel, der viser, hvor galt det kan gå, hvis man ikke respekterer den endogame grænse for ægteskaber, som ens familie sætter. I den forstand kan man sige, at indiske forældres grænseoverskridende handlinger virker afskrækkende på nogle unge og dermed sikrer, at samfundsordenen opretholdes (jf. Bataille), hvorimod det for andre unge virker som en rød klud, der blot fører konflikten videre (jf. Bateson) i en fortsat grænseoverskridende forhandling af normer.

Når unge indere således med deres kæresteforhold overskrider en række grænser med det ene ben, samtidig med at de forsøger at bevare deres andet ben solidt plantet hos familien, er det med andre ord måske netop, fordi familiedømmer med grænseoverskridende reaktioner får de unge til at reflektere over konsekvenserne af deres handlinger, samt fordi de unge i nogen grad deler forældrenes normer. Historien om Deepa og Vijay viser således, at grænseoverskridelser kan være en måde at forhandle på i et samfund med multiple normer. De grænseoverskridende reaktioner på grænseoverskridelser kan sætte gang i en utilsigtet kædereaktion, når den primære målgruppe for reaktionens budskab vælger at eskalere konflikten, samtidig med at historier om sådanne reaktioner formentlig virker afskrækkende på andre unge, hvorved reaktionen får den tilsigtede effekt på en sekundær målgruppe.

At repræsentanter for kastesamfundet med grænseoverskridende reaktioner opnår både noget tilsigtet og noget utilsigtet, antydes også i nogle af de seneste års både nationalt og internationalt omdiskuterede sager fra Indien, hvor kvinders angiveligt manglende ærbarhed er blevet anvendt til at begrunde voldelige overfald, voldtægter og sågar drab. På den ene side har samfundets fordømmelse af voldsmændenes handlinger været utvetydig, og aktivister har demonstreret. På den anden side sender volden et klart budskab til de unge kvinder, som udmærket ved, at der er et stort og tavst flertal, som ikke bryder sig om ægteskaber på tværs af kaste, og som ønsker at værne om kvinders ærbarhed.

Noter

1. Jeg har fordelt på fem ophold (feltarbejder, udviklingsprojekter og studierejser) tilbragt cirka et år i Indien. Det feltarbejde, der danner grundlag for denne artikel, fandt sted i Bengaluru i perioden oktober 2009 til marts 2010. Alle citater i artiklen er, medmindre andet er angivet,

fra interview eller samtaler fra dette feltarbejde. Dele af det etnografiske materiale i denne artikel har tidligere været anvendt i mit speciale. En stor tak skal lyde til A.R. Vasavi, Carol Upadhyaya, Rahul Mukhopadhyay og alle de andre ansatte ved National Institute of Advanced Studies (NIAS), som bidrog med idéer, vejledning og nyttige dokumenter.

2. *Scheduled castes* (SC) er i nutidens Indien den officielle, administrative betegnelse for alle de kaster, der også er kendt under betegnelser som kasteløse, harijans og dalitter. Betegnelsen skyldes, at de står opført i et bilag (schedule) til landets forfatning, hvilket giver dem ret til positiv særbehandling i form af kvotepladser til uddannelsessystemet og kvotejob i den offentlige sektor.
3. Enkelte elementer i det foregående er baseret på detaljer, som Deepa og Vijay fortalte mig efter overfaldet. Der er efter min bedste overbevisning tale om troværdige oplysninger, som giver mening i forhold til det, jeg selv iagttog, og de ord, jeg kunne forstå. Men eftersom de fleste af mine data tager udgangspunkt i de unges perspektiv, er min analyse naturligvis præget af dette.
4. Lad mig for god ordens skyld understrege, at forældrene på mange måder lever et urbant og relativt „moderne“ liv med for eksempel mobiltelefoner og daglig færdsel i den multiple by Bengaluru. I denne artikel er min interesse imidlertid normerne for ægteskab og kvinders adfærd.
5. I den forstand minder forholdet mellem kaste og køn om overlappet mellem kaste og klasse, der illustreres ved, at mine informanter af og til fortolkede C'et i betegnelsen Other Backward Caste som *class*, andre gange som *caste*. Køn og klasse er således blot nogle af kastesamfundets mange ansigter.

Søgeord: kaste, køn, kærlighed, ungdom, overskridelse, Indien

Litteratur

Appadurai, Arjun

1986 Theory in Anthropology: Center and Periphery. *Comparative Studies in Society and History* 28(2):356-61.

2006 Is Homo Hierarchicus? In: R.S. Khare (ed.): *Caste, Hierarchy and Individualism. Indian Critiques of Louis Dumont's Contributions*. Pp. 177-91. Delhi: Oxford University Press.

Bataille, Georges

1986 [1957] *Transgression*. In: G. Bataille: *Erotism, Death and Sensuality*. Pp. 63-70. San Francisco: City Lights Books.

Bateson, Gregory

1965 [1936] Chapter XIII: Ethological Contrast, Competition and Schismogenesis. In: G. Bateson: *Naven: The Culture of the Iatmul People of New Guinea as Revealed through a Study of the "Naven" Ceremonial*. Pp. 171-97. Stanford: Stanford University Press.

Chakravarti, Uma

1993 Conceptualising Brahmanical Patriarchy in Early India. *Gender, Caste, Class and State. Economic and Political Weekly* 28(14):579-85.

2003 *Gendering Caste – Through a Feminist Lens*. Calcutta: Bhatkal & Sen.

- Das, Veena
2006 The Anthropological Discourse on India: Reason and Its Other. In: R.S. Khare (ed.): Caste, Hierarchy and Individualism. Indian Critiques of Louis Dumont's Contributions. Pp. 192-205. Delhi: Oxford University Press.
- De, Aditi
2008 Multiple City. Writings on Bangalore. New Delhi: Penguin Books.
- Dragsdahl, Rune-Christoffer Bech
2012 Kød, kosmos og kærlighed: En antropologisk analyse af, hvordan unge urbane indere forhandler kastesamfundets kontraster. København: Institut for Antropologi, Københavns Universitet.
- Dumont, Louis
1966 Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications. Chicago: Chicago University Press.
- Gehlot, P.S. & S.S. Nathawat
1983 Suicide and Family Constellations in India. American Journal of Psychotherapy 37 (2):273-78.
- Gupta, Dipankar
2005 Caste and Politics: Identity over System. Annual Review of Anthropology 21:409-27.
- Hirsch, Jennifer S. & Holly Wardlow
2006 Introduction. In: J.S. Hirsch & H. Wardlow: Modern Loves. The Anthropology of Romantic Courtship and Companionate Marriage. Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press.
- Nanda, Serena
1990 Neither Man nor Woman. The Hijras of India. Belmont: Wadsworth.
- Padilla, Mark B., Jennifer S. Hirsch, Miguel Muñoz-Laboy, Robert E. Sember & Richard G. Parker
2007 Introduction: Cross-cultural Reflections on an Intimate Intersection. In: M.B. Padilla et al.: Love and Globalization. Transformations of Intimacy in the Contemporary World. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Parthasarathy, Balaji
2004 India's Silicon Valley or Silicon Valley's India? Socially Embedding the Computer Software Industry in Bangalore. International Journal of Urban & Regional Research 28(3):664-85.
- Rogers, Martyn
2008 Modernity, "Authenticity", and Ambivalence: Subaltern Masculinities on a South Indian College Campus. Journal of the Royal Anthropological Institute 14:79-95.
- Saldanha, Arun
2002 Music, Space, Identity: Geographies of Youth Culture in Bangalore. Cultural Studies 16(3):337-50.
- Spronk, Rachel
2006 Romantic Love and Socio-economic Transformation. In: R. Spronk: Ambiguous Pleasures. Sexuality and New Self-definitions in Nairobi. Academisch proefschrift. Amsterdam: Universiteit van Amsterdam.

Stern, Robert W.

2003 [1993] *Changing India. Bourgeois Revolution on the Subcontinent*. Cambridge: Cambridge University Press.

UNHCR

2006 RRT Country Research: Refugee Review Tribunal – India. UNHCR. Hentet 02.02.2013 fra <http://www.unhcr.org/refworld/pdfid/4b6fe21ed.pdf>.

Vasavi, A.R.

2009 Suicides and the Making of India's Agrarian Distress. *South African Review of Sociology* 40(1):124-38.

Vijaykumar, Lakshmi

2007 Suicide and its Prevention: The Urgent Need in India. *Indian Journal of Psychiatry* 49(2):81-84.

DEN FLEKSIBLE GRÆNSE MELLEM SPISELIGT OG IKKE-SPISELIGT

Eksperimenterende feltarbejde i et kulinarisk grænseland

SUSANNE HØJLUND, BODIL SELMER, LOTTE KNAKKERGAARD,
JENS SEJER ØSTERGAARD, VIBEKE DAHLGAARD OG CHRISTIAN
PAULI BRO

‘Du er vegetar. Og din mand elsker kød og mener, at man skal have det hver dag. Samtidig har han et arbejde, der gør, at han aldrig kan nå at købe ind og lave mad. Køber du kødet og tilbereder det, eller ...?’ En far og datter står ved Dilemmagryden og overvejer dette spørgsmål, som de netop har trukket op af gryden. De to diskuterer indbyrdes, hvad de skal svare, og bemærker, at moderen i familien ‘i hvert fald’ ville gøre det. Faderen begynder herefter at fortælle datteren historier om den specielle mad, han har smagt i sit liv, eksempelvis græshopper i honning, som en missionær, der boede oven over hans forældre, havde med hjem, når hun var i Danmark, og om slangeblod og galde, som han har smagt på rejser i Østen – ‘men jeg ville aldrig spise moderkage, nåh, ja, der står også på plakaten, at det er sådan noget, kinesere gør, ja, selvfølgelig’.¹

Alle kulturer har traditioner og sociale konventioner for, hvilke fødevarer man kan spise, og hvilke man bør afholde sig fra. Især Mary Douglas har i sine klassiske analyser vist, hvordan kulturelle regler for fødeindtagelse kan ses som del af en større (i hendes analyser: religiøs) orden (Douglas 1988). Men også for antropologer som Claude Lévi-Strauss (1965), Marshall Sahlins (1976) og Edmund Leach (1964) har madantropologi handlet om at klassificere og forstå forskellige kulturers madtraditioner i binære oppositioner som for eksempel dyr med ben over for dyr med vinger, kæledyr over for vilde dyr og modsætninger mellem tilladt og forbudt, spiseligt og ikke-spiseligt, tilberedt og rå. Med kritikken af den strukturelle antropologi blev disse tilgange nedtonet, og madantropologien rettede fokus mod spisning som social praksis og som symbolsk udtryk for social identitet, livsstil og klassetilhørsforhold (Bourdieu 1984; Barthes 2008). Skiftet i fokus betyder imidlertid ikke, at mennesker er holdt op med at klassificere mad (se fx Furst et al. 2010; Counihan 1992), ligesom smagspræferencer heller ikke udelukkende er et spørgsmål om livsstil og social klasse. Som ovenstående eksempel viser, er der stadig kulturelle regler for og forestillinger om, hvad der kan spises, og hvad der ikke kan, om hvilken mad der hører til i hvilken kultur,

og om hvad „vi“ spiser, og „de andre“ spiser. Vi vil i denne artikel søge tilbage til spørgsmålet om kategoriers og klassifikationers betydning for spisepraksis. Men i forhold til mange af de tidligere strukturelle analyser af mad, som er blevet kritiseret for at fremstille kulturelle kategorier som almengyldige og delvist determinerende (Laderman 1981; Mennell 1996), er vores interesse i højere grad at belyse, hvordan kategorier kan forhandles og muligvis overskrides i samspil med forskellige sociale kontekster. Gennem et fokus på *grænsen*, dens sociale betydning og fleksible karakter, argumenterer vi for, at forskelle mellem spiseligt og uspiseligt ikke analyseres som del af en helhed, en symbolsk orden eller et kulturelt skema, der kopieres af den spisende. Vi opfordrer i stedet til at analysere den spisendes *grænsearbejde*: hvordan der skubbes, flyttes og overskrides grænser, når man spiser, og hvad det er, der gør dette grænsearbejde muligt. Artiklen er et argument for at gentænke madklassifikation som en social praksis, en måde at navigere på i et moderne kulinarisk grænseland, hvor sundhedsdiskurser, religiøse overbevisninger, nationale identiteter og sociale relationer og konventioner på hver deres måde har betydning for, hvordan mennesker definerer det spiselige.

Om „Kulinarisk Grænseland“ som metodisk eksperiment

Vor tids antropologiske forskning behøver nyudvikling af den etnografiske metodekultur, stimuleret af møder med mennesker, hvis perspektiver, nysgerrighed og intellektuelle ambitioner matcher etnografens (Deeb & Marcus 2011:51; vores oversættelse)²

Artiklen er skrevet på baggrund af forskningseksperimentet „Kulinarisk Grænseland“, der fandt sted under Aarhus Festuge 2012.³ Kulinarisk Grænseland opstod som idé under planlægningen af et større forskningsprojekt om mad og moral. For at styrke vores evne til at kunne se bag om og sætte spørgsmålstejn ved den selvfølgeligelige kategori *mad* bestemte vi os for at udføre et pilotprojekt, som skulle undersøge, hvordan mennesker definerer, hvad de anser for spiseligt. Inspireret af Deeb og Marcus' opfordring til gentænkning af feltarbejdets æstetik (ibid.; Marcus 2010) bestemte vi os for at udføre pilotprojektet i forbindelse med Aarhus Food Festival, som var det store folkelige tilbud under Aarhus Festuge 2012. I lighed med de andre aktører på festivalen holdt vi til i et telt, hvor folk kunne gå på opdagelse.

Metodeideerne og overvejelserne bag projektet drejede sig om begreberne intervention (Marcus 2010) og „antropologisering“ (Ingold 2008). Bag tanken om intervention lå flere overvejelser. På en festival er tusinder af mennesker samlet på et sted et par dage (festivalen blev besøgt af ca. 27.000 mennesker). Det vil sige, at der på kort tid er adgang til mennesker, der har vist interesse for et bestemt

emne. Man kan sige, at vi hængte os på begivenheden og gennem eksperimentet skabte et afgrænset, kondenseret rum for refleksion og udveksling af erfaringer og tanker om mad og spisning. Vi blandede os og inter文enerede ved at rykke ind på en festival. Vi skabte en forskningsevent eller et eksperimentarium, som arrangørerne kaldte det område af festivalen, vi var placeret i. Derudover var de metoder, der blev brugt, inter文enerende. Posters, som folk kunne forholde sig til og lade sig provokere af, en såkaldt *Dilemmagryde*, hvor man kunne trække et af os formuleret dilemma om mad og grænser, samt en slikkepind med insekter, som folk blev udfordret til at smage. Hertil kom muligheden for at skrive i en gæstebog og udfylde et spørgeskema.

Den anden tilgang til projektet var ideen om „antropologisering“ (Ingold 2008:82), som indebærer, at man inviterer sine informanter med i analyser og fortolkninger som medproducenter af viden. Her er det ikke kun data, der skabes sammen med informanter, men også fortolkninger og analyser. Dette begreb har flere lighedspunkter med begrebet „para-sites“ (Deeb & Marcus 2011), som er en gentænkning af stedet for feltarbejde, en æstetisk iscenesættelse af mødet med informanterne (Marcus 2010). Vi var således både „parasitter“ på Food Festival, og samtidig et „para-sted“ ved siden af, et sted som adskilte sig. Men der er også væsentlige forskelle i forhold til Marcus' definition. Begrebet „para-site“ indebærer, at forskerne i skabelsen af et sådant momentant sted ønsker at indrullere folk i et fælles intellektuelt projekt. Men derudover indebærer para-site, at de indrullerede i deres egen daglige praksis har en analytisk interesse og en intellektuel nysgerrighed, der kan fremkalde nye etnografiske tænkemåder formet af både analytisk distance og engagement. Marcus' informanter udgør et „intellektuelt partnerskab“ (ibid.) af elite og eksperter, det vil sige informanter, som har samme erkendelsesinteresser som forskerne, hvorimod vores informanter kunne være alt fra madforskere til pensionister eller skoleelever på udflugt.

I festivalprogrammet blev vores telt præsenteret med disse ord: „Mennesket er potentielt altædende, men vi spiser ikke alt. Kom og få testet dine kulinariske grænser.“ Kulinarisk Grænseland var en del af området „Madeksperimentariet“, et særligt område viet „udforskningen af det skæve og skøre“, og her holdt blandt andet Dansk Landbrugsmuseum, Teknologisk Institut, Fødevarestyrelsen og Aggerfood, som er producent af kunstigt kød af soja, også til. Resten af det store festivalområde var opdelt i områder som Kornmarken, Mejeriet, Planteriget og Nordiske Dråber, alle med ensartede hvide telte, hvor avlere, producenter og kokke kunne vise deres kunnen og produkter. Festivalen henvendte sig bredt til byens befolkning. Her var noget for enhver smag, uanset om man var „madnørd“ eller blot kom for underholdning, oplysning, kursus eller smagsprøver. Vores telt var indrettet med et udstillingshjørne, et bord og bænkehjørne og et sofa-

hjørne, hvor man kunne slå sig ned for at hvile benene og få sig en snak. Her var et sofabord med henholdsvis *Tidsskriftet Antropologis* og *Jordens Folks* temanumre om mad, og der stod nogle steviaplanter i hjørnerne, som folk kunne smage på. På væggene hang fem farverige posters, der var udarbejdet på baggrund af deltagernes tidligere og nuværende forsknings- og specialeprojekter. Posterne omhandlede Det Kulinariske Grænselands teoretiske tilgang, steviaplanten som ny afgrøde, moderkagespisning, spisning af jord samt mad og råddenskab. Posterne var ens i deres grafiske udtryk og havde alle overskriften: „Man spiser da ...“ Tanken bag disse posters var både at formidle tidligere projekter og at få folk til at reflektere over grænser mellem spiseligt og ikke-spiseligt. På bordet lå spørgeskemaer til fri afbenyttelse, hvilket 248 besøgende benyttede sig af. Spørgeskemaerne vedrørte tre temaer. Det første angik holdninger til den mad, respondenter serverer og selv indtager, ud fra spørgsmål som: „Hvad kan du ikke lide?“ og „Hvad elsker du at spise?“. Det andet angik forholdet mellem holdninger og praksis. For eksempel blev respondenter bedt om at færdiggøre denne sætning: „Jeg går på kompromis med mine ideer om god mad ...“ Det sidste tema handlede om konkrete aspekter ved måltidet, hvor spørgsmålet lød: „Ved sidste måltid betød følgende mest for mig ...“ Skemaet var udformet sådan, at der til nogle spørgsmål var mulighed for helt frie svar, mens der til andre var mere faste, men balancerede svarmuligheder på de stillede spørgsmål.

På bordet stod også en stor 20-liters trebenet metalgryde fra Niger, udlånt fra de etnografiske samlinger, godt sodet og med grydelåg. Vi kaldte den Dilemma-gryden, og her kunne de besøgende trække et forestillet dilemma om spisning og måltider. I gryden lå en række laminerede sedler med dilemmaer, som vi på forhånd havde formuleret ud fra den viden, der var skabt i deltagernes tidligere projekter. Vi løftede på låget, og folk trak en seddel. Generelt blev gæsterne optaget af problemstillingerne og diskuterede dem gerne med os, med dem, de fulgtes med, og undertiden også med andre besøgende i teltet. Ved at formulere dilemmaer, altså vanskelige situationer, hvor der skulle træffes valg, håbede vi på at skærpe overvejelserne om grænser og deres overskridelser i forhold til mad og spisning. Anvendelsen af gryden og dens dilemmaer var også tænkt som en måde at engagere de besøgende mere aktivt på. Her var noget materielt og taktilt, man kunne røre rundt i.

I et smukt udskåret serveringsfad af træ fra Tanzania lå slikkepinde, hvori der var indstøbt insekter. Der var endvidere en computer og en notat- og gæstebog. Længs en væg stod en lille installation med et bord dækket med hvid dug, vinglas og pænt bestik. På en tallerken lå en bunke jord. Der var desuden en lille regnormefarm med levende orme opbevaret i et akvarium dækket af et klæde. Herudover vistest løbende en film om forskellige spisende, optaget af nogle studerende i forbindelse med et undervisnings- og udstillingsprojekt om temaet „naturlighed“.

