

HUKOMMELSE

INDHOLD

Dorthe Brogaard Kristensen HUKOMMELSENS SPÆNDINGSFELTER Introduktion	5
Bernard Eric Jensen HARALD WELZER SOM ERINDRINGSFORSKER En viderefører af Halbwachs-Assmann-traditionen?	17
Nicolette Makovicky MATERIELLE MINDER Om at huske med genstand og krop	41
Helle Ploug Hansen „MIN HUKOMMELSE ER SOM EN TEST“ Om kvinder, kræft og kemoterapi	53
Katinka Fjeldsø Villemoes „VIER EN NATION AF IMMIGRANTER“ Om kollektive erindringspraksisser og immigrationsmytologi i nutidens USA	67
Anna Bohlin MINNE, GLÖMSKA OCH LOKALITET I DET NYA SYDAFRIKA	81
Hanne Veber ERINDRINGER OM UCAYALI De historieløses historier	97

REVIEW

Stig Toft Madsen ER BIOLOGISMER ANAKRONISMER?	121
--------------------------------------------------	-----

ANMELDELSER

Fanny Ambjörnsson: <i>I en klass för sig. Genus, klass och sexualitet bland gymnasietjejer</i> Anmeldes af Yvonne Mørck	125
Karen Armstrong: <i>Remembering Karelia. A Family's Story of Displacement during and after the Finnish Wars</i> Anmeldes af Kirsten Rønne	128

Gananath Obeyesekere: <i>Cannibal Talk. The Man-Eating Myth and Human Sacrifice in the South Seas</i> Anmeldes af Kirsten Møllegaard	130
Yasushi Watanabe: <i>The American Family: Across the Class Divide</i> Anmeldes af Jonathan Schwartz	132
Robert P. Weller: <i>Discovering Nature: Globalization and Environmental Culture in China and Taiwan</i> Anmeldes af Mikkel Bunkenborg	135
FORFATTERLISTE	139
ENGLISH SUMMARIES	141
GAMLE OG KOMMENDE NUMRE	145

FORSIDEBILLEDET

Noé Silva Morales er en ung *asháninkakunsnter* og *ayahuasquero*, dvs. en, som bruger *ayahuasca*, et hallucinogen udvundet af en bestemt lian, *Banisteriopsis caapi*, som vokser i amazonlavlandet. Ayahuasqueroen kommunikerer med planterne og arbejder med det spirituelle i omgivelserne, blandt andet for at finde ud af, hvilke planter der vil kunne kurere givne sygdomme. Noget af det, Noé ser, når han har drukket ayahuasca, overfører han til sine billeder. Omslaget viser en bid af et billede, han har kaldt *Vreden*. Inden for den firkantede ramme findes de ordnede energier, som gør os mennesker i stand til at handle hensigtsmæssigt og kontrolleret. Udenfor ligger de uordnede, negative energier, som fx kommer til udtryk i vrede, og som får os til at gøre dumme ting. Vreden er kaos, det modsatte af socialiteten i det ordnede univers. Billedligt kan hukommelse forestilles parallelt med Noés skildring af forskellen mellem de ordnede og de uordnede energier. Det, som huskes, er oplevelser, erfaringer, indtryk, som er blevet ordnet, sat på ord, fortalt eller skrevet ned. Ved siden af ligger andre reminiscenser – erindringsforskeren Harald Welzer kalder dem erindringsspor – som er oplevelser, erfaringer, indtryk m.v., der tilsyneladende er glemt, men som kan kaldes frem ved given lejlighed, undertiden når vi mindst venter det. Sådanne erindringsspor betegnes undertiden som „det fortrængte“ – der er tale om ubehagelige og på andre måder ubekvemme „spor“, som risikerer at skabe kaos i vor tilkæmpede ro og orden, men som undertiden dukker frem og skaber røre. Erindringssporene er de uordnede energier, på en og samme tid hukommelsens skrot og dens lager af råstof. I heldigste fald giver de et dynamisk bidrag til forandring af gamle eller overmodne ordener.

Hanne Veber

DORTHE BROGAARD KRISTENSEN

HUKOMMELSENS SPÆNDINGSFELTER

Introduktion

Det er først, når man begynder at miste hukommelsen, om end blot i små stumper og stykker, at det går op for én, at hukommelsen er det, der udgør vort liv. Et liv uden hukommelse er slet ikke et liv. Vore erindringer skaber vores sammenhæng, vores fornuft, vore følelser, vore handlinger. Uden dem er vi intet (Luis Buñuel i Sacks 1987:23; min oversættelse).

Hukommelse er et socialt fænomen. Når vi husker, gør vi det i samspil med andre. Ved tab af hukommelse, om end kun delvist, risikerer vi at miste grebet om vores sociale identitet og dermed også tabe vores tilhørsforhold til de forskellige sociale fællesskaber, vi færdes i. Hukommelsen er dog ikke blot grundlæggende for menneskets socialitet. Også den måde, hvorpå erfaringer udvælges og fortælles, har betydning for menneskets placering i det sociale liv. Et vigtigt spørgsmål er her, hvilke dynamikker der gør sig gældende, når vi som sociale væsener sætter ord på vore erindringer og erfaringer. En grundlæggende observation er, at erindring aldrig er et nøjagtigt aftryk af fortidige begivenheder (Antze & Lambek 1996; Radstone 2000). Erindring er farvet, dels af personlige erfaringer, dels af de kulturelle former og udtryk, der er tilgængelige for individet. Både sociale relationer og magtrelationer er i sidste ende udslagsgivende for, hvordan erindringerne tager form. Hukommelse udsiger således noget om det forgangne, men også noget om nutidens værdier og politiske dagsorden.

Som felt inden for antropologien er hukommelse ikke klart afgrænset. Begrebet hukommelse behandles af fagdiscipliner som sprogvidenskab, semiotik, lingvistik, filosofi, psykologi, psykiatri, neurologi, sociologi og historie, og antropologien har i varierende grad hentet inspiration herfra til de forskellige retninger og strømninger, der er udviklet i faget. Når man beskæftiger sig med hukommelse i antropologien, bevæger man sig derfor mellem mange spredte bidrag fra forskellige discipliner, hvilket kan få feltet til at synes uoverskueligt. Men som felt er hukommelse bestemt ikke usynlig, og inden for de sidste 10 år har antallet af udgivelser og konferencer om hukommelse været stigende inden for antropologien såvel som andre faggrupper (Radstone 2000).

Her skal vi ikke forsøge at frembringe et overblik over feltet og udgivelserne, men begrænse os til at opridse de væsentligste problemstillinger, som har optaget hukommelsesforskere (se Bernard Eric Jensens artikel i dette nummer af *Tidsskriftet Antropologi*), og som rejser spørgsmål som: Hvad er forholdet mellem individuel og kollektiv erindring?

Hvad er det centrale kendetegn ved hukommelsen? Har væsentlige dele af erindringsarbejdet karakter af ubevidste processer? Vi skal kaste et nærmere blik på begreberne „kollektiv erindring“ introduceret af sociologen Maurice Halbwachs (1992) og „kropsliggjort hukommelse“ (*incorporated memory*), introduceret af Paul Connerton (1989). Andre vigtige begreber er „fortrængning“ og „traumatisk erindring“, hvis oprindelse beror på ideer fra psykoanalysen. Traumbegrebet behandles ikke specifikt i dette nummer af *Tidsskriftet Antropologi*, men opfattelsen om minder som glemte og fortrængte dukker op som under-tema i flere af artiklerne.

Den kollektive og kropslige erindring

Et vigtigt spørgsmål, som behandles i dette nummer, er forholdet mellem individuel og kollektiv hukommelse. Hvor psykoanalysen lokaliserer hukommelsen i den individuelle bevidsthed, i det personlige og private rum, som noget, der foregår *inden i* mennesket, har sociologen Maurice Halbwachs (1877-1945) udelukkende fokus på hukommelse som noget, der optræder *imellem* mennesker i sociale fællesskaber. Halbwachs ser på hukommelse som element i samspillet mellem enkeltindivider og sociale fællesskaber ud fra den tese, at hukommelse altid er social. Hvad vi husker, er altid betinget af nutidens interesser, idet vi vælger at huske noget og glemme noget andet på baggrund af de sociale fællesskaber, vi deltager i. Halbwachs mener hermed, at det udelukkende er i kraft af vores sociale tilhørsforhold til bestemte grupper (slægt, religion, klasse m.v.), at vi overhovedet er i stand til at erhverve, lokalisere og genkalde erindringer. Der er derfor lige så mange erindringer, som der er sociale grupper. Hukommelse er således på én gang flertydig og specifik, kollektiv og individuel, lokaliseret inden for og betinget af det sociale og materielle rum, som omgiver os.

En anden og måske nok én af de mest betydningsfulde skikkelser inden for hukommelsesforskningen, som tager tråden op fra Halbwachs, er Paul Connerton, som i bogen *How Societies Remember* (1989) beskæftiger sig med social og kropslig hukommelse. Ifølge Connerton husker mennesket ud fra to kontekster: dels på basis af vores individuelle livshistorier, dels på basis af de fællesskaber, vi udgør en del af.

Connerton opridses tre typer af hukommelse (1989:22-35). For det første personlige erindringer udtrykt i individets livshistorie, hvilket er blevet behandlet af psykoanalysen. For det andet peger han på studiet af selve brugen af hukommelsen, hvilket er blevet varetaget af kognitionsforskningen og den eksperimentelle psykologi. Endelig peger han på det, han kalder „vanehukommelse“, dvs. evnen til at reproducere handlinger, fx det at huske, hvordan man kører på cykel eller skriver. Dette vigtige aspekt af hukommelse er ifølge Connerton ikke undersøgt inden for de fagområder, som ellers har arbejdet med hukommelse, og det har bevirket, at man har overset vitale spørgsmål som: Hvordan overføres den sociale hukommelse? Og hvordan overføres og vedligeholdes samfundets minder? Connerton peger her på den kropslige hukommelse som central, og han argumenterer for, at uden en forståelse af vanehukommelsen og de kropslige praksisser – specielt ritualer og ceremonier – kan vi slet ikke forklare, hvordan samfundets hukommelse kan overføres fra generation til generation.