Alle deltagere, det vil sige forskerne og de studerende, bar sorte T-shirts med vores logo designet til lejligheden. Logoet var en farverig trekant med kniv og gaffel som to møllevinger i toppen, hvilket var en parafrase over madpyramiden og – for de indviede – en hilsen til Lévi-Strauss' kulinariske trekant. Med de sorte T-shirts matchede vi andre deltagere, der bar genkendelige logoer fra store firmaer, organisationer og institutioner. Vores logo blev også fremstillet i en større udgave, der blev sat op i teltet som blikfang, og markerede, at nu var man i Det Kulinariske Grænseland. I teltets fjerneste hjørne stod vores bagage og tekniske udstyr i form af kameraer, optagere og en computer, hvor vi kunne skrive feltnoter.

Dataindsamling, forskning og formidling var således blandet sammen. Analysen foregik samtidig og fortløbende både gennem vores indbyrdes udvekslinger og gennem refleksioner sammen med de besøgende i teltet. Vores empiriske materiale efter tre dage i teltet blev til 25 siders fælles feltnoter, blandt andet om udvekslinger med de besøgende ved Dilemmagryden. Endvidere bestod materialet af 248 besvarede spørgeskemaer, otte bandede interviews fra teltet og fra besøgende andre steder på festivalen samt et par timers filmoptagelser. Vi har siden arbejdet sammen i gruppen, både forskere og studerende, om at analysere materialet og formidle eksperimentet i forskellige sammenhænge.

Om grænser og grænseland som teoretisk ramme

Eksperimentets navn „Kulinarisk Grænseland“ har både fungeret som en overskrift, der skulle indbyde de besøgende i teltet til at undersøge og udtrykke deres opfattelser af madens grænser, og som en analytisk metafor for projektet. En metafor, der skulle få os til at se og fastholde *grænse* som et plastisk begreb og få øje på det arbejde, mennesker foretager, når de skal afgøre, hvad der kan spises, og hvad der ikke kan spises. Vi har således fokuseret på, hvordan grænser bliver omtalt, og hvornår og hvordan mennesker bruger grænsemetaforen til at motivere deres valg af mad. Frem for at undersøge indholdet af kategorierne „det spiselige“ og „det ikke-spiselige“ har vi – inspireret af Fredrik Barths klassiske pointe om at interessere sig for grænser mellem etniske grupper frem for det kulturelle indhold (Barth 1969) – undersøgt forholdet eller grænsefladen mellem de to klassifikationer.

I antropologien har diskussioner om begrebet grænser en lang tradition, og med erkendelsen af grænse som noget ikke (kulturelt) absolut er det foreslået, at man i stedet bruger *grænseland* som metafor for at tydeliggøre, at ingen mennesker repræsenterer homogene kulturer, men at hverdagslivet leves i heterogene „border zones“ (Chang 1999). Et grænseland kan ses som et socialt rum, hvor individer er optaget af at tilpasse og justere deres identitet på baggrund af en bevidsthed

om grænser (ibid.; Alvarez 1995). Vores projekt er ikke et studium af etniske identiteter eller livet i en geografisk region, ligesom det ikke er et feltarbejde, som gav mulighed for at følge, hvordan opfattelser af kulinariske grænser skabes i praksis. Vi trækker udelukkende på det antropologiske begreb grænseland for at understrege, hvordan mad kan forstås som et fleksibelt forhold mellem det spiselige og det ikke-spiselige, og hvordan spisepraksis kan generere multiple identiteter, forhandlinger, paradokser og modsætninger. Vi tager således afstand fra en idé om, at der til hver kulturel identitet hører én slags spisevaner, og at der på hver side af en grænse findes en opfattelse af det spiselige, som adskiller sig essentielt fra, hvad man kan på den anden side af grænsen. Det at forstå verden (her maden) gennem grænser og kategorier må snarere ses som en konstruktion, der tages i anvendelse i bestemte situationer, som Barth udtrykker det:

En grænse er en bestemt begrebskonstruktion, som mennesker af og til pådutter verden. Så vi kan spørge: Hvornår bliver det gjort, hvad siger det noget om, hvad betyder det for forestillinger og erfaringer hos de mennesker, der vælger at trække grænser? (Barth 2000:19; vores oversættelse).

Grænsebegrebet indeholder det paradoksale, at det på en gang udtrykker en linje, en streg, et skel og dermed tilsyneladende repræsenterer noget absolut, men samtidig omtales som et fleksibelt fænomen: Vi taler for eksempel ofte om grænse som noget, der kan skubbes, flyttes, udvides og forhandles. I praksis betyder dette, at mennesker både bruger kognitive skemaer i deres arbejde med at fortolke omverden og erfaringer og samtidig justerer disse løbende:

... mennesker kan trække på multiple forestillinger og handlinger i deres famlen sig frem til en forståelse af verden, og de forandrer, justerer og rekonstruerer deres modeller, efterhånden som de løbende høster de erfaringer, som følger heraf (op.cit.31; vores oversættelse).

Udfordringen er således at tage grænsebegrebets paradokser alvorligt. Det vil sige både se det som en betydningsskabende empirisk metafor, som mennesker tager i brug, når de skal forstå forskelle, geografisk, socialt og mentalt, og samtidig bryde med dets rigide fremtræden og i stedet se det som et plastisk begreb, der kan påvirkes af konteksten. Med den analytiske metafor grænseland ønskede vi at indfange denne dobbelthed: at grænser findes og har betydning, men at de ikke er statiske eller definerer absolutte forskelle.

Efterhånden som vi med dette fokus arbejdede os igennem feltnoter, spørgeskemaer og interviews fremstod kategorien „ikke-spiselig“ mere og mere relativ og grænsen til „det spiselige“ mere og mere fleksibel. Vi lærte, at der er mange forskellige typer grænser, som tillægges betydning, når mennesker skal udtale

sig om, hvordan de opfatter kategorien mad. I det følgende tematiserer vi således *grænsen* ud fra tre typiske eksempler fra vores informanternes beretninger: alle eksempler, hvor grænsen mellem det spiselige og det ikke-spiselige forhandles og modelleres. Det første eksempel kalder vi *kulinarisk turisme*. Her er det en geografisk grænse, der bidrager til at forrykke definitionen af det spiselige. Den anden har vi benævnt *kulinarisk bungeejumping* som udtryk for, hvordan mødet med det ikke-spiselige bruges til at iscenesætte en eksistentiel grænse mellem liv og død. Endelig er der det *kulinariske fællesskab* som en social kontekst, der bidrager til at forrykke individuelle madpræferencer.

Kulinarisk turisme: betydningen af geografiske grænser

‘I Asien kan man for eksempel spise alle mulige mærkelige ting, bare fordi man er der, så der kan ens grænser måske flytte sig,’ fortæller en kvinde os, mens en anden responderer på vores spørgsmål om, hvorvidt hund serveret i Kina anses for spiseligt: ‘Hund i Kina, jo, det ville jeg da smage, når man sådan er ude i verden. Jeg har godt nok selv en lille hund. Men jo, jeg ville smage. Medmindre jeg selv skulle se på, at den blev slagtet.’ En anden mand fortæller os, at han er i stand til at spise alt. ‘Jeg elsker mad, skal jeg sige dig.’ På spørgsmålet, om han har hund, og om han kunne spise denne, svarer han, at han ikke ville spise hund i Danmark, men i Kina kunne han godt, hvis ikke han vidste det, og hvis det var tilberedt korrekt.

Under Food Festival stødt vi på mange udsagn i stil med det ovenstående, hvor opfattelser af, hvad man kan spise og ikke kan spise, kan ophæves for en periode, når man er ude at rejse og bliver konfronteret med andre måder at klassificere mad på. To kvinder trak for eksempel dilemmaet fra Dilemmagryden om, hvorvidt de ville spise en friturestegt fugleedderkop, og den ene kvinde reflekterede:

Det kommer an på omstændighederne, om jeg ville spise en friturestegt fugleedderkop. Jeg ville ikke gøre det hjemme hos mig selv, men hvis jeg var ude at rejse i et land, hvor det var en del af deres kultur, kunne jeg godt finde på det. Og hvis man var en del af en gruppe, hvor alle andre gjorde det.

Som turist trækkes man væk fra sin hjemlige komfortzone og bliver tvunget til at reflektere over sin egen villighed til at prøve ny mad, om man er „neofil“ eller „neofob“ (Rozin 1982; Fischler 1988). At skulle udvælge sin mad er en grundlæggende aktivitet for mennesker. Idet ingen fødevarer indeholder alle nødvendige næringsstoffer, er det nødvendigt løbende at kunne sammensætte sin kost og vurdere, hvad der er spiseligt, og hvad der ikke er. Den spisende har således både brug for nysgerrighed over for det nye for at kunne tilpasse sig nye fødevarer

(neofili), men må også udøve en vis skepsis (neofobi) for at kunne bedømme, hvornår noget er farligt at spise (ibid.). Denne bedømmelse af „farlig“ mad kan både handle om det konkret sundhedsskadelige, men også om det symbolsk farlige og om de individuelle smagspræferencer. I rollen som turist bliver dette forhold mellem det kendte og det nye særligt tydeligt. På festivalen mødte vi mange mennesker, der (måske under påvirkning af den særlige kontekst) hyldede den neofile side af deres forhold til spisning. Kommentarer som „Man må jo være åben ...“ var et hyppigt svar, når vi spurgte til lysten til at prøve utraditionelle fødevarer, hvorefter folk ofte fortsatte med at fortælle om udlandsrejser, hvor de havde smagt mad, som ikke regnes for spiselig i en dansk kontekst. Det fremstod oftest som en selvfølge, at til det at rejse hører en moralsk forpligtelse til at tilpasse sig stedets traditioner og prøve det nye og dermed udfordre sine egne kategorier om det spiselige. En forpligtelse over for en selv om at være et „åbent“ menneske, men også over for de mennesker, man besøger: „Hund i Kina? Jo, jeg ville da spise hunden af høflighed. Man ved jo heller ikke, hvordan det smager. Men herhjemme kunne jeg ikke drømme om at spise hund.“ I andre tilfælde er det at smage ny mad en mere bevidst strategi, som handler om at iscenesætte sig selv som en innovativ og modig spiser. Som en kvinde fortalte os: „Og så er det da sjovt at kunne fortælle sine børnebørn, at man har smagt græshoppe.“

Det interessante er, hvordan det at flytte sig hen over en geografisk grænse kan bruges til at modellere den symbolske grænse mellem spiseligt og ikke-spiseligt. Nye smagspræferencer læres således ofte på udlandsrejser, og vores informanternes erfaringer er helt i tråd med Veecks, der fandt, at det at prøve ny mad anses for en væsentlig del af det at rejse (Veeck 2010). Med det moderne samfunds øgede rejseaktivitet har mange nye madtraditioner flyttet sig hen over landegrænser. Dette er ikke nogen ny pointe. I lyset af globaliseringens fremvækst har madantropologer og -sociologer længe diskuteret, hvilken rolle det nationale køkken spiller i det moderne, grænseløse kulinariske landskab (Belasco 2008; James 2006; Warde 2009). Trods globalisering og udviskning af kulinariske forskelle forbindes geografiske grænser og mad som aldrig før. Food Festival i Aarhus Festuge er i sig selv et eksempel på dette, idet der i festivalens PR-materiale ofte blev henvist til Nyt Nordisk Køkken og andre udtryk, der forbinder mad med geografisk region. I dag brandes mad i det hele taget ofte med henvisning til geografien: Udtryk som „smagen af Fyn“, „smagen af Danmark“ og „smagen af Thy“ er hyppigt anvendte, når fødevarers kvalitet og smag skal fremhæves. Måske inspireret af den franske tradition for at knytte smag og område (*terroir*), især i forbindelse med vinproduktion (se fx Teil 2011), profilerer danske kokke i disse år deres fag ved at forfægte en sammenhæng mellem smag og region. Dette fokus på forholdet mellem smag og sted fremmer ikke kun neofile tendenser, det

gør også det modsatte, det vil sige motiverer til neofobi. Vi fik flere udsagn om vigtigheden af at bibeholde dansk mad, både begrundet i miljø- og transporthensyn og i et ønske om at bevare og styrke en national identitet. Et eksempel er kvinden, der bedyrede, at hun da ikke kunne finde på at købe tyske asparges, eller manden, der understregede over for os, at „muslimer må lære at spise dansk mad“.

Måske er det det, der gør sig gældende, når man som kulinarisk turist (Long 2004) søger en autentisk oplevelse gennem en udfordring af sine smagsgrænser under en rejse. Man søger ikke at blive græker ved at spise græsk mad eller kineser ved at spise hund i Kina. Man forrykker måske kun sin grænse mellem spiseligt og ikke-spiseligt midlertidigt, ikke for at blive til „den eksotiske Anden“ (ibid.), men snarere for at blive bestyrket i sin nationale identitet som eksempelvis „dansker“. At overskride en geografisk grænse kan således måske tjene til at bestyrke snarere end at udviske grænsen og det nationale tilhørsforhold.

Kulinarisk bungeejumping: den eksistentielle grænse

Det er ligesom første gang man spiste insekter, men man bliver jo ikke ved med at få et adrenalinkick af det, så nu prøver jeg det her. Det er en form for kulinarisk bungeejump.

Sådan forklarer en cirka 50-årig mand om den plan, han har om at spise moderkage. Hans venindes datter har lovet ham et stykke af sin moderkage lige efter sin snarlige fødsel. Manden er ikke alene om denne trang til at udforske sine egne grænser gennem spisning. På videokanalen YouTube eksploderer det med optagelser af mennesker, der spiser levende dyr og insekter, der normalt ikke anses som fødevarer, ligesom der mange steder i verden afholdes spisekonkurrencer, hvor deltagerne skal spise mest muligt på kortest tid. Det amerikanske tv-program „Man versus Food“ har været sendt siden 2008 som reality-tv, hvor seerne kan give en deltager en udfordring i ekstrem spisning. Et eksempel fra Danmark er den årlige „Body Crashing“ på Aarhus Universitet, der er „en årlig konkurrence, hvor deltagere dystes i at spise underlige (og oftest ulækre) ting på tid“.⁴

Ovenstående eksempler peger på et muligt nyt fænomen, som handler om at bruge mad til at opsøge og overskride sine grænser. Det er ikke nyt, at nogle mennesker drages af ekstreme udfordringer, det nye er, at spisning tilsyneladende er blevet en mere udbredt måde at dyrke dette på, en art *kulinarisk bungeejumping*, som vores informant selv kaldte det.

Den midaldrende mands begrundelse for moderkagespisning afveg en del fra mange andre informanternes. For det første adskilte han sig ved sit køn – den største gruppe af personer, der så en nytte i at indtage moderkage, var kvinder, som mente, at det kunne give et „energiboost“ eller tilføre vigtige næringsstoffer efter

fødslen. Andre mænds reaktion på moderkagespisning var som oftest væmmelse. Således kaldte én denne praksis for „freaky“ og en anden den for „pervers“. For det andet var mandens mål ikke et energiboost, men efter eget udsagn et adrenalinkick og en søgen efter grænsen mellem det mulige og det kannibalske (et udtryk, han selv brugte). Herudover søgte manden generelt „det naturlige“, som han kaldte det, og som han forbandt med moderkagespisning, som mange hunner i dyreverdenen gør.

Når man skal forstå, hvad der ligger i termen kulinarisk bungeejumping, er det oplagt at lade sig inspirere af bungeejumping, som vi normalt kender det: at springe ud fra en klippekant eller en bro med en elastik om benet. Siden 1980'erne er bungeejumping blevet kommercialiseret og promoveret som en autentisk oplevelse, en oplevelse, der er blevet en fast del af vestlige unges rejseoplevelser. Det har ingen kulturel eller social begrundelse, i modsætning til de traditionelle, ritualiserede former for bungeejumping, som for eksempel *n'gol*-ritualet på Pinseøen, der markerer en overgang fra dreng til mand, samtidig med at det er tæt knyttet til høsten. Det er snarere et legende møde med døden, der udfylder et postmoderne tomrum, end en markering af overgang. Derfor efterlader den grænseoverskridende adfærd heller ikke en blivende oplevelse af identitetsændring, men forbliver en „kickerfaring“ (Thomassen & Balle 2012).

Det er ikke blot manden med moderkagen, der leger med grænsen mellem det spiselige og ikke-spiselige. Andre eksempler på kulinarisk bungeejumping fra Food Festival inkluderer en cirka 30-årig mands fortælling:

Mig og en kammerat sætter os af og til ved et bål i skoven og steger mad, som vi normalt ikke spiser, det er ikke alt, der bliver stegt –engang gav vi hinanden den udfordring at spise rå grisetryne.

En anden ung mand fortæller, hvordan han og en kammerat engang begge havde mistet en luns af en finger ved et uheld, og at de derefter udfordrede hinanden til at sluge den. Det var først, da han fortalte historien til os på festivalen, at han overvejede de selvkannibalistiske træk ved dette, sagde han. De kulturelt etablerede grænser mellem det spiselige og det ikke-spiselige udfordres her i en grad, så det – som i den traditionelle bungeejump – er grænsen til døden, der aktualiseres. Også i dette eksempel er forrykningen af grænsen midlertidig og bundet til en enkeltstående begivenhed, som sandsynligvis vil leve videre som en identitetsfortælling.

Kulinarisk fællesskab: den individuelle grænse

I det følgende og sidste eksempel er grænsearbejdet ikke på samme måde bundet til performance og enkeltstående begivenheder. Her forrykkes den enkeltes definitioner af forholdet mellem spiseligt og ikke-spiseligt dagligt i hverdagens arbejde med at afbalancere grænsen mellem det sociale og det individuelle. Det fremgik blandt andet af en dialog mellem to kvinder ved Dilemmagryden:

Jeg synes, vegetarianer er besværlige. Man skal tage specielt hensyn til dem, men på den anden side skal man jo tage hensyn til mange ting i sin dagligdag. For eksempel laver jeg tit spaghetti med kødsovs til mine børn, selvom jeg ikke selv synes, det er noget særligt. Jeg glæder mig næsten, til de flytter hjemmefra, så jeg kan spise noget ordentligt.

Måltidet er nok den største og mest indgribende sociale situation, hvor smag er til forhandling, og individuelle grænser overskrides til fordel for hensynet til gruppen, socialiteten og moralske kodeks, for eksempel høflighed over for værten:

Jeg har prøvet at spise blodpølse for værtens skyld. Det var i Letland. Aftenen forinden havde vi lavet dansk mad, som de skulle smage. Så tænkte jeg: Aj, nu må jeg lige bryde mine principper og smage det, de har serveret for mig. Det er ikke fordi, jeg har noget imod at spise blodpølse. Det er bare ulækkert.

Kun et fåtal ud af de 248, der svarede på spørgeskemaet, beretter, at de ser mad som ukompliceret og som noget, der ikke behøver nærmere refleksion. Kun en enkelt undrede sig over vores spørgsmål og skrev: „Jeg spiser bare.“ Stort set alle de øvrige havde særlige principper for spisning såsom at undgå tilsætningsstoffer, fedt, sukker eller fastfood. Dette kan muligvis have noget at gøre med de spørgsmål, vi stillede, og den informantgruppe, vi var i kontakt med, det vil sige den særligt interesserede, der havde valgt at bruge en dag på en madfestival. Men det interessante er, at til trods for de mange regler og den høje bevidsthed om valg af mad og madens indholdsstoffer fortalte mange, at de ved næsten hvert måltid går på kompromis med deres ideer om rigtig mad, og det blev tydeligt, at principper for madvalg ofte ændres, når man skal spise i en gruppe. Vi fik således mange beretninger om, at vegetarianer ikke altid er vegetarianer, at slankekure ikke overholdes, at principper om sukkerafholdenhed slækkes til jul, eller når børnene skal passes hos bedsteforældrene. „Jeg kender da muslimer, som af og til spiser svinekød,“ fortalte en mand. Hans udtalelse falder i tråd med Bucksers feltarbejde blandt jøder i København, hvor han viser, at de traditionelle kulturelle/religiøse regler i kosher er til stadig forhandling og tolkes forskelligt i forskellige sociale sammenhænge (Buckser 1999).