Dette nummers artikler tager alle udgangspunkt i en kollektiv og social betydning af hukommelse. Endvidere peger artiklerne på hukommelsen som del af menneskelig praksis

og interaktion. Samtidig spøger fortrængte erindringer og glemte fragmenter i moderne projekter om bevidstgørelse, ikke forstået psykoanalytisk som fremkaldelse af fortrængte dele af menneskets bevidsthed, men betragtet i politisk forstand som en proces, hvor erindring konstrueres og forhandles i menneskelig interaktion og handlen. Antropologien skriver sig således både ind i og, ikke mindst, ud af en tankemæssig arv fra psykoanalysen.

Nummeret behandler dette spændingsfelt mellem glemsel og erindring som del af moderne identitetspolitik i kollektive hukommelsespraksisser, dels i form af officielle - og også romantiserede og idealiserede - versioner af historien, der danner basis for forestillede fællesskaber og dermed for definitionen af henholdsvis national og lokal identitet, dels som alternative versioner af historiske traditioner, som i kølvandet på politisk aktivisme bliver del af en offentlig debat.

Filtreringsmekanismer og personlig identitet.

Hvordan fungerer hukommelsen? Hvad er det, der bestemmer, at noget bliver til erindringer, mens andet fortabes i glemsel? Hvad sker der med det, som tilsyneladende er gået i glemmebogen? I begyndelsen af 1900-tallet argumenterede Sigmund Freud (1856-1939) og Pierre Janet (1869-1947) for, at „fortrængte erfaringer“ i virkeligheden har meget større betydning, end man hidtil havde forestillet sig. Det fortrængte er hovedsagelig traumatiske oplevelser i barndommen, ofte af seksuel karakter. Begrebet traumatisk erindring hidrører fra denne tænkning. Det vil sige, at det er de erindringer, som er sorteret fra og nu ligger hengemt i det ubevidste, der i grunden styrer vores handlinger (Hacking 1995, 1996). Filosofen Ian Hacking, der beskæftiger sig med udviklingen af det moderne hukommelsesbegreb, skriver om psykoanalysens svar på spørgsmålet om, hvad der sker med det tilsyneladende glemte: „Der er et træk ved det moderne, som er forblindende i sin usandsynlighed: at det er det glemte, der former vor karakter, vor personlighed, vor sjæl“ (Hacking 1996:70; min oversættelse).

Sindets evne til at sortere og ideen om menneskets bevidsthed som lagdelt i en bevidst og ubevidst del er en begrebsliggørelse, som i dag er blevet alment kendt. Freuds indflydelse på nutidens opfattelse af hukommelsens filtreringsmekanismer er således ubestridelig. Men hvor hans behandling af incesttabuet er velkendt og næsten emblematiske for den tids kategoriske fortænkthed,¹ er hans behandling af traumebegrebet blevet del af hverdags-sproget. Vi omtaler uden videre erindringens mekanismer med bemærkninger som „det har han nok fortrængt“ eller „det har noget at gøre med hans barndom“, og således henfører vi populært psykiske og fysiske problemer og lidelser til fortidens dunkle korridorer. Med undtagelse af fagfolk som læger og sygeplejersker er fåtallet imidlertid klar over, at begrebet „traumatisk erindring“ er af forholdsvis ny oprindelse. Før Freuds tid knyttede man traumebegrebet til kropslige sår, primært i relation til ofre for jernbaneulykker (Young 1996:90; Cathy 1996:3). I denne forbindelse blev man dog opmærksom på, at ofrene for disse ulykker ikke kun havde kropslige sår, men også led af psykiske problemer. Man talte således om et helt syndrom (*railway spine*), der gjorde sig gældende blandt disse ulykkesramte, karakteriseret ved hurtig puls, koldsved, depression og usammenhængende tale (Young 1996:92; Hacking 1995:184, 192).

I senere brug i den medicinske og psykiatriske litteratur forstås traume som et sår påført sindet og ikke primært kroppen som følge af en ulykke eller en smertelig oplevelse,

der i øjeblikket er så ubærlig, at personen ikke kan håndtere hændelsen i den vågne bevidsthed. Med andre ord fortrænges den. Oplevelsen vil dog dukke op igen, enten i drømme, syner eller i form af tvangshandlinger (Cathy 1996; Herman 1992). Et psykisk traume er således funderet i en smertelig erindring om en fortidig hændelse, fx en dødsulykke, som den overlevende har undertrykt eller fortrængt fra hukommelsen, men som han er nødt til at forholde sig til, og som kan medvirke til at gøre ham syg. Erindringerne er dog ikke tabte. Helbredelsen ligger ifølge psykoanalysen i at få de lagrede minder bragt frem i bevidstheden, hvorved de symptomer, som traumatet bringer med sig, opløser sig selv. Freud mente endvidere, at fortrængte minder – specielt hvis de stammer fra den tidlige barndom – kan antage sære og ofte uhyggelige skikkelser, som spøger i bevidstheden på nye og tilsyneladende fremmedartede måder, eksempelvis udtrykt som angst for spøgelser eller ondsindede væsener (Freud 1919; Ellenberger 1970:529).