De grænser, man sætter op for sig selv i forhold til, hvad der kan spises, og hvad der ikke kan, flytter sig dagligt, når det sociale tillægges afgørende betydning. De sker ofte i rollen som gæst, hvor man kan føle sig presset til at spise noget, som man normalt ikke ville, eller i rollen som vært, der gerne vil lave et måltid, der tilgodeser flest muligt. Eller det begrundes i årstiden, højtiderne eller en festlig begivenhed. Grænsen mellem spiseligt og ikke-spiseligt kan dog forhandles mellem generationer, som ofte vil være forskelligt orienteret i forhold til, hvad der anses som spiseligt. Sukker er et meget aktuelt eksempel på, hvordan en fødevarer, der for tiden undergår en kategorial forandring, tolkes forskelligt mellem generationerne (Højlund 2011). For 30 år siden stillede få danskere spørgsmålstegn ved brugen af sukker, i dag har enhver dansk børneinstitution en sukkerpolitik, og forældre har tilsvarende restriktive holdninger til sukker. Et spørgsmål i Dilemmagryden satte fokus på dette:

I er en familie, som gør meget ud af at lære jeres børn at holde sig fra sukker. Hos dine svigerforældre er der imidlertid altid slik og kager, når børnene passes. Og da de bliver passet der en gang om ugen, når du har aftenvagte, er du afhængig af, at de kan blive ved med det. Men svigerforældrene synes, at al den snak om sukker er noget pjat. Hvad gør du?

Dilemmaet gav ofte anledning til, at informanterne begyndte at diskutere indbyrdes, og mange i den ældre generation beklagede sig over de unge forældres „sukkerforskrækkelse“. En ung kvinde udtrykte uenighed i antipatien mod sukker, og en ældre kvinde sagde til hende: „Åh, bare du var min svigerdatter. Jeg har ikke fået lov at give mit barnebarn en is i de 4 år, han har levet.“ En ung mand diskuterede højt med sig selv, efter at han havde trukket spørgsmålet:

Ja, den er jo lidt svær. Man kan jo ikke rigtigt ... Man står jo desværre sådan lidt i et dilemma. Man kan jo ikke ... Hmm ... Man står jo ligesom i et behovsforhold til dem. Jeg tror måske, jeg ville prøve at liste det lidt ind ad bagdøren. Alternativt kunne man også bare prøve at overbevise dem om, at børnene var disponeret for sukkersyge. Ja, for jeg har nok det forhold til mine forældre, at det nogle gange kan være nemmere på den måde end at tage diskussionen.

Mandens måde at forhandle med sig selv på, mens han tænker over, hvordan han skal svare, afspejler den modellering af grænser, som accentueres af det sociale: Det for ham ikke-spiselige (kulturelt utilladelige) sukker må i en anden social kontekst accepteres som spiseligt for at bevare gode relationer.

På et andet kort præsenteres deltagerne for, hvad de vil gøre, hvis de opdager, at maden ikke er frisk: „Du er ude at spise hos nogle bekendte. Stegen har ‘en tanke’, det vil sige, du kan smage, at kødet ikke er helt friskt. Hvad gør du?“ De mange forslag til at løse denne situation, der kom, viser alle, at de sociale hen-

syn tæller meget højt og ofte højest, selv når man har mistanke om, at noget er decideret uspiseligt af hygiejnemæssige årsager. En mand mente dog, at han ville sige „nej tak“, hvis der var tale om gode bekendte, mens en kvinde udtrykte, at hun ville ignorere „tanken“, spise det alligevel og så lade være med at bede om en ekstra portion.

Et emne, der ofte kom til debat i teltet, var forholdet mellem vegetarianer og ikke-vegetarianer, og hvem der bestemmer, om måltidet skal være vegetarisk. Nogle mente, at kokken har retten til at bestemme menuen, som denne cirka 40-årige mand:

Man skal selvfølgelig ikke bekriige hinanden, men jeg synes, at den, der laver maden, har retten til, at det skal gå efter den persons principper. Jeg ville nok også prøve at overbevise den anden, så jeg ville altså ikke lave en kødret.

En kvinde på samme alder mente modsat, at det er vigtigt, at alle er tilfredse: „Jeg har altid lavet kød til min mand, selvom jeg selv er vegetar – for husfredens skyld.“

Når det kommer til religiøse holdninger til mad, opstår endnu mere komplekse forestillinger om, hvordan man ville reagere. Et eksempel er Dilemmagrydens spørgsmål om, hvad man vil gøre, hvis man en time inden, man får gæster, opdager, at gæsterne er muslimer, og man har forberedt frikadeller. Til dette svarede en ung kvinde, at hun ville løbe ned og købe noget andet kød for at respektere, at muslimerne ikke spiser svinekød. Mange svar lyder dog også, at man ikke ville tage mere hensyn til religiøse principper end til kræsenhed, og at man derfor ville servere det, man havde forberedt, og som en ung pige formulerede det: „Muslimer må bare spise kartoflerne.“ Mange kommer også ind på, at de ikke mener, individets personlige holdninger til mad skal projiceres over på andre. Således vil nogle vegetarianer spise, hvad der bliver serveret, når de er gæster et sted, men ellers udleve deres principper derhjemme. En mand fortalte i den forbindelse, at han kendte mange jøder, der spiste svinekød, selvom det er imod deres religion.

Det, som alle disse eksempler viser, er, at når mad skal spises i fællesskab med andre, møder de individuelle kulinariske grænser hinanden, og måltidet bliver en scene for (oftest implicit) forhandling hen mod en fællesnævner, der er acceptabel for alle.

Fra klassifikation til grænsearbejde

At tage stilling til, hvad man skal spise, er en kompliceret proces. Her er Lévi-Strauss stadig aktuell med sin pointe om, at mad ikke blot smages, men også tænkes

(Lévi-Strauss 1966). Idet mad ikke er en uforanderlig kategori (Middlethorpe 2009), er det fortsat nødvendigt for mennesker at kunne identificere, hvad der er spiseligt og hvad ikke, hvad der er kulturelt anerkendt og klassificeret som føde, og hvad der er underlagt absolutte eller relative tabuer (Falk 1991). Både de ældre strukturalistiske teorier om klassifikation og de senere antropologiske analyser, repræsenteret ved for eksempel Falk (ibid.) og Fischler (1980), beskriver, hvordan mennesket tænker mad i forhold til et overordnet kulinarisk system eller til en kulturel orden, der bidrager til at afgøre, hvordan fastlæggelsen af „det spiselige“ foregår. Men hvordan kan man teoretisk indkredse det dynamiske og situationelle i, hvordan den spisende tænker sin mad? Som vores eksempler viser, kan de samme mennesker tænke sig at spise hund ét sted, men finder det utænkeligt at spise hund et andet sted. De kan blive tiltrukket af ekstreme fødevarer én dag og holde traditioner i hævd den næste. De kan følge sundhedsdiskursernes påbud om sund kost for ved næste måltid at opgive kuren eller slække på reglerne for at behage gæsten, manden, vegetaren eller barnebarnet. Betyder det, at ingen grænser findes, eller at grænserne udelukkende er situationsafhængige og ikke refererer til en form for stabil orden? Pasi Falk foreslår, at henholdsvis interkulturelle og intrakulturelle situationer udfordrer klassifikationens determinerende struktur. Interkulturelle situationer finder sted, når mennesker møder „de andres“ mad og bliver tvunget til eller tiltrukket af nye måder at tænke mad på. Intrakulturelle situationer finder sted, når der sker en læring eller udveksling af viden inden for et kulinarisk system eller kultur, for eksempel mellem generationer, eller når et kollektiv midlertidigt beslutter at suspendere gældende normer og dermed overskride grænsen for, hvad der (normalt) er spiseligt. Falk peger her på betydningen af overskridelse som en nøgle til at forstå, hvordan grænsen mellem spiseligt og uspiseligt kan flytte sig (Falk 1991).

I vores tre eksempler er overskridelse et gennemgående tema. Hvad enten det er turisten, der krydser en geografisk grænse, eller det er den kulinariske bungeejumper, der søger at bryde med et kulturelt tabu om ikke at spise dele af andre mennesker, har overskridelsen en betydning for, hvordan man opfatter sig selv i forhold til det sociale. Også i hverdagen, hvor fælles måltider fremkalder et moralsk imperativ om at tilpasse sig kollektivet, er individet optaget af at forholde sig til overskridelse, i dette tilfælde af ens egne opstillede regler for, hvad der kan accepteres som spiseligt. Som vores eksempler har vist, og som det understreges af George Bataille (1962) og med ham mange andre, er overskridelse imidlertid ikke udtryk for en ophævelse, men snarere en understregning, af grænser (Jenks 2003; Falk 1991:780; Marhack 1990). Vi kan altså ikke gå ud fra, at de mange situationelle og individuelle måder, hvorpå skellet mellem spiseligt og uspiseligt overskrides, er udtryk for en ligegyldighed over for grænser, tværtimod. Vi må gå

ud fra, at grænser og forestillinger om deres overskridelse er vigtige metaforer i det moderne liv som spisende individ.

Som Chris Jenks påpeger, må en social overskridelse nødvendigvis anskues i et historisk og kulturelt perspektiv (Jenks 2003). I hans tolkning indebærer denne samfundsanalyse, at overskridelser anskues som et postmoderne og dermed individualiseret fænomen (ibid.). Carole Counihan har samme pointe i et studie af unge amerikanske studerendes madpræferencer. Counihan påpeger, at mens det at overskride et kulturelt madtabu i mange kulturer har konsekvenser, såsom straf, skam, skyld og social udstødelse, er det indlejret i den amerikanske drøm at skabe sit eget liv og blive en undtagelse, noget helt særligt. Denne individualistiske tilgang kan være en af forklaringerne på, hvorfor mange unge i hendes undersøgelse spiste mad, som brød med de samfundsmæssige opfattelser af usund mad, for eksempel sodavand, slik og fastfood (Counihan 1992).

Dette er nok ikke tilfældigt, at det netop er diskurser om sundhed, der bidrager til at stille spørgsmål om, hvad der regnes for (spiselig) mad (Middlethorpe 2009). I moderne samfund har offentlige sundhedsdiskurser snarere end religiøse tabuer betydning for, hvordan mad klassificeres. Grænsen mellem spiseligt og ikke-spiseligt bestemmes i høj grad af, hvad der anses som henholdsvis godt og mindre godt for kroppen (Counihan 1992). Etableringen af en grænse mellem det spiselige og det ikke-spiselige i form af en grænse mellem god og dårlig mad giver også mulighed for at bestemme, hvornår denne grænse skal tillægges betydning, og hvornår den kan negligeres. Mange respondenter i vores spørgeskemaundersøgelse definerer for eksempel fastfood som dårlig mad for kroppen og i nogle tilfælde ikke-spiselig, men samtidig velsmagende mad og som noget, mange angiver alligevel at spise ofte. I dag er det i høj grad op til den enkelte at bestemme, hvornår det er hensynet til sundhed, og hvornår det er hensynet til smag og nydelse, der betyder mest. Valget mellem sundhed og nydelse giver en idé om at have kontrol over eget liv og at være sin egen lykkes smed, mener Counihan. At spise fastfood bliver af hendes informanter opfattet som et regelbrud og en grænseoverskridelse, som udtrykker selvbestemmelse. På lignende vis kan den kulinariske bungeejumper søge at udtrykke sin individualitet ved at trodse et kulturelt forbud mod kannibalisme. Imidlertid bekræfter de overskridende handlinger grænserne snarere end at udviske dem uanset individualistiske bestræbelser på at være fri af snærende kulturelle regler.

Afslutning

I samfund som det danske, hvor mad, kogekunst, kost, diæt og sundhed er på dagsordenen som aldrig før, er spisning i tiltagende grad blevet et refleksivt

projekt, hvor maden skal tænkes og klassificeres, før den kan defineres som spiselig. Ikke alene er den enkeltes personlige grænser for mad til forhandling, mad er i sig selv blevet en kategori, der løbende stilles spørgsmålstejn ved, idet nye produkter, nye fødeemner og nye former for *functional food* hele tiden kommer til og rækker ved vores forståelser af, hvad der er mad, og hvad der ikke er mad. Med de høje krav til den moderne spisende om at vide noget om mad og at tage ansvar for såvel miljø som for egen sundhed gennem sin spisning, er det måske igen blevet aktuelt at udforske, hvordan mennesker klassificerer og symbolsk afgrænser det, de spiser. Vi har argumenteret for en nytænkning af madklassifikation som social praksis på baggrund af vores eksempler, der dels peger på, at grænsen mellem spiseligt og ikke-spiseligt er dynamisk og ændrer sig løbende, og dels peger på, at grænseoverskridelse og social kontekst hænger sammen. Den kulinariske turist, den kulinariske bungeejumper og det kulinariske fællesskab er tre temaer, som voksede ud af et kortvarigt fortættet feltarbejds eksperiment. Det står stadig tilbage at undersøge, hvordan mennesker i praksis arbejder med den fleksible grænse mellem det spiselige og det ikke-spiselige, hvordan dilemmaer og tvivl håndteres i sociale sammenhænge, og hvad samfundsmæssige diskurser kan betyde for situationelle grænseoverskridelser. Men skal man tage fortællingerne i Det Kulinariske Grænseland alvorligt, er den vedvarende definition af mad et vigtigt værktøj i afstemningen mellem individuel identitet og social virkelighed.⁵

Noter

1. Alle citater i artiklen er, medmindre andet er angivet, feltnoter fra Food Festival 8.9.2012.
2. Se også Roepstorff (2011).
3. Artiklen er udarbejdet af forskere og studerende knyttet til forskergruppen Kulinarisk Grænseland ved Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet. Forskergruppen består af tre lektorer (Susanne Højlund, Maria Louw og Bodil Selmer), en postdoc (Martin Demant Frederiksen), en færdig kandidat (Rikke Frederiksen), to specialestuderende (Alain Carretero og Sarah Gramstrup) og fire bachelorstuderende (Lotte Knakkegaard, Vibeke Dahlgaard, Christian Pauli Bro og Jens Sejer Østergaard).
4. Citatet er fra opslag på Wikipedia den 7.1.2013 under søgeordet „body crashing“. Navnet er en forkortelse for „Bræk Og Desuden Yder CERM Rationel Afskaffelse af Sultne Homo sapiens I Naturvidenskabelige Gemakke“. Konkurrencen arrangeres af den naturvidenskabelige forening Taagekammeret, og eventen har efter sigende fundet sted siden 1985.
5. TAK til vores gæster i Kulinarisk Grænseland og til kolleger og studerende for praktisk hjælp og løbende kritik og diskussion af projektet.

Søgeord: madantropologi, eksperimenterende feltarbejde, grænser, overskridelser, kulinarisk grænseland

Litteratur

- Alvarez, Robert R.
1995 The Mexican-US Border: The Making of an Anthropology of Borderlands. *Annual Review of Anthropology* 24:447-70.
- Barth, Fredrik
1969 Introduction. In: F. Barth (ed.): *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organisation of Culture Difference*. London: Allen and Unwi.
2000 Boundaries and Connections. In: P. Cohen (ed.): *Signifying Identities. Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values*. Routledge: London & New York.
- Barthes, Roland
2008 Toward a Psychosociology of Contemporary Food Consumption. In: C.M. Counihan & P. Van Esterik (eds): *Food and Culture. A Reader*. London: Routledge.
- Bataille, George
1962 *Death and Sensuality*. New York: Walker.
- Belasco, Warren
2008 *Food. The Key Concepts*. New York & Oxford: Berg.
- Bourdieu, Pierre
1984 The Habitus and the Space of Lifestyle. In: P. Bourdieu: *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*. Pp. 165-222. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Buckser, Andrew
1999 Keeping Kosher: Eating and Social Identity among the Jews of Denmark. *Ethnology* 38(3):191-209.
- Chang, Heewon
1999 Re-examining the Rhetoric of the "Cultural Border". Artikel baseret på paper præsenteret på American Anthropological Association Meeting, Philadelphia 2.-6. december 1998. *Magazine of Multicultural Education* 1(1).
- Counihan, Carole M.
1992 Food Rules in the United States: Individualism, Control, and Hierarchy. *Anthropological Quarterly* 65(2):55-66.
- Deeb, Hadi & George Marcus
2011 In the Green Room: An Experiment in Ethnographic Method at the WTO. *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review* 34(1):51-76.
- Douglas, Mary
1966 *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge & Kegan Paul.
2008 Deciphering a Meal. In: C.M. Counihan & P. Van Esterik (eds): *Food and Culture. A Reader*. Pp. 36-54. London: Routledge.
- Falk, Pasi
1991 Homo Culinarius: Towards an Historical Anthropology of Taste. *Social Science Information* 30:757-90.
- Fischler, Claude
1988 Food, Self and Identity. *Social Science Information* 27:275-92.

- Furst, Tanis, Margaret Connors, Jeffery Sobal, Carole Bisogni & Laura Winter Falk
2010 Food Classifications: Levels and Categories. *Ecology of Food and Nutrition* 39(5): 331-55.
- Højlund, Susanne
2011 Sukkerdjævelen. Om dæmonisering af smag, moralsk panik og pædagogik. *Jordens Folk* 4:12-18.
- Ingold, Tim
2008 Anthropology is not Ethnography. *Proceedings of the British Academy* 154:69-92.
- James, Allison
2005 Identity and The Global Stew. In: C. Korsmeyer (ed.): *The Taste Culture Reader. Experiencing Food and Drink*. London: Berg.
- Jenks, Chris
2003 Transgression. *Critical Concepts in Sociology* 1. London: Routledge, Key Ideas.
- Ladermann, Carol
1981 Symbolic and Empirical Reality: A New Approach to the Analysis of Food Avoidances. *American Ethnologist* 8(3):468-93.
- Leach, Edmund
1964 Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse. In: E.H. Lenneberg (ed.): *New Directions in the Study of Language*. Pp. 23-63. Cambridge, MA: MIT Press.
- Lévi-Strauss, Claude
2008 [1966] The Culinary Triangle. In: C.M. Counihan & P. Van Esterik (eds): *Food and Culture. A Reader*. Pp. 28-35. London: Routledge.
- Long, Lucy
2004 Culinary Tourism. Lexington: University of Kentucky Press.
- Marchak, Catherine
1990 The Joy of Transgression: Bataille and Kristeva. *Philosophy Today* 34(4):354-63.
- Marcus, George
2010 Contemporary Fieldwork in Aesthetics in Art and Anthropology: Experiments in Collaboration and Intervention. *Visual Anthropology* 23(4):263-77.
- Menell, Stephen
1996 All Manners of Food. Urbana, IL: University of Illinois Press.
- Middleton, Anne-Lise
2009 Når mat blir medisin. Om mat og grenseoverskrittelse. *Michael Quarterly: Medisinens Randsoner* 4:437-44.
- Roepstorff, Andreas
2011 Eksperimentel antropologi. Tiltrædelsesforelæsning. *Tidsskriftet Antropologi* 63: 137-52.
- Rozin, Paul
1982 Human Food Selection: The Interaction of Biology, Culture and Individual Experience. In: L.M. Barker (ed.): *The Psychobiology of Human Food Selection*. Pp. 225-54. Chichester: Ellis Horwood.

- Sahlins, Marshall
1976 Culture and Practical Reasoning. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Teil, Geneviève
2012 No such Thing as Terroir? Science, Technology, Human Values 37:478-505.
- Thomassen, Bjørn & Maja Balle
2012 From Liminoid to Limivoid: Understanding Contemporary Bungee
 Jumping from a Cultural Perspective. Journal of Tourism, Consumption and
 Practice 4(1):59-93.
- Veeck, Ann
2010 Encounters with Extreme Foods: Neophilic/Neophobic. Tendencies and Novel
 Foods. Journal of Food Products Marketing 16(2):246-60.
- Warde, Alan
2009 Imagining British Cuisine. Representations of Culinary Identities in the UK 1951-
 2007. Bloomsbury Journals: Food, Culture and Society 12(2):151-71.
- Watson, James L.
2006 Golden Arches East. McDonald's in East Asia. Stanford: Stanford University
 Press.