Konstruktionen af det narrative selv

Som teoretiker har Freud også været foregangsmand for en narrativ tradition i psykoanalysen, idet han henledte opmærksomheden på, at et symptom bærer en betydning, som er forbundet med patientens erfaringer (Carro & Mattingly 2000:6). I nutidig psyko-terapeutisk praksis er der fokus på narrativens betydning i helbredelsesarbejdet, hvor målet er at få patienten til at huske og sætte ord på det fortrængte. I antropologien betragtes narrativer som en grundlæggende menneskelig måde at give erfaringer mening på og som et middel til at forstå, hvordan personlige og kulturelle konstruktioner bliver konstitueret via historier, der fortælles i social interaktion (Kirmayer 2000:153). Studier af narrativer følger også en generel tendens i antropologien, hvor der tages udgangspunkt i den subjektive, lokale og detaljerede hukommelse (Radstone 2000:12). Narrativer kan betragtes som noget, der konstruerer erfaringer, men også som en konstruktion i sig selv; gennem narrativer konstrueres en moralsk ladet og sammenhængende identitet og opfattelse af selvet (Victor & Bruner 1986; Carro & Mattingly 2000; Kirmayer 2000).

Forestillingen om „fortrængte“ og „undertrykte“ erindringer og følelser er i dag stærkt kritiseret – specielt Freuds teori om seksualdriftens afgørende betydning. Alligevel har denne konstruktion været med til at forme nutidens moderne psykiatriske praksis såvel som folks narrativer om sig selv. Dette beskriver filosofen Ian Hacking (1995) og antropologerne Allan Young (1995) og Paul Antze (1996) i deres studier af diagnoser såsom posttraumatisk stress-syndrom og personlighedsspaltning (*multiple personality disorder*). De stiller spørgsmålet, hvordan viden om sjælens natur, og specielt ideen om fortrængning, spiller ind i nutidens kliniske behandling, dvs. hvordan videnskaberne opfinder diagnoser og klassifikationer, som former folks selvopfattelse. Med inspiration i Foucaults begreber om magt, viden og „selv-teknologier“ stiller spørgsmålet sig: Hvordan styrer gængse vidensregimer de processer, hvorigennem mennesker konstruerer sig selv som subjekter? Studierne belyser, hvordan diagnoser og kategorier er størrelser, som folk tager til sig og bruger til at give deres liv og deres fortællinger om, hvem de er, mening. Her viser Youngs arbejde blandt vietnamveteraner på en psykiatrisk afdeling, hvordan årsagen til sygdommen „posttraumatisk stress-syndrom“ (PTSD) føres tilbage til en hændelse, hvor patienten blev udsat for så stor en belastning, at hændelsen – eller den traumatiske erindring om den – fortrænges (Young 1995). Behandlingen går ud på at få patienterne til

at genkalde og genfortælle den traumatiske oplevelse. Meget rammende kalder Young PTSD for „tidens sygdom“.

Metaforer for hukommelse

Kan hukommelsen betegnes som en beholder, et leksikon, et lager, et arkiv, et museum eller måske snarere som en tekst, et album, en computer eller en ressource? Hvis man begynder at stille spørgsmålene „hvordan kan hukommelsen beskrives?“ og „hvad er det centrale kendetegn ved hukommelsen?“, føres man til en søgen efter et sprog og metaforer, som kan indfange såvel den sociale som den intersubjektive dimension ved hukommelsen. Historikeren Pierre Nora (1989) taler om hukommelse som et sted (*lieux de mémoire*) forstået som et monument eller et landskab, vi indtager, hvor hukommelsens ruiner venter på at blive restaureret. I denne proces, skriver han, bliver vi til fremmedgjorte turister i vores egen fortid (Nora 1989; Antze & Lambek 1996:xiii). Måske er det slet ikke muligt at beskrive hukommelsen på andet end kunstnerisk vis, som Bernard E. Jensen foreslår i artiklen „Harald Welzer som erindringsforsker. En viderefører af Halbwachs-Assmann-traditionen?“. Uanset hvilket sprogbrug og hvilke metaforer vi griber til, har det konsekvenser for vores opfattelse af hukommelsens natur.

I bogen *Remembering. A Phenomenological Study* (1987) identificerer filosofen Edward Casey to konkurrerende paradigmer til forståelse af hukommelse/erindring. Det første benævner han det „passive paradigme“, hvor erindring opfattes som det at registrere og opbevare indtryk, der så kan genkaldes. Det andet kalder han det „aktive paradigme“ inden for hvilket hukommelse opfattes som del af en kreativ proces, dvs. påvirket af interaktion, kontekst og sanselige indtryk, der stimulerer til, at minder ikke blot genkaldes, men også genopleves og genfortolkes.