TILTRÆDELSESFORELÆSNING

ANTROPOLOGISKE PERSPEKTIVER PÅ USIKKERHED

Smitte som analytik

LOTTE MEINERT

Institut for Kultur og Samfund, Afdeling for Antropologi og Etnografi,
Aarhus Universitet, 21. september 2012

Kære kolleger, studerende, venner og familie

Det er med stor glæde og en tilpas grad af usikkerhed, at jeg står her i dag og skal træde til med en forelæsning over det forskningsfelt, som udgør mine „særlige opgaver“ i dette professorat. Den type af usikkerhed, jeg beskæftiger mig med i min forskning, er primært relateret til konflikter og sygdom, som er af en ganske anden kaliber end den usikkerhed, vi kan gribes af i situationer som denne. Og dog er der måske en forbindelse, fordi begge dele har at gøre med et grundlæggende vilkår af uvished, der gør, at vi som mennesker handler og engagerer os.

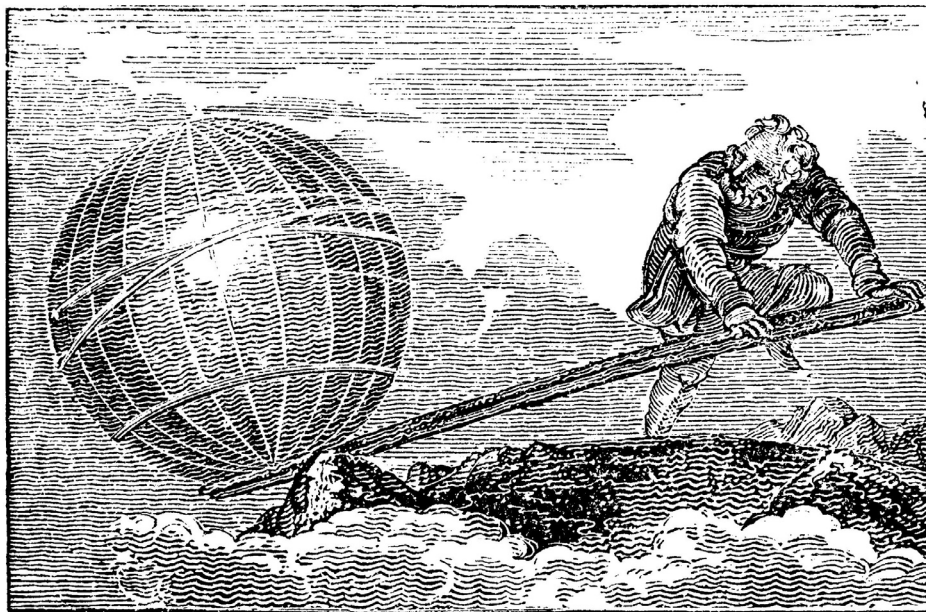
Uvished og sikkerhed

Pragmatikeren John Dewey skrev i 1929 om, hvordan virkeligheden og hverdagen er fuld af uvisheder, som vi må forholde os til. Verden er uvis for os alle, og derfor søger vi med handlinger at skabe grader af sikkerhed på forskellig vis. Det er et vilkår, at vi som mennesker ikke kan vide med vished, hvad andre mennesker tænker, hvad deres motiver er, og hvordan de vil handle. Vi kan ikke helt vide, hvad fremtiden rummer, og hvad verden kaster ind i vores liv. Det kan være sygdom, død, regn, jordskælv – alt muligt. Gennem vores handlinger arbejder vi på at skabe en vis grad af forudsigelighed og sikkerhed. Som Susan Whyte (1997) viser os med sit arbejde, er uvishedens pragmatik afprøvende og spørgende. Den er konjunktiv snarere end definitiv. Der er nemlig altid en sprække af uvished: mellem mennesker, mellem mennesker og verden og i forhold til fremtiden. Uvisheden kan være konkret: Hvad hvis jeg er hiv-positiv? Kan jeg få et arbejde? Bliver vi angrebet i nat? Vi søger afklaring og søger måske at løse problemerne – vi

tager en hiv-test, taler med vores venner, forsøger at beskytte os. Eller vi prøver at glemme og overdøve uvisheden: Vi drikker alkohol, kaster os ud i altopslugende aktiviteter, fokuserer på noget andet. Uvished kan samtidig være en type fravær: Noget, vi ikke ved og måske ikke kan vide med sikkerhed. Fravær kan svulme op til anelser og mistillid, som kan spredes socialt og generere handlinger både til at sikre os og til at skabe konflikter – for andre og os selv. Processerne kan med andre ord bevæge sig i mange og modsatte retninger samtidig, så hvad der er sikkerhed for den ene person kan skabe usikkerhed for den anden og omvendt. Sådanne processer er foranderlige, påvirkelige, komplekse og i nogen grad uforudsigelige, fordi den sociale virkelighed er bevægelig.

I den menneskelige verden findes ikke noget perspektiv (som mennesker kan tage), hvorfra alting kan vides, ses og forstås. Eller sagt på en anden måde: I den sociale virkelighed findes ikke noget arkimedes punkt, som ligger fast og uden for moral og forandring.

Den græske fysiker Arkimedes sagde: „Giv mig ét fast punkt, hvorpå jeg kan stå, og jeg skal bevæge verden“ (Oxford Dictionary of Quotations 1953; min oversættelse) Arkimedes beskrev som bekendt vægtstangsprincippet, som forudsætter ét fast og stærkt punkt, hvorfra en stor kraft kan mobiliseres til at bevæge et andet legeme med en stang, og des større afstand der er til punktet, des større kraft.



„Giv mig ét fast punkt, hvorpå jeg kan stå, og jeg skal bevæge verden.“ Kobberstik fra *Mechanic's Magazine* (Vol. 2, Knight & Lacey London 1824). Courtesy of the Annenberg Rare Book & Manuscript Library, University of Pennsylvania, Philadelphia.

Problemet med at overføre dette fysiske princip til den sociale verden er som sagt, at i den er alt bevægeligt. Længslen efter at skabe faste punkter i den sociale verden, sikkerheder, er grundlæggende menneskelig, men samtidig en illusion og til tider problematisk.

Lad mig give et eksempel fra Gulu i det nordlige Uganda, hvor Nanna Schneidermann og jeg har fulgt en gruppe unge mænd, som forsøger at klare sig og magte overgangen fra krig til fred ved at producere hiphopmusik.¹ Lucky, som var 17 år på det tidspunkt, havde fortalt os forskellige versioner af sin livshistorie, men på et tidspunkt fortalte han en radikalt anderledes version om, hvordan han var blevet taget af rebellerne i „Lord’s Resistance Army“, havde tjent blandt rebellerne som sanger og danser i en årrække og senere flygtede. Det var med påfaldende selvfølgelighed, at hans venner accepterede den nye version af hans livshistorie. En diskussion udviklede sig blandt os om tillid og mistillid. Lucky sagde:

Problemet er, at man bliver nødt til at stole på hinanden ... Hvis Lay-C [Luckys ven] har et problem, og han har brug for penge eller min mobil, så låner jeg den til ham. Jeg ved ikke, om jeg får den tilbage. Han lover selvfølgelig, at jeg får den tilbage, men det vil vise sig ... Du ved aldrig, hvad der er i en anden persons hjerte.

De unge mænd i Gulu tog det for givet, at foranderlighed og uigennemsigthed er et grundlæggende vilkår for det sociale, som altid vil give en grad af uforudsigelighed. Det betyder imidlertid ikke, at interaktionen stopper. Tværtimod er problemerne og usikkerheden grundlag for handling. Det tvinger os til at sætte spørgsmålstejn ved en gængs filosofisk idé om, at tillid, vished og sandhed er det eneste mulige grundlag for handling og sikkerhed. Det vender vi tilbage til efter en metodisk pointe om uvished.

Anelsen af et andet perspektiv

Vi kan ikke vide præcis, hvad andre tænker, og hvordan de opfatter ting. Vi kan fortælle hinanden om det, beskrive det, vise det. Men vi kan ikke hoppe ind i andres bevidsthed og vide, hvad der egentlig foregår fra deres perspektiv. I antropologien har vi siden Malinowskis tid på Trobrianderne omkring 1. verdenskrig udviklet en tradition for feltarbejde i forsøget på at forstå en verden fra et andet perspektiv (Malinowski 1922). Vi bruger os selv som et menneskeligt instrument til at få indblik i andre verdener (Hastrup 2010), eller vi kan vende det om og sige, at vi lader andre verdener sive ind i vores erfaring ved at placere os midt i eller på kanten af det, vi undersøger, for derved at ane et andet perspektiv. Vi gør os som antropologer til del af en social virkelighed, som vi netop ikke bemestrer,

men som vi kan handle i, fejle i, undre os over og spørge tiltagende kvalificeret til. Det tager lang tid, når man får sin viden ved at være til stede i den verden og interagere med dem, man undersøger. Men jeg kender endnu ikke nogen bedre metode til at undersøge det menneskelige, så feltarbejde og forsøget på at ane et andet perspektiv er en nødvendig og fantastisk bestræbelse, som man kommer et langt stykke hen ad vejen med. Grundlæggende kan vi dog kun opfatte med egne sanser, og derfor kan vi ikke fuldt ud vide, hvordan noget opleves fra et andet perspektiv. Så Malinowskis programmatisk idé om, at vi som antropologer kan se og præsentere verden „from the native’s point of view“ (1922), er et ideal, men netop kun et ideal, der aldrig helt kan realiseres.

Den type viden, vi producerer, udspringer af relationer, diskussioner og uligheder og af den måde, vi repræsenterer vores viden på. Derfor vil vores viden i sagens natur, som Clifford og Marcus (1986) har sagt i de gode gamle postmoderne tider, være delvise sandheder: Vi præsenterer perspektiver, som altid vil hænge sammen med bestemte positioner, og vi vil selv være en del af det hele. Det ved vi. Den holisme – de forhold mellem dele og helheder – vi kan beskrive i antropologien er, som Bubandt og Otto (2010) har påpeget, en produktiv utopi, som vi kan stille empiriske spørgsmål med og kontekstualisere i forhold til. Antropologer er ikke producenter af evidens i en snæver positivistisk forstand, og vi kan ikke underlægge os præmisserne for at skabe den type af Sandhed med stort S, som kan bevises. Vi sandsynliggør sammenhænge, viser perspektiver og kontekster og altid med en grad af uvished.

Op af lænestolen - ind i verden

Der er en stor frodighed i måderne at lave antropologi på i disse år. Der er bestræbelser på at besvare både store og små spørgsmål, de universelle og de ganske partikulære. Der eksperimenteres med metoder, skriveformer, film, begreber og teorier, interdisciplinært samarbejde, samarbejde i felten, interventioner, installationer, udstillinger. I denne skov af frodighed er grundstammen, herfra hvor jeg står, det empiriske arbejde, feltarbejdet. Den tradition skal vi dele grundigt og gavmildt med andre fag og hæge om og udvikle med tid og ressourcer i forskningen og undervisningen. Det er med feltarbejdet, at vi får øje på, hvad forskellige verdener byder på af ideer i praksis, som kan skubbe vores ideer videre og rykke vores perspektiver. Selvfølgelig går vi ikke i felten som „rene tavler“ – *tabula rasa* – der uskyldigt kan høste data og lokale teorier af en ubesmittet virkelighed. Det ved vi også godt.

Min kollega Rane Willerslev (2011) skrev for nylig og provokerende i artiklen „Frazer strikes back from the armchair“, at der er behov for at teoretisere de

områder af menneskelivet, vi ikke umiddelbart har empirisk adgang til, som eksempelvis sjælen. Ja, men det betyder ikke, at antropologien skal tilbage i lænestolen der, hvor de tidligste antropologer som Frazer sad og spekulerede over, hvordan de vildes verden hang sammen (Frazer 2012), fjernt fra mennesker. For det første, fordi det ofte *er* muligt at studere fænomener som sjælen og døden empirisk, som vi gør det i projektet „Død, materialitet og tid“.² For det andet, fordi det er for let at lade sig forføre af sine kæpheste og få sit argument til at gå op i en højere enhed, når man spekulerer i lænestolen. At vi skal lave empirisk arbejde betyder ikke, at vi skal være ateoretiske og uopfindsomme, men at vi skal lade argumenter (i flertal) mødes i det virkelige liv, som er ambivalent og giver modstand. Vi skal lave „radikalt empirisk arbejde“ i William James’ og Michael Jacksons forstand (James 1976; Jackson 1996). Ikke i en empiricistisk forstand, så vi reducerer fokus til at studere det, vi kan finde positivistiske beviser for, eller det, vi kan se i en hjerneskanner, men i en etisk forstand, hvor vi er forpligtet til at studere empiriske fænomener: virkeligheden, som den *også* er og opleves af andre. Det er sådan, vi kan opdage og udfolde etnografiske teorier: ved at gå ind i andre verdener og forsøge at begribe andre måder at gøre og forstå verden på – eller dele af den – som sætter gængse forståelser i et nyt lys. „Andre verdener“ er som bekendt ofte lige om hjørnet og en del af hverdagen, som bureaukratiets verden, skolernes verden eller udviklingsbistandens verden. Men der er også – selv i denne globaliserede tidsalder, som vi ynder at hylde – verdener, som ikke er „koblet op“, som er langt væk fra vores komfortable hverdag, hvor grundvilkårene for livet er ganske anderledes. De verdener skal antropologien efter min mening også blive ved med at undersøge og forsøge at forstå, selv om vi alle sammen gerne vil være moderne.

Mistillid som vilkår og tillid som handling

Den i Aarhus verdensberømte filosof Knud Løgstrup skrev, at det er grundlæggende for mennesker, at vi møder hinanden med naturlig tillid, medmindre vi har grund til andet. Vi har ikke mistillid til andre, medmindre vi har en grund til det. Vi tror ikke, at en anden person lyver, før vi har en erfaring med, at denne person lyver (Løgstrup 2010:17). Løgstrup skrev i en bestemt historisk tid og situation, nemlig efterkrigstidens og det protestantiske Danmark, og med et etisk sigte, som man kan have respekt for. Men han tog munden for fuld, når han sagde, at tillid som et grundvilkår for det sociale var universelt og naturligt givet. Hvis vi tænker på de unge mænd i Uganda, som jeg nævnte, eller måske bare os selv, synes det mere speget og muligvis omvendt: at tillid og sikkerhed er noget, der kan udfolde sig over tid i en social relation, men udgangspunktet er uvished. I al fald må vi

også undersøge den måde, hvorpå uvished, usikkerhed og mistillid kan tages for givet, og hvordan den måde at være i verden på også er socialt produktiv, generer handlinger og fortolkninger. Tillid til relationer, institutioner og sandheder er ikke altid det almindelige og selvfølgelige udgangspunkt, men noget, som opstår i særlige relationer og til specifikke institutioner over tid. Tillid skabes afprøvende gennem vilde handlinger. Tillid er ikke et givet udgangspunkt for, at interaktion overhovedet kan foregå (Oluffa & Meinert 2013). Det kan være intenst arbejde at opretholde tillid, ligesom det kan være kompliceret og paradoksalt at bevare håbet i situationer med sygdom og ulykker, som Cheryl Mattingly (2010) skriver. For de unge mænd i Uganda er det at opnå tillid en vovet affære, som de opfordrer sig selv og hinanden til kaste sig ud i, men de minder om, at det er uforudsigeligt, hvem og hvad man faktisk kan stole på. Dette ligner i nogen grad sociologen Niklas Luhmanns ideer om, at tillid er en suspendering af tvivl, en risiko, man tager (Luhmann 1968). Men hvor Luhmann ser tillid som en mekanisme til at reducere den sociale kompleksitet, vil jeg spørge, om den mekanisme ikke kommer an på, hvad man er vant til? For de unge mænd i Uganda er det at have tillid en særdeles kompleks affære.

Løgstrup, som mente, at vi møder hinanden med naturlig tillid, tog forbehold for sin universalisme og skrev, at der var ekstraordinære undtagelser såsom situationer med krig, bedrag og sammenbrud af lov og orden. Men problemet med Løgstrups undtagelse er, at den overskygger reglen: For det første er krise, sammenbrud, grader af lovløshed og sammenhænge, der ikke fungerer, faktisk den almindelige hverdag for mange i verden (Das 2007; Vigh 2006). Og som arkæologer og historikere har vist, har det oftest været sådan i menneskets historie (Vandkilde 2003; Otto et al. 2006). For det andet er der sjældent klare skel mellem krigstid og fredstid og mellem fredelige og konfliktfyldte regioner. Det tredje problem er det ontologiske udgangspunkt, at tillid er et universelt fundament for interaktion. Der er en lang række antropologiske eksempler på, hvordan interaktion opstår og intensiveres netop omkring problemer. Når folk håndterer hverdagens små og livets store problemer, er mistillid, uvished, snyd og fortvivlelse ofte drivkræfter på lige fod med tillid, håb og tiltro (Evans-Prichard 1937; Gluckman 1974; Douglas 1992; Viviero de Castro 1992; Geshiere 1997; Whyte 1997; Højer 2004; Willerslev 2004; Jenkins et al. 2005; Nielsen 2010; Mattingly 2010; Jiménez 2011; Bubandt 2013).

Social smitte

Jeg vil nu med indsigter fra epidemiologien og teorier om sociale netværker forsøge at anskueliggøre et perspektiv på social smitte for at forstå, hvordan

handlinger, der genererer eller håndterer usikkerhed og sikkerhed, spreder sig. Kan vi med en sådan analytik forstå, hvordan en mistanke, et håb eller en enkelt handling kan påvirke andre, smitte, gribe om sig og blive til en større social epidemisk proces?

Hvordan sociale processer etableres og spredes, er også omdrejningspunktet i et nyt pilotforskningscenter på Aarhus Universitet, som vi kalder Epicenter,³ hvor vi undersøger smitte og epidemiske processer forskellige steder i verden vedrørende sygdomme, som ikke smitter biologisk, men spreder sig ad sociale og kulturelle veje. Epidemisk vil sige, at noget spreder sig i en befolkning (epi = er over/spreder sig; demos = folk). Vi kender især begrebet fra sygdomme, hvor én definition af en epidemi er, at antallet af tilfælde fordobles på en uge, fordi smitte bæres videre.⁴ En eksponentiel kurve af tilfælde dannes og aftager. Smitte er spredning af en sygdom eller et fænomen gennem kontakt fra en person til en anden. Kommunikation og interaktion mellem personer er derfor central i forståelsen af, hvordan et enkelt fænomen kan gribe om sig, mutere og blive epidemisk. Undervejs i smitteprocesser foregår der ofte mutationer, så det ikke kun er den smittede, der forandrer sig, men også smitten i sig selv. Kan vi ved at studere konkrete sociale situationer, hvor mennesker mødes, kommunikerer og interagerer, blive klogere på, hvordan spredning af sikkerhed eller usikkerhed foregår? Hvad sker der i processer, hvor historier, handlinger, emotioner og ideer bringes videre fra den ene til den anden og tredje? Hvad er smitte i en sådan situation? Hvad er det, der bringes videre?

Der er en tradition i antropologien for at se på, hvordan kulturelle mønstre spredte sig i befolkninger og bredte sig geografisk. Franz Boas (1911) studerede i starten af sidste århundrede spredningen af et partikulært fænomen i relation til et andet og et tredje osv. Boas var ikke interesseret i at generalisere processerne til universelle altomfavnende systemer og forklaringer, men optaget af at forstå diversiteten i kultur som en slags kaotiske mutationer. Boas' elev Alfred Kroeber (1917) forsøgte at ordne ideerne om de vilde mutationer i en teori om kulturvækst organiseret ud fra et superorganisk princip, hvor ethvert kulturelt mønster bar specifikke (udviklings)muligheder og begrænsninger. Et kulturelt mønster ville vokse, realiseres, måske udtjenes og dø eller spredes, ikke ulig epidemier. Der er åbenbare problemer med Boas' og Kroebers tilgange, som er blinde over for fænomener som magt og radikal forandring, men der er også indsigter i perspektivet på det partikulære og processuelle, som er værd at fiske frem igen. En anden tradition, vi kan trække på, er Manchesterskolen med sit fokus på sociale netværker og casestudier (Gluckman 1958; Mitchell 1974) som metoder til at undersøge, hvordan konkrete situationer og interaktioner kan blive generative momenter (Meinert & Kapferer 2010), hvor noget opstår, måske muterer og

spredtes. Der er flere antropologiske tilgange at bygge videre på i arbejdet med at forstå, hvordan fænomener spredte sig i det sociale landskab, og der er hjælp at hente i andre fagligheder til at forstå, hvordan usikkerhed og konflikter kan være smitsomme.

Der er en stigende enighed i sikkerhedslitteraturen om, at såkaldt svage, skrøbelige eller fejlslagne stater („failing states“) er smitsomme (se Harpviken 2010). Skrøbelighed smitter så at sige de omkringliggende stater med usikkerhed, så stater i en region kommer til at danne klynger af usikkerhed. En del af sikkerhedsstudierne ser også på, hvordan sociale netværke rækker ud over statsgrænser, og hvordan transnationale figurer kan spille en central rolle i spredningen af usikkerhed. Det er gedigent og lovende arbejde, men problemet er, at staten ikke er en relevant størrelse for alle konflikter, heller ikke i sit fravær. Og omvendt er der processer, hvor stater netop er årsag til spredningen af konflikt.

En anden begrænsning i megen netværksteori er det primære fokus på strukturen snarere end processen og de handlinger, som foregår, når der knyttes forbindelser i netværk. Og videre, som Marilyn Strathern (1996) har påpeget, er problemet med netværksteorier, at den sociale virkelighed i lige så høj grad er præget af at bryde forbindelser som af at knytte dem. Der er udfordringer nok at tage fat på.

Et smitteperspektiv på sikkerhed og usikkerhed åbner en række empiriske spørgsmål: Er nogle sociale situationer mere befordrende og modtagelige for smitte end andre? Hvad er det egentlig, der smitter? Er nogle uvisheder eller sandheder mere „smitsomme“ end andre? Hvad skal der til, for at noget spredte socialt? Eller at det begrænses?

Det nordlige Uganda 2012

Nu vender vi tilbage til Uganda for at se på konkrete eksempler på spredning af sikkerhed og usikkerhed. Her trækker jeg på fælles arbejde i projektet „Changing Human Security“, som er et forskningskapacitetsopbygningsprojekt med Gulu Universitet i Uganda.⁵ Efter årtiers borgerkrig og internering i lejre i det nordlige Uganda er langt de fleste folk vendt hjem til deres oprindelige bosted. Overgangen til det almindelige liv er, ikke overraskende, præget af udbredt mistillid til institutioner, uvished i sociale relationer og usikkerhed med hensyn til fremtiden. Alligevel flytter folk hjem. Mistilliden til institutioner og til regeringen er næret af erfaringer med militæret under krigen. Militæret skulle beskytte befolkningen mod angreb fra rebellerne, men folk blev ikke effektivt beskyttet og oplevede også massive overgreb fra militæret, og det var langt fra klart, hvem man kunne stole på. Overlevelse var ofte betinget af, om man kunne begå sig mellem forskellige

perspektiver: rebellernes, militærets, NGO'ernes og andres. Om man kunne fortælle den passende version af sin historie i en specifik situation (ligesom Lucky var ekspert i). Krigen var på mange måder en slags udstrakt „social tortur“, som Chris Dolan (2009) skriver, fordi de relationer, som normalt binder folk sammen, blev ødelagt. Rebellerne metoder, hvor de kidnappede børn og tvang dem til at gøre skade på deres egne familiemedlemmer, har udgjort en særlig effektiv form for opløsning af den lim, der holdt samfundet sammen. Alligevel tager forældre nu imod børn og slægtninge, som har slået andre familiemedlemmer ihjel. Det foregår sjældent i romantisk genforening og fuld tilgivelse, men som nødvendige handlinger.

Spiralen af mistillid til institutioner blev også næret af det paradoksale i, at de organisationer, som var i området under krigen for at hjælpe folk, samtidig var med til at fastholde konflikten. Nogle levede af krigen. Den ugandiske regering havde også en vis interesse i at have en krig, den i over to årtier kunne demonstrere sin statsmagt med.

Både uvished og håb var tydelig i det mønster, der tegnede sig, da folk flyttede hjem, i takt med at konflikten klingede af. Lejrene blev officielt lukket, maduddelingerne ophørte, og langt de fleste var ivrige efter at flytte væk, dyrke jorden og brødføde sig selv efter årtiers indespærring og restriktioner. Mange flyttede først afventende til satellitlejre for at se, om freden varede ved, og gradvist flyttede de fleste helt hjem, men til stadighed på vagt. Der var andre, som flyttede hurtigt og direkte til deres oprindelige hjem for at sætte sig på jorden og sikre, at ingen tog deres jord. Men ikke alle fik mulighed for at flytte hjem eller få et nyt sted at bo. Mange kvinder, som havde mistet deres mand, mistede samtidig de sociale forbindelser, der gav dem adgang til jord, og de måtte derfor blive tilbage i lejrene (Whyte et al. 2012). Nogle familier lod dog enker, nevøer og andre jordløse bruge et stykke af deres jord, mens andre familier var mistroiske og holdt de jordløse væk.

Stemningen af mistillid er blusset op, fordi der er fundet olie i regionen, og fordi store „investorer“ fra det sydlige Uganda køber jord til industriel produktion. Der er så megen opmærksomhed omkring jordbesiddelser, at nogle taler om en veritabel „jordfobi“. Folk siger i sjov, at „freden er brudt ud“, fordi der i kølvandet på den væbnede konflikt er en hale af andre konflikter. I forsøget på at løse konflikterne eller få deres ret tyr folk til forskellige formelle og uformelle institutioner og juridiske systemer. Det er netop konflikter omkring jord, vi vil følge i et nyt samarbejdsprojekt med Gulu Universitet, som handler om tillid og styring af overgange fra konflikt til fredstid.⁶

De brud, som er sket mellem familiemedlemmer under konflikten, er svære at komme over. I personlige beretninger om tilgivelse, som vi har indsamlet fra

folk, der har men efter krigen, er det bemærkelsesværdigt, at deres fokus ikke er på, hvad der udefra set synes at være de værste forbrydelser: kidnapning, drab, mishandlinger, nedslagtninger, voldtægter. Det er derimod brud og bedrag i de nære relationer, som de fleste beretninger handler om. Folk pointerer, at tilgivelse sjældent er definitiv, men betinget og viser sig i handlinger over tid. Det, som engang blev tilgivet, kan antændes af nye handlinger og blusse op igen. Også i større spørgeundersøgelser påpeger befolkningen, at det ikke er „justice“ og „truthtelling“, de er optaget af. Det vigtige er genetablering og praktisering af social relationer. De peger på hverdagens banaliteter, som dog langtfra er banale: at der er skoler til børnene og sundhedsklinikker til de syge. At man kan dyrke sine marker og sælge sine afgrøder til rimelige priser. At infrastruktur og handel genetableres. Forhold, som gør, at det almindelige liv kan fungere.

Det synes især at være udenforstående – forskere, NGO'er, diasporaen og politikere – der er optaget af trial justice, truthtelling og af, at rebellederen Kony bliver fanget og dømt (se fx Allen 2006). Almindelige folk har meget lidt tiltro til retssystemet og de institutioner, der skal forestille at etablere, hvad sandheden var. Mange har været involveret i rebelhæren eller har sympatiseret med dele af deres kamp. Billedet er ikke enkelt og sort/hvidt, og grundkonflikten, som beror på stor ulighed og uenighed mellem det nordlige og sydlige Uganda, er langtfra løst og kan ikke løses med en retssag.

Efter fredsforhandlingerne, hvor LRA (Lord's Resistance Army) blev kraftigt reduceret og fortrak til grænseområderne mellem Congo, Sydsudan og Den Centralafrikanske Republik, har der været to forskellige tilgange til en „løsning“: den militære og den diplomatiske. Militære tiltag har gang på gang fejlet og vist sig at udløse modmassakrer på civile. Diplomatiske forhandlinger med kompromiser så ud til at være den mindst ringe og mulige løsning.

Derfor kom det som en overraskelse for mange, da en video på et temmelig forsinket og vilkårligt tidspunkt og med det meget forsimplede budskab „Stop Kony“ blev spredt globalt på internettet.⁷ Det var en morgen i marts 2012, at videoen ramte Gulu, hvor vi var en flok danske forskere samlet med vores ugandiske kollegaer. CNN og Al Jazeera viste reaktioner på videoen, som var blevet såkaldt viral på YouTube.⁸ Videoen hed „Kony 2012“ og var produceret af den amerikanske NGO „Invisible Children“. Filmen lancerede en kampagne, som skulle gøre rebellederen globalt kendt med henblik på at få ham arresteret. Filmen havde spredt sig eksplosivt via internettet og var blevet sendt videre af over 100 millioner mennesker på to uger. Filmen beskriver Konys guerillakrigstaktik og fokuserer særligt på en ung dreng fra Uganda samt filmmagerens egen søn. Filmen viser også en række kendisser, der allerede har støttet sagen, samt chefanklageren Ocampo fra den internationale straffedomstol, der har Kony som nr. 1 på sin

liste over anklagede i verden. Filmen er særdeles professionelt produceret med emotionelle og dramatiske virkemidler og heftige billeder fra krigstiden i Gulu. Til slut opfordres publikum til at sende videoen videre, blive aktive i kampagnen og donere et beløb til NGO'en.

Filmen er dybt problematisk, fordi den giver et alt for sort/hvidt billede af konflikten på en så effektiv måde, at det er svært at ryste af sig. Min pointe er, at filmen er smitsom på en, skal vi sige, interessant måde, hvor den muterer og manipulerer. Ser man videoen, opdager man, at det ikke er underligt, at dens spredning til dags dato er den hurtigste i internettets historie. Derfor er filmen i sig selv blevet et forskningsobjekt inden for viral marketing og netværksteori, for hvordan virker den så effektivt? Den engagerer vores følelser i forhold til børn og uretfærdighed og nærer vores længsel efter at stå sammen om noget og handle. Problemet er fundamentet: det forsimplede billede af konflikten som den onde mand over for den gode mand og de uskyldige. Vi får ikke lov at se den tredje position, nemlig den ugandiske regering og militæret, som også begik massive overgreb i løbet af konfliktens mange år. Vi får ikke de andre positioner at se i filmen, og vi ser ikke tvetydigheden omkring konflikten. Mens vi er oprørte over grusomhed og uretfærdighed og føler trang til at handle, viser filmen os, hvordan vi kan handle ved at klikke på musen, så filmen sendes videre.

Da det kom til den egentlige „Stop Kony“-kampagne i gaderne, blev den et flop. Nogle har kaldt det et prima eksempel på „slacktivism“⁹ og et bevis på de sociale mediers begrænsning i forhold til at inspirere virkelig social forandring. Det kunne imidlertid også være, at mange seere nærede mistillid til filmen og dens sort/hvide fremstilling og såkaldte løsning. Det var ganske besynderligt at være der i fredelige Gulu og se, at stedet var omdrejningspunkt for en så intensiv international diskussion sat i gang af en video på YouTube. I de dage svirrede spørgsmålene i Gulu: Hvorfor netop nu? Var Kony på vej tilbage? Var der nye overgreb? Ugandiske journalister var oprørte over videoens fremstilling af Uganda (endnu en gang i historien) som et sted med bestialske mordere og uskyldige ofre. Mange undrede sig og sagde: „Vi er i gang med at bygge huse, veje, skoler, kontorer. Der er andre problemer nu! Og andre problemer, den internationale opmærksomhed burde rettes imod. Hvad er pointen?“ Andre trak på skuldrene og forventede ikke, at der nødvendigvis skulle være en pointe. Hvis der var en pointe, sagde en af de unge fyre, var den i al fald ikke der i Gulu. En kollega fra Gulu Universitet mente, at pointen var der, hvor filmen var lavet, og i de sociale netværk, hvor filmen florerede på internettet. Han sagde: „Det er unge mennesker i Amerika, der har brug for noget alvorligt at gå op i. Virkelige problemer, som de kan kaste sig over ... så de føler, at de gør en forskel i verden. De gør det af et godt hjerte, men de rammer ved siden af her.“

Det var interessant at høre de gensidige fortolkninger af sociale processer i verden, som var sat i gang af konflikten i Uganda, men nu med et epicenter forskubbet til Californien, hvor filmen var produceret, og hvor perspektivet på ofre og gerningsmænd blev vendt på hovedet. Efter et par uger kom det frem, at film-mageren havde fået et nervøst sammenbrud, og en film, hvor han går amok i San Diegos gader, var straks på internettet. Nogle måneder senere startede Newsweek en debat om, hvorvidt internettet gør os skøre, med filmmagerens historie som et eksempel på nye internetforårsagede psykoser, som kan blive epidemiske.

I Uganda spekulerede folk på, hvordan det kunne være, at filmmageren var blevet skør? Hans film var jo populær, og NGO'en tjente mange penge. En artikel i avisen *International Business Times* (2012) gav udtryk for, at galskaben var sluppet løs, fordi filmanden havde nedkaldt Konys vrede ånder over sig. Filmen havde under alle omstændigheder sat gang i flere sociale kræfter, end én mand kunne håndtere.

Hvis vi tænker på Arkimedes' billede med kloden, punktet og løftestangen, var et alt for massivt punkt etableret med den sort/hvide fremstilling af konflikten, og en stang udgjort af uendelige virtuelle netværker på YouTube var i færd med at rokke kloden. Folk i Gulu var bekymrede for, om filmen ville ødelægge den fredelige proces og skabe modmassakrer, også i nabolandene. Andre mente, at den globale opmærksomhed måske kunne være til gavn.

Vi kan ikke helt vide, hvilken betydning filmen får, men det var en særdeles epidemisk proces, som var sat i gang af en påstået vished og alt for bastant idé om sandhed og retfærdighed. Måske bliver den et eksempel på det, Max Weber (1948: 323-59) skrev om for længe siden, nemlig at de uintenderede konsekvenser af, hvad folk gør, er mindst lige så signifikante i konstruktionen af den menneskelige verden som de intenderede konsekvenser. Måske vil vi først vide, om filmen er sand, om mange år. Hvis vi forstår, at sandhed, som John Dewey (1929) skrev, afhænger af de konsekvenser, den får.

Ser vi på filmens epidemiske udbredelse, tyder det på, at vished og enighed sandsynligvis er mindst lige så smitsomme som mistillid og såkaldt skrøbelige stater: Skarpe kategorier og stereotyper drager med dogmatik, løsninger og tryghed, som er forførende og blændende, men som også kan være særdeles destruktive. Af og til bremses epidemier af sikkerhed og usikkerhed, nogle stopper op, sætter spørgsmålstejn og er skeptiske midt i optimismen, eller nogle viser tillid og håb i en håbløs situation, og andre processer sættes i gang. Det er uvisse processer som disse, hvordan de spredes og bremses, og hvordan vi som mennesker og samfund håndterer dem, som jeg sammen med kollegaer i Danmark og Uganda vil undersøge de næste år. Jeg håber, vi kan bevare en tilpas grad af uvished og åbenhed i forskningen, så nye perspektiver kan vise sig.

Tak

Nu er der tilbage at sige tak. Det at blive professor er i høj grad en social proces snarere end en individuel bedrift. Kompetence er ikke noget, man kan have alene. Der skal andre til at anerkende kompetence, for at den er noget værd og kan bruges. Ideer får man sjældent alene, og de har kun en effekt, hvis de deles med andre, hvis de smitter og spredes. Mit arbejde er i den grad et produkt af fællesskaber, som har været med til at inspirere, forme, skubbe og facilitere. Jeg kan ikke nævne alle fællesskaber og personer, der har været vigtige, og det er ikke helt retfærdigt at nævne nogle få, men nogle er så involverede, har været så medskyldige eller smitsomme, om man vil, at de må nævnes.

Et lille menneske i størrelse, men en kæmpe i sit arbejde og væsen, som har vejledt mig siden ph.d.-tiden, og som fortsat inspirerer mit og mange andres arbejde på en vidunderlig pragmatisk og meget respektfuld måde, er Susan Whyte. Michael Whyte, kan man se, er en kæmpe, men han er det på flere måder. Et væld af ideer springer og udvikles herfra, og mange af os nyder, at han er et omvandrende bibliotek og et generøst af slagsen. Michael destabiliserer gerne ens argumenter, tænker dem større og vender tingene på hovedet, når de er faldet på plads. Det kan være udfordrende, men det er uendelig givtigt og nødvendigt. Susan og Michael, jeg er dybt taknemmelig for at være en del af det, I har sat i gang, og for at vi sammen stædigt kan fastholde samarbejdet med vores ugandiske kollegaer med humor og respekt og det besvær, det også involverer. Og til Anton Baaré, som skabte forbindelsen – smittevejen – til Susan og Michael, og som har sat de bedste ting i gang i mit arbejde og liv: Nu ser du konsekvenserne! Du er involveret i arbejdet, ikke altid helt uden konflikt, men med stor kærlighed og visdom, og uden det ville forskningen, hverdagen og vores familie ikke være.

Jeg kan ikke nævne alle på Aarhus Universitet, som jeg gerne ville takke, men i al fald: til alle mine gode kollegaer på antropologi og ikke mindst vores ph.d.-studerende, postdocer og vores studerende: I gør det til et frodigt og inspirerende forsknings- og undervisningsmiljø, så det er berigende og faktisk ofte sjovt at gå på arbejde. Også min respekt til TAP'erne og lederne forskellige steder i organisationen. Det er jer, der gør, at ting kan lade sig gøre og trods alt glider, selv i disse omskiftelige tider på Aarhus Universitet. Til alle jer – både nær og fjern – i „Epicenter“, på projekterne „Changing Human Security“, „Fremtid og unge“ og „Død, materialitet og tid“, de magiske cirkler i kælderen og det fremtidige projekt „Land and Trust“: Jeg sætter den højeste pris på de fællesskaber, vi har og skaber. Det er jer, der gør, at jeg glæder mig til arbejdet fremover.

Noter

1. Feltarbejdet var del af et større komparativt projekt finansieret af FKK: „Med fremtiden som handlerum. Innovative strategier blandt marginaliserede unge i Brasilien, Danmark, Georgien og Uganda“ (2008-2011).
2. Projektet „Death, Materiality and the Origin of Time“ (2010-2014) er et Sapere Aude-projekt ledet af Rane Willerslev og finansieret af FKK. I projektet udføres feltarbejde i Ny Guinea, Uganda, Norge, Danmark og Sibirien.
3. Epicenter: center for cultural epidemics er et AUIDEAS-pilotforskningscenter finansieret af AUFF i perioden 2012-2017. Centeret inkluderer fem postdoc-projekter, tre ph.d.-projekter, et internationalt netværk af forskere og ledes af Jens Seeberg og mig.
4. <http://www.b.dk/danmark/sundhedsstyrelsen-nu-er-h1n1-en-epidemi-0>. Besøgt 7. januar 2012.
5. „Changing Human Security: Recovery from Armed Conflict in Northern Uganda“ er et interdisciplinært forskningsprojekt finansieret af FFU (2008-2013). Projektet inkluderer en lang række danske og ugandiske forskere og har syv ph.d.-projekter tilknyttet.
6. Projektet „Land and Trust: Governing Transitions in Northern Uganda“ er støttet af FFU i perioden 2013-2017 og er et samarbejde mellem Institute for Peace and Strategic Studies, Gulu University og forskere fra Københavns Universitet og Aarhus Universitet.
7. <http://www.youtube.com/watch?v=Y4MnpzG5Sqc>. Besøgt 7. januar 2012.
8. En viral video er en video, der meget hurtigt bliver populær og spreder sig via internettet og sociale medier. Spredningen ligner en virus' hastige spredning i en population. Det smitsomme ved en viral video er ikke biologisk, men socialt betinget.
9. „Slacktivism“ er sammensat af ordene „slacker“ (slapper) og „activism“ (aktivisme) og er en kritisk beskrivelse af forskellige former for „feel good“ aktivisme, som ikke kræver et egentligt engagement i forandring. Ofte er „slacktivism“ internetbaseret og består praktisk i at klikke med musen, „like“ eller sende informationer videre.