Nummerets første artikel af Bernard Eric Jensen behandler denne problemstilling. Artiklen centeres om socialpsykologen og erindringsforskeren Harald Welzer, der kan betegnes som fortaler for det aktive paradigme til forståelse af hukommelse. Ifølge Welzer er det afgørende at skelne mellem menneskers kognitive og emotive erindringsarbejde, dvs. henholdsvis faktuel viden om noget fortidigt og følelsesmæssige forestillinger knyttet til noget fortidigt. For at illustrere denne forskel gør Welzer brug af et sæt af metaforer: dels et vidensbaseret „leksikon“, dels et følelsesbaseret „fotoalbum“. Samspillet mellem disse to størrelser beskrives som minimalt; til tider fremstår de som uforbundne størrelser. Hukommelsen afbilder dermed ikke virkeligheden på en regelret måde; derimod filteres og fortolkes virkeligheden på en brugbar måde. Hver gang en person erindrer, er erindringen, der fremkaldes, derfor et resultat af en større eller mindre bearbejdelse af hukommelsen. Det, der glemmes, betegnes som erindringsspor, der ikke aktiveres og derfor ikke har brugsværdi. Fokus er således på hukommelsen som et aktivt og konstruktivt system, hvor erindringsarbejdet fremstår som komplekst, flersidigt og ikke mindst socialt. Her gør arven efter Halbwachs sig gældende som et solidt fundament. Dette er ifølge Jensen årsagen til at brugen af begreber som „erindringsarbejde“ (*memory work*) og „erindringsvirksomhed“ (*remembering*) er blevet fremherskende de senere år; de peger på, at erindring er en menneskelig aktivitet (se også Antze & Lambek 1996; Radstone 2000).

Welzer skriver sig også ind i debatten om de „fortrængte minder“, idet han introducerer begrebet det „kommunikativt ubevidste“ i erindringsforskningen. Dette skal dog ikke

forstås som noget, der henviser til det ubevidste i freudiansk forstand, dvs. til den førsproglige verden præget af seksualdrifter, men derimod til det forhold, at menneskets hukommelse ved mere, end individet selv er bevidst om. Dette drejer sig blandt andet om den erindring og „knowhow“, der knytter sig til vaner og færdigheder, som det at gå, tale et sprog, køre på cykel osv. Bernard Eric Jensen kommer ikke ind på kroppens rolle, men han diskuterer det problematiske i at opretholde en dikotomi bevidst/ubevidst i forhold til denne type hukommelse.

Kroppens rolle i erindringsarbejdet

I artiklen „Materielle minder. Om at huske med genstand og krop“ behandler Nicolette Makovicky forholdet mellem kropslig hukommelse og kreativitet i produktionen af kniplinger blandt kvinder i Slovakiet. Via Aristoteles' begreber *memoria* og *mneme* behandles og analyseres forståelser af hukommelse som både noget passivt og aktivt. Memoria betegnes som „et permanent aftryk af vores oplevelser“, og som en konsekvens af denne definition er det logisk, skriver Makovicky, at genstande kan opfattes som et analogt vidnesbyrd om et minde eller et stykke information. Begrebet *mneme* dækker „den spontane fremkaldelse af minder“. Som eksempel gives Marcel Prousts beskrivelse (1987) af, hvordan smag og duft kan fremkalde barndoms minder. En vækkelse af minder er således ikke blot en genkaldelse, men snarere en effektiv *genoplevelse*.

Med forståelsen af hukommelse som aktiv og mnemotisk sættes der fokus på kroppens og genstandes rolle, ikke blot som noget, det er godt at huske med, men som elementer i en konstant udveksling og som del af folks bestræbelser på at skabe og vedligeholde sociale netværk. Kniplinger materialiserer ganske vist minder, forstået qua Aristoteles' begreb *memoria*, men samtidig knyttes produktionen af kniplinger til det, som Makovicky med Michel de Certeaus begreb kalder et „antimuseum“, idet erindringer ikke slet og ret kan lokaliseres i en genstand eller et rum. Det vil sige, at hukommelsen hverken katalogiserer eller placerer hændelser efter en lineær model. Tværtimod tager den fragmenter af det oplevede og skyder dem frem i nutiden i vilkårlig rækkefølge. Det handler således ikke blot om at gengive afsluttede registrerede hændelser, men om en forhandling af nutiden og dens sociale relationer. Hukommelsen arbejder kun, når der er noget, der sætter den i gang.

Derfor, forklarer Makovicky, har kvinderne svært ved at formidle teknisk viden om knipling, fordi den er tæt forbundet med kropslig bevægelse. For kniplerskerne bærer kniplingerne på den information, der skal til for at genskabe dem. Kniplingerne materialiserer en teknisk viden, der ligger som kropslig hukommelse i form af inartikulerbare rutiner. Relationen mellem en genstand og de associationer, den fremkalder, er ikke bunden, men kontekstuel og processuel. Kniplinger er således et eksempel på de Certeaus beskrivelse af den fragmenterede og tilfældige hukommelse, eller med andre ord, kniplinger er ikke at betragte som et arkiv, men som en materialisering af kropslig viden og som en ressource, der medvirker til at forankre individet i sociale relationer, familiehistorie og geografiske steder.