Søgeord: uvished, usikkerhed, mistillid, social smitte, epidemier, konflikt

Litteratur

- Allen, Tim
2006 Trial Justice: The International Criminal Court and the Lord's Resistance Army.
 London & New York: Zed Books.
- Boas, Franz
1911 The Mind of Primitive Man. New York: Macmillan.
- Bubandt, Nils & Ton Otto (eds)
2010 Experiments in Holism. Theory and Practice in Contemporary Anthropology.
 Oxford: Wiley/Blackwell.
- Bubandt, Nils
2013 Trust in an Age of Inauthenticity: Power and Indonesian Modernity. In: A.L.
 Dalsgård, S. Lisberg, A.M. Pahuus & E.O. Pedersen (eds): Trust and Hope:
 Negotiating the Future: Dialogues between Anthropologists and Philosophers.
 New York: Berghahn Books.

- Clifford, James & George Marcus
1986 Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Das, Veena
2007 Life and Words: Violence and the Descent Into the Ordinary. Berkeley, CA: University of California Press.
- Dewey, John
1929 The Quest for Certainty. A Study of the Relation of Knowledge and Action. Gifford Lectures 1929. New York: Minton, Balch and Company.
- Dolan, Chris
2009 Social Torture: The Case of Northern Uganda, 1986-2006. New York: Berghahn Books.
- Douglas, Mary
1992 Risk and Blame: Essays in Cultural Theory. London & New York: Routledge.
- Evans-Pritchard, Edward Evan
1937 Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande. Oxford: Clarendon Press.
- Frazer, James George
2012 [1890] The Golden Bough: A Study in Magic and Religion. Cambridge: Cambridge University Press.
- Geshiere, Peter
1997 The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa. Charlottesville & London: University Press of Virginia.
- Gluckman, Max
1958 [1940] Analysis of a Social Situation in Modern Zululand. Manchester: Manchester University Press for Rhodes Livingstone Institute.
1972 Moral Crises: Magical and Secular Solutions. The Marett Lectures, 1964 and 1965. In: M. Gluckman (ed.): The Allocation of Responsibility. Pp.1-50. Manchester: Manchester University Press.
- Harpviken, Kristian Berg
2010 Troubled Regions and Failing States: Introduction. In: K.B. Harpviken (ed.): Troubled Regions and Failing States: The Clustering and Contagion of Armed Conflicts. Pp.1-27. Bingley: Emerald Books.
- Hastrup, Kirsten
2010 Introduktion. I: K. Hastrup (red.): Ind i verden. En grundbog i antropologisk metode. Side 9-34. København: Hans Reitzel.
- Højer, Lars
2004 The Anti-social Contract: Enmity and Suspicion in Northern Mongolia. Cambridge Anthropology 24(3):41-63.
- International Business Times
2012 Jason Russel Arrested: Did Kony Curse "Invisible Children" With Voodoo? 24. marts.
- Jackson, Michael
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 & Indianapolis: Indiana University Press.

- James, William
1976 Essays in Radical Empiricism. Cambridge: Harvard University Press.
- Jenkins, Richard, Hanne Jensen & Vibeke Steffen
2005 Matters of Life and Death. In: H. Jessen, V. Steffen & R. Jenkins (eds): Managing Uncertainty: Ethnographic Studies of Illness, Risk and the Struggle for Control. Pp. 9-30. København: Museum Tusculanum Press.
- Jiménez, Alberto Corsín
2011 Trust in Anthropology. *Anthropological Theory* 11(2):177-96.
- Kroeber, Alfred. L.
1917 The Superorganic. *American Anthropologist* 19:163-213.
- Luhmann, Niklas
1968 Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion Sozialer Komplexität. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag.
1979 Trust and Power: Two Works by Niklas Luhmann. Chichester: John Wiley and Sons.
- Løgstrup, Knud E.
2010 [1956] Den etiske fordring. Aarhus: Klim.
- Malinowski, Bronislaw
1922 Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea. London: Routledge and Kegan Paul.
- Mattingly, Cheryl
2010 The Paradox of Hope: Journeys through a Clinical Borderland. Berkeley, CA: University of California Press.
- Meinert, Lotte & Bruce Kapferer
2010 In the Event: Towards an Anthropology of Generative Moments. *Social Analysis* 57(3):1-27.
2013 Tricky Trust: Distrust as a Starting Point and Trust as a Social Achievement in Uganda. In: A.L. Dalsgård, S. Lisberg, A.M. Pahuus & E.O. Pedersen (eds): Trust and Hope: Negotiating the Future: Dialogues between Anthropologists and Philosophers. New York: Berghahn Books.
- Mitchell, Clyde
1974 Social Networks. *Annual Review of Anthropology* 3:279-99.
- Nielsen, Morten
2010 Contrapuntal Cosmopolitanism: Distantiation as Social Relatedness Among House-builders in Maputo, Mozambique. *Social Anthropology* 18(4):396-402.
- Newsweek
2012 iCrazy: Panic. Depression. Psychosis. How Connection Addiction is Rewiring Our Brains. 18. juli.
- Otto, Ton, Henrik Thrane & Helle Vandkilde
2006 Warfare and Society: Archaeological and Social Anthropological Perspectives. Aarhus: Aarhus University Press.
- Oxford Dictionary Of Quotations
1953 Oxford: Oxford University Press.

- Pedersen, Esther Oluffa & Lotte Meinert
 2013 Trust as a Social Achievement. In: A.L. Dalsgård, S. Lisberg, A.M. Pahuus & E.O. Pedersen (eds): *Trust and Hope: Negotiating the Future: Dialogues between Anthropologists and Philosophers*. New York: Berghahn Books.
- Strathern, Marilyn
 1996 Cutting the Network. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 2:517-35.
- Vandkilde, Helle
 2003 Commemorative Tales: Archaeological Responses to Modern Myth, Politics, and War. *World Archaeology* 35(1):126-44.
- Vigh, Henrik
 2006 *Navigating Terrains of War: Youth and Soldiering in Guinea-Bissau*. Oxford: Berghahn Books.
- Vivieros de Castro, Eduardo
 1992 *From the Enemy's Point of View*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Weber, Max
 1948 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Scribner.
- Whyte, Susan R.
 1997 *Questioning Misfortune: The Pragmatics of Uncertainty in Eastern Uganda*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Whyte, Susan R., Mpisi Babiiha, Rebecca Mukyala & Lotte Meinert
 2012 Remaining Internally Displaced: Missing Links to Human Security in Northern Uganda. *Journal of Refugee Studies* 26:283-301.
- Willerslev, Rane
 2004 Not Animal, Not Not-Animal: Hunting, Imitation and Empathetic Knowledge Among the Siberian Yukaghirs. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 10: 629-52.
 2011 Frazer Strikes Back from the Armchair: A New Search for the Animist Soul. *JRAI* 17(3):504-26.



ANMELDELSER

LAURA GILLIAM & EVA GULLØV med bidrag af Karen Fog Olwig og Dil Bach: Civiliserende institutioner. Om idealer og distinktioner i opdragelse. Aarhus og København: Aarhus Universitetsforlag 2012. 308 sider. ISBN 978 87 7934 702 1. Pris: 299,95 kr.

Forfatternes ambition er at belyse grundlæggende og betydningsfulde kulturelle værdier og sociale standarder i det danske samfund gennem en udforskning af konkrete opdragelsespraksisser i nogle af samfundets institutioner; nemlig familier, daginstitutioner og skoler. Bogen udspringer af forskningsprojektet „Civilizing Institutions in a Modern Welfare State“ og er finansieret af Forskningsrådet for Samfund og Erhverv. Ud over Laura Gilliam og Eva Gulløv har Karen Fog Olwig og Dil Bach hver bidraget med et kapitel til bogen.

Antologiens kapitler bygger på undersøgelser foretaget i forskellige institutioner. Omdrejningspunktet for den etnografiske analyse er forfatternes inspiration af Norbert Elias' begreb *civilisering*. Forfatterne giver en grundig redegørelse af begrebets placering i Elias' bredere teoridannelse og de præciserer også, hvad civiliseringsbegrebet kan bidrage med i forhold til andre beslægtede begreber såsom disciplinering og opdragelse. Forfatterne redegør for, hvordan begrebet civilisering på én gang retter sig mod individet og samfundet og mod de bredere sociale integrations- og distinktionsprocesser, som etablerer og standardiserer bestemte adfærdsmåder som rigtige. Til sammenligning hermed retter disciplineringsbegrebet sig mere snævert på magtdimensioner og opdragelsesbegrebet på det generelle og bevidste projekt om at forme barnet (uden samtidig at eksplicitere relationen til andre mennesker). Civiliseringsbegrebet er også, i mine øjne, et valg, som fungerer særdeles godt i forhold til på én gang at undersøge bredt, værdihorisonter og sociale skel i samtidens Danmark, og dybt, specifikke værdibaserede processer i konkrete fællesskaber omkring familie, daginstitution og skole. Det lykkes samtidig for forfatterne igennem hele bogen at forholde sig diskuterende til begrebet civilisering i mødet med den konkrete empiri, frem for at begrebet dikterer nogle perspektiver i empirien, som derved bliver forudsigelige for læseren. Sidstnævnte er en risiko, når det teoretiske afsæt er centreret omkring ét bestemt begreb, men det undgår forfatterne helt. Forfatterne går på opdagelse i empirien med civiliseringsbegrebet i baghånden, og det gøres på en måde, så jeg som læser overraskes af analysen. Bogen er velskrevet og netop derfor også let læst på trods af emnets kompleksitet.

Bogen består af ni kapitler. Laura Gilliam og Eva Gulløv har skrevet kapitel 1 og 2 i fællesskab. I kapitel 1 præsenteres med afsæt i civiliseringsbegrebet bogens teoretiske ramme og Norbert Elias' omfattende tænkning. Desuden diskuteres civilisationsbegrebet i forhold til andre, beslægtede teoretiske perspektiver (fx Foucaults disciplineringsbegreb). I kapitel 2 anvendes civiliseringsbegrebet som afsæt for et overblik over udviklingen på daginstitutionsområdet i Danmark siden 2. verdenskrig. Forfatterne belyser forskellige tiders forståelser af danske institutioners værdier og betydning. Forfatternes anvendelse af civiliseringsbegrebet som omdrejningspunkt for det historiske tilbageblik betyder, at de læsere, der har læst flere historiske rids af børneinstitutioners historie, stadig kan forvente at finde nye aspekter og sammenhænge, som de ikke har set præsenteret før. Begge kapitler er særdeles grundige i deres gennemgange og giver et detaljeret overblik over deres emne.

Herefter følger seks empirisk funderede kapitler. Kapitel 3 er skrevet af Eva Gulløv, og det omhandler børns tidligste institutionaliseringserfaringer i henholdsvis vuggestue og børnehave og de modsatrettede og svært balancerende krav fra de voksne i forhold til børnene om at være på én gang både naturlige og samtidig kultiverede – på den rigtige måde. Kapitel 4 er skrevet af Karen Fog Olwig. I kapitlet undersøger hun betydningen af børnehaven som et hus, et „civiliseringssted“, og hvordan det har betydning for børnenes måder at skabe relationer på, samt hvordan børnene både tilegner sig og udfordrer social værdi og betydning. Kapitlet bygger på livsfortællinger fra unge mennesker, der ser tilbage på deres tid i børnehaven og forholder sig til børnehaven som sted og ramme for forskellige opdragelsespraksisser. Kapitlet adskiller sig rent metodisk fra resten af bogen, idet kapitlet udelukkende bygger på et børneperspektiv i tilbageblik. Olwig beskriver selv, hvordan livshistorier er en særlig slags fortælling, der formes i lyset af fortællernes senere livserfaringer. Jeg kunne som læser godt savne, at der i kapitlet blev reflekteret mere indgående over, hvad det betyder at bruge erindringer som empiri ikke bare i forhold til den pågældende analyse, men også for bogens samlede budskab som sådan.

Kapitel 5, 6 og 7 er skrevet af Laura Gilliam, og alle kapitlerne tager udgangspunkt i en for de flestes vedkommende uomgængelig civiliseringsinstitution: skolen. Gilliam undersøger tre forskellige årgange, 0., 4. (sidenhen 6.) og 9. klasse, på forskellige skoler og dermed i forskellig kontekst. Gennem analysen bliver det tydeligt, hvordan skolens lærere underviser eleverne i at være sociale på bestemte måder, der passer til skolens normer og struktur. Efterhånden som eleverne bliver ældre, orienteres dette civiliseringsarbejde i forhold til bestemte værdier i samfundet og forestillinger om, hvad det vil sige at være en god samfundsborger.

Det er tankevækkende at se, hvordan etableringen af standarder for opførsel blandt andet er baseret på konstruktioner af sociale kategorier såsom køn, etnicitet, religion osv., som inkluderer nogle børn og ekskluderer andre. Pointen er i sin abstrakte form ikke en overraskelse, men det gør indtryk, når man læser analysen og ser den konkrete empiri udfoldet. Dette skyldes blandt andet, at de beskrevne in- og eksklusionsprocesser er funderet i så bredt værdsatte idealer for fællesskab og samfund, at jeg tror, at mange læsere vil kunne genkende sig selv i det. Især gør det indtryk at læse analysen i kapitel 7. Her viser Gilliam, hvordan en 9. klasse i et privilegeret miljø civiliseres ind i et moralsk hierarki, som skolen og lærerne placerer børnene, deres forældre og sig selv øverst i. Læs det!

Kapitel 8 er skrevet af Dil Bach, og analysen tager afsæt i privilegerede familier og opdragelse. Bach har blandt andet interviewet mødre om deres opdragelsesformer og lavet deltagerobservation i nogle af hjemmene. Ligesom Olwigs kapitel stikker dette kapitel en smule ud fra bogens overordnede ramme. I dette tilfælde skyldes det, at Bach frem for at bruge civiliseringsbegrebet tager afsæt i Beverly Skeggs begreb „respektabilitet“. Dette er dog ikke forstyrrende, men derimod medvirkende til at differentiere og præcisere, hvad de to begreber hver især handler om. Analysen af privilegerede familier er interessant læsning, blandt andet fordi det bliver så tydeligt, hvor afgørende civiliseringen af børnene er for forældrenes – og især mødrenes – egen sociale kapital (i Bourdieusk forstand) som formående, respektable og socialt attraktive mennesker. I kapitel 9 optegnes de prioriteringer og den praksis, der udøves i institutionerne, som konsistent struktur i et samlet billede. Samtidig viser kapitlet også, hvordan disse prioriteringer ikke nødvendigvis indfries, fordi forskellige børn på forskellige tidspunkter er med til at bearbejde og forme civiliseringsprocessen. Kapitlet slutter med en diskussion af konsekvensen af de civiliserende bestræbelser.

Kapitlerne kan læses hver for sig, hvis man ønsker det. Jeg er dog enig med Gilliam og Gulløv i, at bogen med fordel kan læses samlet som en monografi, da man ellers går glip af bogens rigt facetterede og samlede analyse af det danske samfunds normer, idealer og sociale hierarkier. Bogen fremstår helstøbt, hvilket skyldes den konsistente brug af civiliseringsbegrebet i forhold til en given institutionskontekst. Karen Fog Olwigs og Dil Bachs kapitler stikker stilmæssigt en smule ud i forhold til helheden, hvilket skyldes et lidt anderledes brug af metode og teori, men dette svækker ikke bogens fokus. Bogen er oplysende på mange måder, dels fordi den giver et velfunderet indblik i nogle af samfundets mest grundlæggende institutioner og deres betydning på flere niveauer, dels i sin grundige diskussion af civiliseringsbegrebet som nøgle til samfundsanalyse og beskrivelse af de danske institutioners historie. Bogen er således ikke bare inspirerende, fordi den lægger et anderledes perspektiv på opdragelsesprocesser

i det moderne samfund; man føler også, at man virkelig har lært noget efter endt læsning. Bogen repræsenterer (endnu) et vægtigt bidrag til forståelsen af børneliv og samfundsliv i Danmark fra forfatternes hænder, og den giver en samlet og grundig gennemgang af nogle grundlæggende strukturer i samfundet, som med fordel kan læses af mange faggrupper.

Artiklerne tager afsæt i genstandsfelter, der vedrører børn, men kvaliteten af undersøgelsen gør, at jeg vil anbefale bogen til en bredere læserskare med interesser, der rækker ud over børne- og institutionsområdet, for eksempel forskere, studerende og praktikere med interesse for in- og eksklusionsprocesser, kulturelle distinktioner, sociale og moralske hierarkier osv.

*Ida Hammen, ph.d.-studerende
Institut for Samfund og Globalisering
Roskilde Universitetscenter*

IDA HARBOE KNUDSEN: *New Lithuania in Old Hands. Effects and Outcomes of Europeanization in Rural Lithuania*. London & New York: Anthem Press 2012. 204 sider. Illus. ISBN 978 0 85728 453 2 (hb). Pris: £ 60/\$ 99.

I monografien *New Lithuania in Old Hands* sætter Ida Harboe Knudsen sig for at analysere, hvordan EU's love bliver praktiseret og har fået betydning i Litauen siden landets optagelse i unionen i 2004. Monografien baserer sig på hendes ph.d.-afhandling, hvortil hun i to litauiske landsbyer i 2004 og 2006 udførte feltarbejde hos semisubsistenslandmænd, det vil sige familielandbrug på 1-10 hektar.

I beskrivelsen af EU's ekspansion introducerer Knudsen begrebet „Europeanization“. Det er forskelligt fra det ofte brugte „europeanization“, som med et instrumentalistisk udgangspunkt antager, at EU-loves udbredelse skaber ligheder med et EU baseret på de gamle (præ-2004) EU-landes forståelser af, hvordan Europa skal være. Med „Europeanization“ analyserer Knudsen, hvordan EU-love og initiativer bliver praktiseret og får betydning i forhold til allerede eksisterende strukturer i Litauen. „Europeanization“ eksisterer side om side med disintegrationen efter det socialistiske systems fald, hvilket især har haft betydning for omsætningen af EU-lovene til praksis. EU-love og -politikker bliver gennem såkaldte „practical negotiations“ forhandlet og implementeret på lokal vis, hvilket *modvirker* et litauisk metonym for EU, men producerer det, Knudsen kalder „lokale EU'er“. Landmændene, som er længst væk fra lovgivningsprocesserne i Bruxelles, er i denne proces nogle af dem, som mærker EU-lovene mest og har størst indflydelse på, hvordan de implementeres i praksis.

I sin definition af, hvorledes socialismen kan forstås, trækker Knudsen især på antropolog Katherine Verderys analyse af forholdet til ejendom under socialismen.

Verdery påpeger, at for at forstå dette forhold skal man se på, hvilke *muligheder* folk havde for at *administrere* ejendom – og ikke selve retten til at eje (s. 44-46). Dette havde indflydelse på fordelingen af jord mellem folk efter socialismens sammenbrud, hvor især de, der under socialismen havde administreret jorden – samt deres personlige netværk – blev begunstiget af privatiseringen (s. 45). Sådanne strukturer er ifølge Knudsen vigtige for at forstå de måder, hvorpå EU-love bliver praktiseret.

I den første del af analysen viser Knudsen, at Litauens forberedelse til indtrædelsen i EU startede allerede ved socialismens fald, og at EU i 1990'erne animerede de store socialistiske kollektivlandbrug til at omlægge sig til mindre semisubsistenslandbrug. Denne omlægning har dog netop forhindret EU's ønskede effektivisering, da jorden i første omgang blev uhensigtsmæssigt fordelt, og de små landbrug blev overtaget af den ældre generation. I dag er 49 procent af landmændene over 60 år gamle, og et vigtigt mål for EU er at få den yngre del af befolkningen til at igangsætte og gennemføre en moderne landbrugsudvikling.

Dernæst analyserer Knudsen „interfaces“ mellem lokale repræsentanter for staten og landmænd, hvor der bliver holdt informationsmøder vedrørende nye regler for mælkekvoter og vigtigheden af at indgå kontrakter. De ældre landmænd, som dukker op til møderne, er dog paradoksalt nok den forkerte målgruppe for EU's initiativer, som især retter sig mod yngre landmænd. De ældre undrer sig blandt andet over, at de skal indgå kontrakter med alle, de samarbejder med – også familie og venner. Det har de aldrig gjort før. Dertil refererer Knudsen til lokale politikeres sponsorater til venner, deres dyre biler og store fester, som de bruger EU-midler til. Knudsen mener, det hænger sammen med socialistiske måder at føre politik på, hvor politik i høj grad hænger sammen med at pleje personlige netværk.

Efterfølgende bidrager Knudsen med en statistisk analyse af landbrugsudviklingen fra 2002-2007, hvor hun blandt andet sætter fokus på de mange enlige køer, der er at finde på gårdene. Dette mener Knudsen blandt andet skyldes det EU-støttede Early Retirement-program, som støtter landmænd over 55 år i at trække sig tilbage, maksimalt eje én ko og ikke sælge mælk. Mange beholder den ene ko, da tidligere erfaringer har vist, at det er mere stabilt at eje en ko end at sætte sin lid til landets institutioner. Mælkepriser er desuden med til at ekskludere en del landmænd fra mælkeproduktionen, da det ikke kan betale sig alene at sælge mælk fra kun et par køer. Dette viser sig ifølge Knudsen at være det mest effektive middel til at ekskludere ældre landmænd.

Et andet interessant eksempel er den lokale markedshal, hvor Knudsen demonstrerer, at det ikke altid er muligt for lokale landbrugsproducenter at leve op til EU-standarder. En del sælger derfor deres varer illegalt, og der skabes

„insidere“ og „outsidere“ ved markedshallen. Insidernes og outsiders vej krydser dog hinanden, da især de legale insidere bliver nødt til at købe varer illegalt. Insidere er ikke de bedst stillede, da købere ofte foretrækker de billige illegale sælgere.

Til sidst i bogen giver Knudsen en god antropologisk afrunding ved at analysere EU's betydning for et så klassisk emne som familiestrukturer. Europeanization har – som det måske ellers kunne forventes – ikke medført mere individualisme, men har forstærket slægtskabsforpligtelserne. Selvom mange unge emigrerer til byen eller Vesteuropa, er de stadig forpligtede til at hjælpe familien hjemme, hvor det især er de ældre kvinder og unge mænd, som bærer byrden med at tage sig af gårdene på landet. Da mændenes levealder er lavere end kvindernes, forventes kvinderne at overtage husholdningen efter mandens formodede tidligere død. De ældre kvinder får ikke megen pension udbetalt, og gårdenes eksistens opretholdes af de ældre kvinders og unge mænds arbejde på gårdene. Eksemplerne viser altså, at EU's love og politikker ikke altid munder ud i de ønskede praksisser og betydninger hos lokale politikere og semisubsistenslandmændene, som tilpasser love og politikker til deres egen hverdag gennem „practical negotiations“.

Knudsen underbygger sine analytiske pointer med interessant og levende empiri. Hun har udført et års deltagerobservation, gennemført ca. 70 interviews og dertil lavet en spørgeskemaundersøgelse sidst i sit feltarbejde. Hun bruger det statistiske materiale således, at det underbygger den altovervejende og meget fremtrædende empirisk funderede kvalitative del. Monografien giver en overbevisende indsigt i den ambivalens ved EU, som Knudsens informanter oplever i „Europeanization“-processen. I denne proces er det ikke alene EU-love, som sætter dagsordenen, men også lokale normer og love, som ofte vejer tungere end EU's love. „Practical negotiations“ er her et velegnet begreb til at give indblik i netop denne proces. Dette giver anledning til interessante og kritiske overvejelser omkring instrumentelle opfattelser af lovgivning samt den magt, EU har til at definere inklusions- og eksklusionskriterier for unionens medlemslande. Hermed kan læseren også overveje det orientalismerelation, der kan komme til udtryk mellem de gamle EU-lande (Vesteuropa) og de nye EU-lande (Østeuropa).

Både Knudsen og hendes informanter opfatter mange situationer, handlinger og strukturer som levn fra mange års socialisme, og jeg er ikke uenig i denne iagttagelse og forklaringsmodel. Der er ingen tvivl om, at socialistiske strukturer har haft en betydningsfuld indflydelse på, hvordan EU-love er blevet implementeret og praktiseret i Litauen. Alligevel bør man som læser overveje den analytiske betydning af at anskue et land, en handling, en situation og/eller et menneske som udtryk for (post)socialisme. Min opfattelse er, at Knudsen kunne have gjort mere ud af en refleksion over sin egen analyse, hvor især socialistiske

strukturer kommer til at være meget dominerende som forklaring på, hvordan folk forhandler EU-lovene i praksis. For eksempel angående lokale politikeres lidt for flotte sponsorater til personlige netværk kan man stille det spørgsmål, om alene en (post)socialistisk forklaring er fyldestgørende, eller om der også kunne være andet på spil – fx klientelisme. Som Knudsen selv skriver, anser EU den ældre litauiske generation for at være levn fra socialismen, som bremser landbrugsudviklingen i Litauen. I den forbindelse kunne det være givende, hvis Knudsen i højere grad havde brudt med sådanne forestillinger og sat analysen i et tydeligere komparativt perspektiv til den antropologiske debat om blandt andet modernitet, globalisering og udvikling. Men monografien giver bestemt mulighed for at reflektere videre over dette.

Knudsen bidrager med en spændende og betydningsfuld indsigt og viser, at lokale historiske, økonomiske og sociale forhold bliver afgørende for praktiseringen af EU-love og -politikker. Og alt dette er fremstillet på en læsevenlig og interessant måde!

*Astrid Stampe Knippel, stud.scient.anth.
Institut for Antropologi
Københavns Universitet*

DAVID CRAWFORD & RACHEL NEWCOMB (eds): Encountering Morocco: Fieldwork and Cultural Understanding. (Series: Public Cultures of the Middle East and North Africa). Bloomington: Indiana University Press 2013. 284 sider. ISBN 978-0-253-00911-1. Pris: USD 28 (pb).

Encountering Morocco er det nyeste skud på stammen af bøger, der handler om de udfordringer, som antropologer møder, når de er på feltarbejde. Formålet med antologien er at vise, at antropologisk feltarbejde kan være meget forskelligt, selv om det foregår i samme land, og at der inden for dette land også kan være store forskelle. Antologien består af en introduktion, 10 kapitler samt et efterskrift.

Under et feltarbejdsophold er det helt naturligt, at antropologen oplever sig selv på en ny måde og derfor også stiller spørgsmål omkring sin egen rolle og er kritisk over for selve feltarbejdet. Et tidligere kendt eksempel herpå er Paul Rabinows bog *Symbolic Domination: Cultural Form and Historical Change in Morocco*, der blev udgivet i 1975.

I *Encountering Morocco* henvises der i mange af kapitlerne til Rabinow, som især bliver grundigt behandlet i Deborah Kapchans bidrag „Reflecting on Moroccan Encounters: Meditations on Home, Genre, and the Performance of Everyday Life“. Her relaterer Kapchan sine mange års erfaringer til *Symbolic*

Domination, som hun behandler sammen med Pierre Bourdieus velkendte arbejde om kabylerhuset.

To af bogens kapitler peger på den forskel, det gør, at man har familie/børn med på feltarbejdet. Dels fortæller Karen Rignall i „Time, Children, and Getting Ethnography Done in Southern Morocco“ om de problemer, som hun har med at få privatliv og arbejdsliv til at hænge sammen, dels viser David Crawford i „The Power of Babies“, hvordan hans status i det marokkanske samfund er ændret, efter at han er blevet gift og har fået børn.

Familiens betydning er også omdrejningspunktet i Rachel Newcombs kapitel „A Distant Episode. Religion and Belief in Moroccan Ethnography“. Newcomb er marokkansk gift og har således flere roller i samfundet. På den ene side er hun medlem af samfundet, og på den anden side har hun det som studieobjekt. Hendes marokkanske familie er muslimer, og Newcomb er tiltrukket af religionen og overvejer at konvertere til islam, men går så væk fra det igen, idet hun sætter spørgsmålstejn ved, hvad det vil betyde for hende som antropolog. For selv om antropologer ikke længere påstår, at de er objektive, mener Newcomb, at der er grænser for, hvor meget „native“ man kan gå.

Spørgsmålet om at konvertere til islam optager også Emilio Spadola, hvis bidrag „Forgive me, Friend: Mohammed and Ibrahim“ handler om venskabet med Mohammed, der også er hans forskningssamarbejdspartner. Spadolas arbejde er helliget islam, og han bliver fascineret af religionen. Mohammed er troende og ser gerne, at Spadola bliver muslim. Inden Spadola i 2001 forlader Marokko, konverterer han som en gestus over for Mohammed. Da han et par år efter vender tilbage til Marokko, overvejer han, om ikke det var en misforståelse og noget uovervejende, at han konverterede. Og Spadola, som tidligere har haft mange samtaler med Mohammed om religionen, fortæller ham om sin forvirring og oplyser, at han ikke længere er muslim. I og med at Spadola rent faktisk når at konvertere og er muslim i en kort periode, går han et skridt længere end Newcomb. Begge er påvirket og tiltrukket af det, de studerer, men de forholder sig forskelligt til denne tiltrækning.

Antropologer på feltarbejde bliver således udfordret på det personlige plan, når de kommer i nærkontakt med andre måder at anskue verden på. Dette beskrives også af Jamilla Bargachs i „Shortcomings of a Reflexive Tool Kit; or, Memoir of an Undutiful Daughter“. Bargach bliver ansat af SolFems (Solidarité Féminine) tyske donorer til at evaluere rådgivningen af ugifte mødre. Bargach er oprindelig marokkaner, men uddannet i USA. Det at komme tilbage som antropolog og udføre feltarbejde i hjemlandet betyder, at hun støder ind i nogle dilemmaer og etiske overvejelser. Bargach antog, at det var en fordel for hende at udføre feltarbejde i sit eget land, men må sande, at det også kan være problematisk. Dels

er det svært for hende at gøre brug af sin formelle uddannelse, hvilket nok ikke har så meget at gøre med, at hun arbejder i sit hjemland, men snarere handler om den konsulentopgave, som hun har påtaget sig. Dels stemmer hendes opfattelse af forskelle begreber (eksempelvis frihed) ikke overens med den tolkning, der bruges i SolFem. For kvinderne, der arbejder i SolFem, er det en frihed at være mødre, uanset hvor svært det kan være, hvorimod det ikke nødvendigvis er frihed set med Bargachs øjne.

Det er ikke kun antropologens identitet, der udforskes og udfordres. Valg af informanter har også stor betydning for ens arbejde. Blandt andet kan informantens status i det pågældende samfund påvirke antropologens muligheder for at arbejde med andre. Dette fremgår især af kapitlerne „The Activist and the Anthropologist“ af Paul A. Silverstein og „Suspicion, Secrecy, and Uncomfortable Negotiations over Knowledge Production in Southwestern Morocco“ af Katherine E. Hoffman.

I Marokko er der flere sprog i brug: arabisk (både moderne standardarabisk (fusha) og marokkansk arabisk (darija), fransk, tamazight (berberisk) samt spansk. Hvordan sproget bruges, hvornår man vælger et sprog frem for et andet, og hvad det kan betyde, er omdrejningspunktet i Charlotte E. Van Den Houts kapitel „Arabic or French? The Politics of *Parole* at a Psychiatric Hospital in Morocco“. Fransk blev introduceret, da Marokko var et fransk protektorat (1912-1956), og sproget blev set som europæernes sprog og knyttet til status og magt. Lægerne på hospitalet, hvor Van Den Hout udførte feltarbejde, talte darija med patienterne, men brugte fransk, når de talte om patienterne og i deres skrevne rapporter. Van Den Hout mente ikke, at hun skulle bruge fransk, da det ville sende nogle forkerte signaler, men hun blev udfordret på dette punkt, da en af de indlagte kvinder bevidst valgte at bruge fransk, selv om hun talte udmærket darija. Van Den Hout måtte sande, at en afvisning af fransk var at se bort fra den rolle, sproget kan have i konstruktionen af ens identitet, selv i dette tilfælde, hvor sproget er indført af en tidligere kolonimagt.

Et spørgsmål stillet af en barber i byen Nador om, hvorfor han har sokker på i sandalerne, får David McMurray i „Thinking about Class and Status in Morocco“ til at fundere over, hvordan kulturmarkører som klasse, status og prestige fungerer rundt om i verden. McMurray foretager en kritisk gennemgang af forskellige teorier om sociale klasser for at komme nærmere til en forståelse af, hvordan status og prestige konstrueres.

Efter 1970'erne er det blevet mere almindeligt, at antropologers identitet kommer tydeligere frem i deres arbejde. I „Afterword: Anthropologists among Moroccans“ ser Kewin Dwyer tilbage på de amerikanske antropologers arbejde i Marokko i de sidste fire årtier for at vise, hvordan denne ændring er sket. Clifford

Geertz har været foregangsmanden for dette arbejde. Efter at have beskæftiget sig med Indonesien fik han interesse for Marokko, og i 1968 udkom hans velkendte bog *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Geertz blev herefter læremester for mange af de amerikanske antropologer, der efterfølgende beskæftigede sig med Marokko. Dwyers kapitel giver en glimrende gennemgang af dette arbejde historisk set, såvel som han også grundigt gennemgår bogens øvrige bidrag.

Overordnet er der to fællesnævnerne for kapitlerne i antologien. Den ene er, at de handler om feltarbejdet, og den anden er, at det foregår i Marokko. Men så hører lighederne stort set også op. Som nævnt i begyndelsen af denne anmeldelse var formålet med bogen netop at vise, at det at udføre feltarbejde kan være forbundet med mange forskellige udfordringer, og at Marokko er et land med rigtig mange forskelligheder. Derfor giver kapitlerne heller ikke, som både redaktørerne og Dwyer nævner, et fyldestgørende billede af den variation, som findes i Marokko. Til trods for dette giver bidragene nogle brikker til et større puslespil, således at man måske kan få en bedre forestilling om, hvordan det samlede billede kunne se ud.

Kapitlerne i denne antologi viser en større refleksivitet, end der tidligere er set, og antropologen som person træder tydeligere frem – og det er lige præcis det, der er bogens styrke. Hvor tidligere arbejder fokuserede mere på det, der skulle undersøges, og antropologen var i baggrunden, er der her mere fokus på antropologen som person.

Antologien kan anbefales både som en appetitvækker for dem, der er interesseret i feltarbejdets dilemmaer, og dem, der vil have mere kendskab til Marokkos mangfoldighed.

*Ilse Halby
Antropolog, mag.scient.*

KIRSTEN HASTRUP & MARTIN SKRYDSTRUP (eds.): The Social Life of Climate Change Models. Anticipating Nature. New York: Routledge 2013. 240 sider. ISBN 978-0-415- 62858-7. Pris: £ 80.

Efter 10-12.000 år med udvikling inden for landbrug, industrialisering, befolknings-tilvækst og urbanisering m.m. er det menneskelige fingeraftryk at finde alle steder på kloden. Bogen *The Social Life of Climate Change Models – Anticipating Nature* har netop dette som udgangspunkt: at vi ikke kan forstå jorden som upåvirket af menneskelig aktivitet. Mennesket er medskabere af klimaændringerne, og et klima i forandring byder blandt andet på mere ekstreme vejrbegebenheder og ændrede

årstider. Dog ser mennesket ikke passivt til, mens verden ændrer sig: „At agere på udfordringer er del af menneskeligt og socialt liv. Hvis sociale aktører skal kunne handle sammenhængende og påtage sig et samfundsmæssigt ansvar, har de brug for rimeligt velunderbyggede forventninger til fremtiden.“ Sådan skriver Kirsten Hastrup i det indledende kapitel, og det er i bund og grund det, bogen handler om: Mennesker verden rundt, om det er arktiske jægere (kapitel 5) eller klimaforskere ved en borestation (kapitel 9), erfarer, agerer på og udtrykker sig om klimaet. Bogen handler om, hvordan klimaet erfares af eksperter såvel som lægmænd, samt hvilke forklaringer der bringes i spil, når klimaet skal forstås. På trods af at forholdet mellem natur og samfund ikke er noget nyt studieobjekt for antropologien, er spørgsmålet om, hvordan mennesker kloden rundt forsøger at forudsige naturens gang, komplekst.

Forskningsprojektet „Waterworlds“ på Institut for Antropologi tog udfordringen op ved at afholde en interdisciplinær workshop, hvis resultat er denne antologi, hvor forskellige discipliner (fra antropologi over geografi til fysik og „science and technology studies“ (STS)) bidrager med ti casestudier. Kapitlerne tager hver især fat på nogle af de videnspraksisser, mennesker over hele kloden anvender for at forudsige og navigere i deres naturlige omgivelser. Kapitlerne udforsker forskellige domæner af videnskabelig ekspertise og politikudformning, såsom iskerneboring (kapitel 9), modellering af oversvømmelsesrisiko (kapitel 4) og kystnær tilpasning (kapitel 7), og de analyserer ligeledes lokale praksisser for at forudsige klimaændringernes konsekvenser i Indien (kapitel 3), på Cook-øerne (kapitel 4), i Tibet (kapitel 6) og det højarktiske (kapitel 5). I alle kapitlerne fremtræder der et klart budskab om, at mennesker bruger deres viden, hvad enten den består af optegnelser, erfaringer, observationer osv., og transformerer den til, hvad der ses som realistiske klimascenarier for at kunne tilpasse sig de udfordringer, et klima i forandring fører med sig. I bogen bliver denne praksis refereret til som „klimamodellering“, og Hastrups indledende observation om, at klimamodeller og -modellering „har deres eget sociale liv“ (kapitel 1), passer fint med ønsket om at vise, at alle forsøg på at modellere, forudsige og fortolke naturen er dybt sociale og afhængige af den samtidige kontekst.

En kritik, antologier ofte får, er, at bidragene stritter i for mange retninger – at bogen vil for mange ting på én gang. Sådan er det ikke i dette tilfælde. Bogens kapitler stiller relevante spørgsmål om, hvad natur, vejr og klima er, og hvordan vi forstår det. I flere af kapitlerne introduceres Anna Tsings begreb *worlding*, det vil sige, hvad mennesker gør, når de skaber mening ud fra data og observationer. I bogen bruges det til at forklare, hvad de kontekstualiserende praksisser betyder for, hvad der ses som „korrekt viden“ om klimaet, og begrebet er vældig godt til at understrege pointen om, at data og observationer af klimaet aldrig kan

være fuldstændige repræsentationer af virkeligheden. Tsings arbejde anvendes i samtlige kapitler, og hver for sig fungerer det fint i kapitlerne. Men når man læser bogen fra start til slut, kommer det undervejs til at føles som en gentagelse. Det er dog ikke de enkelte forfatters skyld, der blot har valgt et passende teoretisk begreb til deres analyser. Et enkelt surt opstød ændrer dog ikke på, at bogen har et interessant hovedbudskab, nemlig at klimamodellering aldrig kan være mere end omtrentlige og flygtige udregninger og forudsigelser baseret på en del måling og observation tilsat personlig vurdering. Det spændende er, at det gælder for både eksperter og lægmanden, og derved rækker det lidt ved den autoritet og myndighed, vi normalt tillægger klimamodeller og -modellering her i Vesten.

Et spørgsmål er, hvilke implikationer det har, at det, på trods af at man tæller og lægger sammen, ikke er muligt at forudsige naturens gang. Måske er det sådan, som bidragsyderne til denne bog lægger op til, at klimamodellering bør studeres som et magtfuldt socialt objekt og ikke kun som et redskab til videnskabelige undersøgelser. For det er netop i erkendelsen af det sociale i klimamodellering, at bogens væsentligste bidrag ligger. Bogens hovedpointe, og hvad der burde få alle, der beskæftiger sig med klima til at læse den, er anerkendelsen af, at de måder, man ræsonnerer over klima på, ligegyldigt om man er ekspert eller lægmand, har samme formål. Jægere i Arktis (kapitel 5) eller tibetanske kvægavlere (kapitel 6) deler samme ønske som klimaforskere verden over, nemlig at forstå, hvad der sker med de omgivelser, de bevæger og befinder sig i. Inden for klimaforskning er der en stigende efterspørgsel efter bidrag fra samfundsvidenskaberne, fordi de kan være med til at bygge bro mellem forskellige erfaringsverdener og på den måde skabe større vished om, hvordan det ændrede klima kan tackles. Bogen kan i høj grad siges at være et svar på denne opfordring. Naturen er altid blevet anticiperet, og klimaet har altid ændret sig. Nu, hvor vi befinder os i den antropocene tidsalder, er spørgsmålet, hvor meget klimaet ændrer sig og hvor hurtigt, samt på basis af hvilken viden vi tilpasser os.