„Hvad der huskes med kroppen, huskes godt.“ Med dette citat fra Elaine Scarry (1985) diskuterer Helle Ploug Hansen forholdet mellem kognitiv og kropslig hukommelse i kræftsyge kvinders sygdomsfortællinger i artiklen „Min hukommelse er som en tesi“. Om

kvinder, kræft og kemoterapi“. Hun beskriver, hvordan kvinderne er meget optaget af deres svigtende hukommelse efter kemobehandling. De refererer til og omtaler dette metaforisk som en „kemotåge“ eller „kemohjerne“, der specielt kommer til udtryk i situationer, hvor de skal præstere noget i forhold til deres sociale relationer. Som for eksempel det at huske arbejdsopgaver og rutiner eller huske noget, deres mand eller børn havde fortalt dagen før. Kvinderne fortæller også om mangel på koncentration og frygten for, at deres hukommelses- og koncentrationsvanskeligheder skulle blive opdaget af deres omgivelser. Glemsel og hukommelse er således ikke blot et individuelt anliggende, men også socialt konstitueret. Metaforerne for den manglende hukommelse optræder som en fællesnævner, gennem hvilken kvinderne kan beskrive, hvad der optager dem i forbindelse med deres kræftsygdom. Derved reproducerer de en gængs sundhedsvidenskabelig forståelse af, at hukommelse er kognitivt og sprogligt forankret. Da Helle Ploug Hansen interviewede kvinderne om deres sygdomsforløb, var det nemlig ikke den svigtende hukommelse, der kom til udtryk. Tværtimod. Når kvinderne beskrev deres sygdomsforløb, var det med en rigdom af detaljer og nuancer, som på ingen måde vidnede om nogen svigtende hukommelse. Denne hukommelse var ikke kun sprogligt, men også kropsligt forankret, hvilket kom til udtryk i udførlige beskrivelser af sanseoplevelser om forandringer i og indgreb i den fysiske krop, såvel som følelser knyttet til kroppen. I disse fortællinger optrådte sanserne som erindringsmarkør, der definerede den kontekst, kvinderne oplevede og erfarede.

Ved at trække på filosofen Charles Sanders Pierces ideer argumenterer Helle Ploug Hansen for, at lugte, smagsindtryk og lyde spiller en stor rolle i erindringsarbejdet og kan virke som tegn, der tolkes og genfortolkes ved nye livshændelser. Via deres kropes sanseoplevelser bragte kvinderne deres historier med ind i nutiden. Det, der går i „glemmebogen“, er handlinger og oplevelser, der ligger uden for kroppen. Det er således både en aktiv, kognitiv og også kropslig forståelse af hukommelse, som Helle Ploug Hansen beskriver.

Kollektive hukommelsespraksisser og identitetspolitik

„Problemstillinger vedrørende hukommelse er i dag allestedsnærværende“ skriver Antze og Lambek i bogen *Tense Past. Cultural Essays in Trauma and Memory* (1986:xxi). Hukommelse er et evigt opdukkende problemfelt i forbindelse med epistemologiske spørgsmål om historie, erfaring og sandhed. Som problemfelt er hukommelse også aktuelt i forbindelse med ontologiske spørgsmål om identitet og personlighed. Hukommelse er endvidere central, når man i offentlige debatter vil placere ansvar og skyld.

I antropologiske studier kommer hukommelse som aktuelt tema i den offentlige debat til udtryk via brug af begreber som politisering, bevidstgørelse og identitetspolitik. Hermed peges på et vigtigt politisk aspekt af hukommelsen, der er afgørende for nutidens forståelse af størrelser som folk og nation. Således legitimeres det nutidige samfund gennem henvisning til en kollektiv hukommelse, som danner fundament for samfundets og dets individers selvforståelse. Antropologen Benedict Andersons’ begreb om „forestillede fællesskaber“ (2001) henviser til, at fællesskaber ikke er naturlige enheder, men derimod størrelser, der er afhængige af forestillingen om en fælleshed, eksempelvis en fælles fortid. Kollektiv hukommelse og forestillede fællesskaber er her ikke at betragte som verificerbare

fænomener i fortiden, der objektivt kan rekonstrueres ud fra fortidens kilder; derimod må de ses som fænomener, der til stadighed reproduceres, redefineres, genskabes og forhandles i interaktion mellem forskellige aktører. Som sådan vedrører samfundets hukommelse ikke blot en forståelse og forhandling af fortiden, men mindst lige så meget en forståelse af nutiden som præget af bestemte politiske dagsordener.

Katinka Fjeldsø Villemoes viser i sin artikel „Vi er en nation af immigranter’. Om kollektive erindringspraksisser og immigrationsmytologien i nutidens USA“, hvordan historiske fortællinger kan være med til at binde en nation sammen. Selektive beretninger kan være med til at forklare borgerne om deres fælles – og dermed nationens – rødder. Samtidig definerer fortællingerne ofte de kendetegn og idealer, som gør nationen unik. Disse fortællinger muliggør, at det nationale fællesskab kan forestilles i rum og historisk tid.