*Julie Leth
BSc i antropologi, cand.mag. i afrikastudier
Københavns Universitet*

Redaktionen har modtaget

SJØRSLEV, INGER: Ting. I nære og fjerne verdener. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag 2013. 193 sider. Illus. ISBN 978 87 7124 194 5. Pris: 199,95 kr.

WILLIG, RASMUS: Kritikkens U-vending. København: Hans Reitzels Forlag 2013. 151 sider. ISBN 9788741257860. Pris: 200 kr.



FORFATTERLISTE

Mette Lind Kusk er nyuddannet antropolog fra Aarhus Universitet. I sit speciale arbejdede hun med spørgsmål om tilgivelse og tillids betydning for genetableringen af sociale relationer efter krigen i det nordlige Uganda på baggrund af fire måneders feltarbejde i området.

Lars Rømer er uddannet cand.scient.anth. fra Institut for Antropologi, Københavns Universitet, i 2011. Er p.t. ansat som forskningsassistent på Dansk Folke-mindesamling, Det Kongelige Bibliotek, i eget forskningsprojekt om overnaturlige oplevelser i Danmark. Desuden undervisningsassistent på Institut for Antropologi og ekstern lektor på Danish Institute for Study Abroad.

Susanne Bregnbæk, ph.d., postdoc ved Institut for Antropologi, Københavns Universitet, hvor hun i øjeblikket arbejder på projektet „An Exploration of the Religious Lives of Chinese Urban Youth“ finansieret af Forskningsrådet for Kultur og Kommunikation (FKK) under Det Frie Forskningsråd.

Louise Vang Jensen, cand.scient.anth., Institut for Antropologi, Københavns Universitet.

Rune-Christoffer Dragsdahl, cand.scient.anth., Institut for Antropologi, Københavns Universitet.

Susanne Højlund og Bodil Selmer er lektorer på Afdeling for Antropologi, Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet.

Christian Pauli Bro, Vibeke Dahlgaard, Lotte Knakkegaard og Jens Sejer Østergaard er kandidatstuderende ved antropologiuddannelsen på Aarhus Universitet.



DANSKE RESUMEER

Mette Lind Kusk: De tilbagevendte. Kategorisering, tvetydighed og reintegration af tidligere oprørere i det nordlige Uganda

Denne artikel undersøger, hvordan tilbagevendte oprørere efter krigen i det nordlige Uganda kategoriseres og opfattes i lokalsamfundet. De tilbagevendte oprørere falder mellem kategorier af ofre og gerningsmænd. De er tvetydige, hvilket udfordrer gængse måder at håndtere overskridelser på. Artiklen undersøger endvidere, hvordan den massive tilstedeværelse af nødhjælpsorganisationer influerer måden, hvorpå de tilbagevendte opfattes i lokalsamfundet. Nødhjælpsorganisationerne italesætter i høj grad de tilbagevendte som ofre, der skal hjælpes. En så ensidig kategorisering rummer imidlertid ikke de tilbagevendtes tvetydighed og deres nuancerede baggrunde for at have opholdt sig i oprørshæren, hvilket kan få vidtrækkende konsekvenser for de tilbagevendtes reintegration i lokalsamfundet og for en endelig afslutning af krigen.

Søgeord: kategorisering, overskridelser, tilbagevendte oprørere, reintegration, postkonflikt, det nordlige Uganda

Lars Rømer: Hængende mellem himmel og jord. Om overskridelse, offentlig hemmelighed og uafsluttede mellemværender i forhold til danske spøgelse

Hvad er der på spil i overnaturlige oplevelser, og hvorfor er mange personer i Danmark tilbageholdende med at dele dem? Denne artikel undersøger dette ved at belyse, hvordan spøgelse i en dansk kontekst kan ses som en offentlig hemmelighed. Frem for at se overnaturlige oplevelser som et udtryk for mangel på skepsis hos den enkelte eller som udtryk for, at en tidligere forståelse er gået tabt, argumenterer artiklen ved anvendelse af både nutidigt og historisk materiale for, at der i Danmark er en fælles, men implicit forståelse af spøgelse som en overskridende figur. Spøgelse overskrider og problematiserer forholdet mellem sanser og fornuft, tid og rum, selvet og den anden samt mellem livet og døden. Det hænger som et uafsluttet mellemværende mellem himmel og jord.

Søgeord: spøgelse, overskridelser, tvivl, offentlig hemmelighed, mellemværende

Susanne Bregnbæk: Himlen over Beijing. Undergrundskirker, kinesiske unge og forhandlingen af politiske og eksistentielle grænser

Denne artikel belyser min vej ind i Det Nye Træs Kirke, en af Beijings mange populære undergrundskirker, som særligt tiltrækker unge højtuddannede kinesere. Med udgangspunkt i Hannah Arendts tese om, at forholdet imellem den private og den offentlige sfære er et politisk forhold undersøger artiklen de måder, hvorpå konkrete unge kinesere forhandler denne grænse. Mens flere studier har fokuseret på kristendommens potentiale til at skabe et kinesisk civilsamfund eller har fokuseret på kristendommen som kilde til at finde mening i livet, ser denne artikel på den nære forbindelse imellem eksistentielle og politiske forhold såvel som på forholdet imellem enkelte biografier og menneskers forsøg på at skabe nyt håb i deres eget liv og for Kina som sådan.

Søgeord: Kina, ungdom, kristendom, håb, grænser, statskontrol, huskirker

Louise Vang Jensen: Tabu, Scherz og böser Humor. Identitetsdannelse blandt unge tyskere i Berlin 20 år efter murens fald

Artiklen behandler en gruppe unge tyskeres nationale identifikation i Berlin 20 år efter murens fald. Artiklens argument er baseret på indsigt i, hvordan de unge tyskere positionerer sig selv og hinanden i et spændingsforhold mellem det nationale og det regionale i en tysk kontekst. Tysklands delte fortid udgør, som artiklen viser, et tabu blandt de unge, som danner baggrund for en særlig humoristisk positionering og identifikation blandt dem. De unge tyskere joker med deres regionale forskelle, hvormed de på samme tid markerer og overskrider grænserne mellem sig. Med humor som analytisk greb lyder artiklens argument, at de unges humoristiske positioneringer ikke udgør en modsætning, men en forudsætning for dannelsen af en fælles national identitet, der overskrider grænserne mellem de unge.

Søgeord: Tyskland, Berlin, identitet, nationalisme, humor, joking relationships

Rune-Christoffer Dragsdahl: Brahminens datter og oliepresserens søn. Grænseoverskridende forhandlinger i et kastesamfund

Denne artikel undersøger, hvordan nogle af Bengalurus unge indbyggere overskrider kulturelle normer for parforhold og for kvinders adfærd, og hvordan forældrenes reaktion på disse overskridelser i sig selv bliver en overskridelse af andre kulturelle normer, herunder også lovgivningen. Sådanne reaktioner har både afskrækkende og eskalerende effekter. Artiklen argumenterer derfor for, at

det at overskride grænser kan være en måde at forhandle på i et samfund med multiple normer – en grænseoverskridende forhandling.

Søgeord: kaste, køn, kærlighed, ungdom, overskridelse, Indien

Susanne Højlund, Bodil Selmer, Lotte Knakkegaard, Jens Sejer Østergaard, Vibeke Dahlgaard og Christian Pauli Bro: Den fleksible grænse mellem spiseligt og ikke-spiseligt. Eksperimenterende feltarbejde i et kulinarisk grænseland

„Kulinarisk Grænseland“ er navnet på et antropologisk forskningseksperiment under Aarhus Food Festival 2012, som var en slags omvendt feltarbejde, hvor festivalens gæster blev inviteret til at gå i dialog med antropologer om opfattelser og definitioner af mad. Artiklen udfolder eventens tese om, at mad er en fleksibel kategori, og at grænser for det spiselige ikke er absolutte. På baggrund af eksempler fra eksperimentet tematiserer vi tre forskellige situationer, hvor forholdet mellem spiseligt og ikke-spiseligt er til forhandling: kulinarisk turisme, kulinarisk bungeejumping og kulinariske fællesskaber. Det er alle situationer, hvor opfattelser af det spiselige kan forrykke sig eller overskrides. Artiklen argumenterer for en revitalisering af studier af madklassifikation, hvor et fokus på grænser, deres fleksibilitet og overskridelse og på det arbejde, det er at definere det spiselige, kan give ny viden om spisning som social praksis.

Søgeord: madantropologi, eksperimenterende feltarbejde, grænser, overskridelser, kulinarisk grænseland



ENGLISH SUMMARIES

Mette Lind Kusk: The Returnees. Categorisation, Ambiguity and Re-integration of Former Rebels in Northern Uganda

In Northern Uganda, people who have returned home after being in the rebel army are viewed with some ambiguity. On the one hand, the returnees are seen as innocent victims who were forced to join the rebel army. On the other hand, they are perceived as perpetrators who have experienced and actively participated in death and violence. In understanding the role of the returnees, Mary Douglas' concept of ambiguity is relevant. *Mato oput* has often been thought of as a ritual that produces forgiveness and hence a unique resource for people in the area who are now facing the challenges of reintegrating returnees in the aftermath of the brutal conflict between the Ugandan government and the rebel group The Lord's Resistance Army. The ritual is based on a clear distinction between victim and perpetrator, but the ambiguous roles of the returnees transgress this categorisation and challenge the usefulness of the ritual. The extensive presence of NGOs and their efforts at making reintegration possible influences the way the returnees are categorised and handled in the local community. Inspired by Ian Hacking's concept of dynamic nominalism the paper discusses how the category of „formerly abducted children” not only reflects, but also influences local reality. The NGOs and human rights organisations construct the returnees discursively as victims who need help. Such a categorisation creates a way to view the returnees as moral individuals despite their past, violent actions. But to view the returnees as victims does not leave room for ambiguity or for those who consciously chose to join the rebel army for political or personal reasons. To exclude these groups may increase frustrations and the risk of renewed violence.

Keywords: Categorisation, transgressions, rebels, reintegration, post-conflict, Northern Uganda

Lars Rømer: Between Heaven and Earth. On Transgression, Public Secrets and Pending Issues Regarding Danish Ghosts

What is at stake when people in Denmark experience supernatural phenomena and why are most people reluctant and skeptical about sharing these experiences with others? This article attempts to answer these questions by discussing how “ghosts” can be seen as a public secret. By using contemporary experiences as



well as historical and archival material this article will argue that the ghost can be characterized as a transgressive and ambiguous figure. Accordingly, uncertainty is not, as has been argued by others, external to these ghostly experiences and the result of lack of knowledge, skepticism or shared understanding of what a ghost might be. On the contrary, there seems to be a shared understanding of the ghost as oscillating between the real and the really made up. Doubt is thus an internal part of the actual experience. However, this shared understanding is, as I will argue, a public secret that is not articulated in general. In a similar vein, as a transgressive figure the ghost does not seem to mediate a larger religious order within everyday life and thereby change it. Instead stories about the ghost seem to be stories about an unfinished or wrong death that should be corrected. As such, it is both a transgression of normality and a failed transgression that highlights the boundary between heaven and earth without giving any general meaning to life before or after death.

Keywords: Ghosts, transgression, doubt, public secret, pending issues

Susanne Bregnbæk: The Sky Above Beijing. Underground Churches, Chinese Youth and the Negotiation of Political and Existential Boundaries



In 2010 the Shouwang Church in Beijing's Haidian district was shut down by the authorities since the main priest had decided to place his sermons outside in a public square, disregarding the Chinese state's attempts to control religious groups. In this article I tell the story of how I through trial and error entered The New Tree Church, a smaller Chinese protestant house church, also located in Beijing's Haidian district. Focus is on what is at stake for young Chinese Christians who defy the Chinese state's ban on house churches. Hannah Arendt's thesis that the relationship between the public and the private sphere constitutes a political relationship serves as an analytical lens for exploring how particular individuals cross the boundary between legal and illegal religious activities and in different ways try to negotiate their relationship with the power-that-be, both in terms of the state, their parents and God. While some scholarship has focused on Christianity's impact on the creation of a civil society that will lead to a democratization of Chinese society or with the preoccupation with creating "meaning", I argue that such an idea tends to overlook the particular Chinese understanding of religion as well as an important existential dimension. By outlining particular biographies I reflect on the relationship between religion as a public and a private ethos (*ling* and *shen*) through which people struggle for well-being and a sense of hope in their own lives as well as for their country.



Keywords: China, youth, Christianity, hope, limits, state control, house churches



Louise Vang Jensen: Taboo, “Scherz” and “Böser Humor”. Identity Formation among German Youth in Berlin 20 Years after the Fall of the Wall

The article explores the issue of a national construction of identity among young Germans 20 years after the fall of the Berlin Wall. By investigating the perception of “East” and “West” among young Germans living in Berlin it shows that a certain regional awareness is articulated through different modes of joking. While a consciousness of being “East German” exists among the young Germans of East German descent it does not have a “West German” equivalent. I argue that this asymmetry has made a taboo of the previously divided Germany among the young Germans of western descent. Using two theoretical perspectives on humour I argue that a “joking relationship” (Radcliffe-Brown 1968) becomes a way for the young Germans to avoid this taboo. Drawing upon the terminology of Alexei Yurchak, I term a second mode of joking a sort of “over-identification” (Yurchak 2006:250) with regional stereotypes. The young Germans do not only question the importance of regional differences, east-west related or in a broader sense of the words, but challenge the regional discourse in Germany altogether. This “over-identification” constitutes a certain ironic attitude where the young Germans, in a sense, “joke about the joke”, using regional stereotypes as both tool and object of joking, thereby questioning the regional discourse in Germany. With humor as my analytical focus, I suggest that the regional differentiation between the young Germans is not an obstacle for their national unity. On the contrary, these internal categorizations transgress the boundaries between them and constitute the national identity of the young Germans.

Keywords: Germany, Berlin, identity, nationalism, humour, joking relationships

Rune-Christoffer Dragsdahl: The Brahmin’s Daughter and the Oil Presser’s Son. Transgressions in a Society of Caste

This article explores how youth in Bengaluru in India are transgressing cultural norms for relationships and appropriate conduct for women, and how the ways in which parents react to these transgressions in themselves are transgressions of other cultural norms - including the law. Such reactions have both discouraging and escalating effects. The article therefore argues that transgressions can be a way of negotiating in a society with multiple norms – a transgressive negotiation.

Keywords: Caste, gender, love, youth, transgression, India

Susanne Højlund, Bodil Selmer, Lotte Knakkegaard, Jens Sejer Østergaard, Vibeke Dahlgaard & Christian Pauli Bro: The Flexible Boundary between Edible and Non-edible. Experimental Fieldwork in a Culinary Borderland

Culinary Borderland (Kulinarisk Grænseland) is the name of an anthropological research experiment during Aarhus Food Festival 2012, a kind of reversed fieldwork where the festival guests were invited to engage in dialogues with the anthropologists about interpretations and definitions of the category “food”. The article unfolds the idea of the event, namely that food is a flexible category and that boundaries between edible and non-edible are not absolute. Based on examples from the experiment we point to three different contexts where the relation between edible and non-edible is possible to negotiate. These are named: culinary tourism, culinary bungee-jumping and culinary collectives, referring to different typical situations where definitions of food can be challenged and boundaries defining the non-edible can be transgressed. The article argues for a revitalization of the study of food classification with a focus on boundaries, their flexibility and transgressions, and proposes that analyzing the work it is to define “the edible” can generate new knowledge about eating as a social practice.

Keywords: Anthropology of food, experimental fieldwork, boundaries, transgressions, culinary borderland

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

37. MELLE MØSTEN Udsolgt.

38. BØRN har kun sjældent været del af det antropologiske genstandsfelt. Her belyses antropologiske perspektiver på børn og unge: Hvordan opfattes børn, hvad indebærer socialisering, og hvilke perspektiver og erfaringer har børn i forhold til deres omgivelser forskellige steder i verden?

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

40. OVERGANG ser på den antropologiske videnskab og den videnskabelige antropologi anno 2000. Hvilke erkendelser har overlevet 1980'ernes faglige 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 aktuel antropologisk forskning. Værdien af dette nye teoretiske paradigme demonstreres og diskuteres i antropologiske analyser af religion, sprogtilegnelse, drømme, videnskabelig viden m.m.

54. LYD Også i samfund, der vurderer synssansen som den primære, spiller håndteringen af lyd en væsentlig rolle. Både seende og blinde færdes i landskaber af lyd, i lydskeber. 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 ufrugtbart 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 vejrbegivenheder, 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.

69. FÆNOMENOLOGI belyser krops- og hverdagsfænomenologiens rolle i antropologisk teorihistorie og diskuterer og illustrerer traditionens metodiske og analytiske potentiale og begrænsninger. Et centralt mål for den fænomenologisk inspirerede forskning er at redegøre for de kulturelle grundantagelser og kropsliggjorte færdigheder, der organiserer menneskets prærefleksive engagement med omverdenen. Denne ambition rejser vigtige metodologiske spørgsmål omkring produktion og skriftlig formidling af viden om de aspekter af det sociale liv, der normalt undslipper refleksion og fortolkning.

70. OPTIMERING sætter fokus på menneskets stræben efter at selvudvikle, forandre og forbedre ved hjælp af en mangfoldighed af teknologier og medicinske

produkter og services, 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.

Indkaldelse af artikelforslag

Behandling

Tidsskriftet Antropologi

Dette temanummer af *Tidsskriftet Antropologi* 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, et samfund med respekt for sig selv kan ikke undlade at tilbyde behandling for selv så forskelligartede problemer som de nævnte. Alternativet til behandling er tilsyneladende ikke at gøre noget.

Behandling i denne forståelse er måske ikke det mest klassiske antropologiske emne. Der kan dog trækkes linjer til klassiske emner som ritualer, healing og shamanisme, og i nyere tid har behandling været en del af det medicinsk antropologiske felt og rusmiddelforskningen. Herhjemme har efterhånden en del antropologer beskæftiget sig med behandling af specifikke misbrugsproblemer, især koncentreret om alkohol og narkotika. Det er dog ikke alle, der tager skridtet videre og stiller spørgsmålet: 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?

Begrebet behandling vækker umiddelbart associationer til det medicinske felt, og de fleste af de sociale problemer, der tilbydes behandling for, er også kategoriseret som sygdomme af en slags. Denne kategorisering bygger imidlertid ofte på en historisk proces. Alkoholisme har fx ikke altid været forstået og defineret som en sygdom. Spillelidenskab har fået sin diagnose i og med, at ludomani er blevet den gængse betegnelse. Men hvad med fx vold? Giver det mening at tilbyde behandling til voldsudøvere? Og kan behandlingsmetaforen i kraft af sin udbredelse være med til at ændre vores syn på fx fænomenet vold?

Abstract på maksimalt 300 ord sendes til tidsskrift.antropologi@anthro.ku.dk senest den 2. juni 2014.

Frist for artikler er den 1. september 2014.

SKRIV ANMELDELSER

Tidsskriftet Antropologi har en fast sektion, hvor nyere antropologiske bogudgivelser anmeldes.

Vi søger løbende anmeldere.

Hvis du er interesseret i at læse og skrive om en eller flere titler, som netop falder ind under dit interessefelt, hører vi meget gerne fra dig.

Vi søger både anmeldere, som vil skrive om de titler, vi modtager fra forlagene, og anmeldere, der selv har forslag til bøger, som bør omtales i tidsskriftet.

Som tak for hver anmeldelse kan du beholde dit anmeldereksemplar af bogen.

Hvis du er interesseret, bedes du henvende dig til redaktionen på mail: tidsskrift.antropologi@anthro.ku.dk.