Ved at sætte fokus på immigrationsmuseet Ellis Island i New York beskriver Villemoes, hvordan en bestemt periode i USA’s historie dyrkes, iscenesættes og huskes kollektivt. I årene 1892-1924 udgjorde Ellis Island centrum for migrationen til USA, og millioner af immigranter opholdt sig i denne periode på øen, hvor de ventede på at få behandlet deres sag. Det er denne periodes *rites de passage*, som museumsgæsterne inviteres til at genkalde sig ved fysisk at gå i fodsporene på de oprindelige immigranter og „genopleve“ deres ophold i bygningen. Samtidig opfordres de også til at finde deres egne rødder, blandt andet ved at søge i museets arkiv. Det er således en aktiv forståelse af begrebet hukommelse, som Villemoes beskriver, i den forstand at udstillingen inviterer gæsterne til at deltage i den kollektive produktion af immigrationsmytologien. Museumsgæsterne bidrager til at genkalde, reproducere og anerkende en forestilling om nationale rødder og nationalt fællesskab bestående af dem, der valgte en fremtid som amerikanere og derved lagde fundamentet for nutidens multikulturelle USA. Museumsbygningen står som den perfekte kulisse for et nationalt mindesmærke og en national oprindelsesmyte og som hyldest til en fælleshed, som udspringer af en fælles historie. Den udgave af historien, som udstillingen fremstiller, passer ind i nutidens politiske og intellektuelle klima, der netop priser forskelligheden som ideal for nutidens USA som grundlagt af frihedssøgende immigranter, hvilket kan udtrykkes således: „Vi har det til fælles, at vi alle har forskellig baggrund.“ Det er således billedet af USA som en nation, hvor alle etniske rødder i dag har plads og repræsenteres, der formidles i Ellis Island via rekonstruktionen af immigranternes færd.

Katinka Fjeldsø Villemoes gør ansats til at problematisere dette romantiske billede af nutidens USA ved at påpege, at det faktisk ikke er alle amerikanere, der kan spore deres familiehistorie tilbage til Ellis Island. Både efterfølgere af slaver, dvs. sorte amerikanere, og de amerikanske indianere udnævnes også som „en slags immigranter“ for at få immigrationsmytologien til at virke som national oprindelsesmyte. Denne forglemmesretorik, påpeger Villemoes, er nødvendig for at indlemme alle befolkningsgrupper i en fælles national fortælling.

Forglemmesretorik er temaet for Anna Bohlin’s artikel „Minne, glömska och produktionen av lokalitet i det nya Sydafrika“, der behandler erindring og forglemmelse som del af sociale og kulturelle processer. Forfatteren udførte feltarbejde i et lille fiskersamfund uden for Cape Town i Sydafrika, hvor et mindre område kaldet Kalk Bay i 1960 blev erklæret „hvidt område“; „de farvede“ beboere blev forflyttet til et nærliggende område med navnet Cape Flats. Bohlin undersøger nutidens fremstillinger af det forgangne og undrer sig over, at minderne om tvangsforflytningerne stort set er blevet slettet af erindringen

blandt beboerne i Kalk Bay trods det forhold, at folk stadig har kontakt med efterkommerne af de beboere, der blev forflyttet. I stedet skildrer indbyggerne Kalk Bay som en lokalitet præget af sammenhold, harmoni og tolerance. Bohlin kalder dette en „disambigueringsproces“ (*process of disambiguation*), dvs. en strømning af hukommelsen, hvor forskellige aspekter og dimensioner af det hændte bliver betonet i overensstemmelse med nutidens interesser. Det er således i nutidens – og dermed også indbyggernes interesse – at fremstille lokaliteten som eksempel på nutidens ideal om et sted, hvor apartheid ikke findes. Dermed fremstilles Kalk Bays befolkning som fiskere, der via strabadserne til søs har fremelsket egenskaber som udholdenhed, selvdisciplin og samarbejdsevner. Som én udtrykte det: „Her er ingen apartheid. Fiskene er ligeglade med, hvem der fanger dem!“

Dette selvbillede som et idealbillede af det multikulturelle samfund – det ægte, demokratiske Sydafrika – får næsten Bohlin til at betvivle tvangsflytningen, men hun får den bekræftet, da hun kommer i besiddelse af en officiel liste over de beboere, der blev forflyttet. Via denne liste kommer hun i kontakt med nogle af de personer, der blev forflyttet til området Cape Flats. Da hun siden interviewede andre beboere i området, fandt hun ud af, at erindringerne om tvangsflytningen ingenlunde var visket bort. Disse folk tog det dog for givet, at folk i Kalk Bay kendte til tvangsflytningen og nævnte den derfor knap nok; hvis de omtalte tvangsflytningen, var det i en atmosfære præget af tavshed og tvivlrådighed. Beboerne i Cape Flats fremstillede lokaliteten som en modpol til det harmoniske og sociale Kalk Bay, nemlig som præget af mangel på samhørighed og personlige kontakter. Nutidens Cape Flats fremstilles altså som antisocial, som spoleret af de tilflyttere, som ikke er bærere af de ægte værdier.

Det er et foruroligende billede, Anna Bohlin tegner af menneskets evne til at målrette fortiden til et specifikt nutidigt formål, ikke mindst fordi hun viser, hvordan andre versioner af det skete fortaber sig i tavshed og følelser af skam og skyld hos dem, som stadig kan huske, og som egentlig kan kaldes „ofrene“. Hvis ofrene ikke taler, hvordan skal fortidens ubehageligheder så italesættes? Dermed peger hun måske på nogle af de mekanismer, der kan forklare, hvordan det overhovedet kan lykkes grupper at målrette fortidens minder, så de passer ind i magthavernes interesser. Et spørgsmål, der rejser sig, er: Hvad sker der med det glemte? Kan man tale om effektiv glemsel? Eller lever de fortrængte minder videre og venter i kulisserne på at blive kaldt frem igen – at blive italesat – enten i direkte form eller i nye skikkelser som de uhyggelige minder, som Freud talte om? Freud talte også om skam i forbindelse med fortidens fortrængte seksuelle erindringer. I dag taler man lige så meget om skyld i forbindelse med de fortrængte minder, specielt i forbindelse med krigsminder (Hacking 1996:77). Men uanset de følelser, der knytter sig til det tilsyneladende glemte, så spiller det glemte åbenbart stadig en rolle, eller det rummer i hvert fald potentialet til det formet efter nutidens erindringsskabeloner.

Hanne Veber beskæftiger sig også med kollektive erindringspraksisser, men set fra en anden vinkel, nemlig fra „bunden“ af samfundet, fra de „undertrykte“, de „historieløses“ synspunkt, fra dem, som ikke blev indlemmet i den nationale fortælling. I modsætning til Bohlins og Villemoes artikler er det således her ofrene, der taler – og taler om tilsyneladende glemte elementer i den officielle historieskrivning, glemte, fordi de i en given tidsperiode ikke passede ind i magthavernes udformning af den officielle historieskrivning. Det er interessant at undersøge, hvordan disse glemte fragmenter dukker op på et givet tidspunkt, og hvordan individer fortæller deres livshistorier på måder, der modsvarer nutidens religiøse og/eller politiske interesser. Hvilke mekanismer er der på spil her?

I artiklen „Erindringer om Ucayali. Om de historieløses historier“ belyser Hanne Veber asháninkaindianernes lokale fortællinger om Ucayaliregionen i den centrale del af Perus Amazonas via livshistorier fra tre indianske ledere. Området var i slutningen af 1800-tallet og i begyndelsen af 1900-tallet hjemsted for et såkaldt gummiboom, som for indianerne betød tvangsarbejde og tilfældige myrderier. Beretninger om volden har dog indtil for nylig ikke haft plads i den konventionelle historieskrivning, der først og fremmest har handlet om verdensmarkedspriser og efterspørgsel på rågummi. Først i 1980'erne slog en generel fokus på indfødte folk og deres situation for alvor igennem sammen med en politisk aktivisme og ny bevidsthed om indiansk identitet og selvidentifikation som folk – som asháninka. En ny version af koloniseringens historie tog så småt form, hvor asháninka kommer til orde med fortællinger om, „hvem de er, hvor de kommer fra, og hvor de er på vej hen“.

De historier, som Veber præsenterer os for, giver et indblik i, hvordan nutidens indianere fremstiller deres slægtnings navigation i et livsfarligt minefelt, hvor de balancerede mellem egne individuelle behov og forsøg på overlevelse som gruppe. Historierne beretter åbent om koloniherrernes misgerninger, og de giver således ammunition til nutidens politiske projekt om bevidstgørelse – og anerkendelse – som „folk“. Asháninkaindianernes orale tradition må ses i lyset af nutidens politiske og socioøkonomiske kontekst, men samtidig er det nødvendigt at forstå, at konstruktionen af historien, som fortælles, i et eller andet omfang må korrespondere med erfaringer, folk har gjort sig. Man kan ikke konstruere troværdig historie ud af den blå luft, der må – argumenterer Veber – være en vis samklang med folks levede erfaringer. Samtidig er asháninkas familieerindringer vidt forskellige og lader os ane, i hvor høj grad en tilsyneladende fælles historisk baggrund opfattes og tolkes forskelligt. Men ved at historierne fortælles, får erindringerne plads i den fælles hukommelse, og samtidig indsætter indianerne sig selv som aktører i historien. Gennem at huske og fortælle, indtager asháninka verden.

Ifølge Veber skriver hver generation historien om, idet der lægges nye vinkler til, og alternative elementer hentes frem fra erindringens og kildernes glemsel. I denne forbindelse stiller hun spørgsmålet, om de glemte historier findes et eller andet sted i en kollektiv erindring, hvor de venter på at blive skrevet ned? Både ja og nej er svaret. Som Bernard E. Jensen fremhæver, er kollektiv erindring ikke et mekanisk vedhæng til en gruppe, men bliver til i et socialt sammenspil og udvikles over tid i forlængelse af udvikling af en politisk bevidsthed og handlingsammenhæng.

Bohlins, Vilemoes' og Vebers artikler peger alle på hukommelsen som et magtfuldt middel både til at legitimere en samfundsorden og til at protestere mod den. De peger også på hukommelse som en fundamental bestanddel i den offentlige debat og som en arena for kampe om og forhandling af identitet. At fortælle har performative dimensioner og er et virkningsfuldt middel til at gøre krav på anerkendelse af moralske og politiske rettigheder (Jackson 2002; Antze & Lambek 1996; Radstone 2000). I denne proces kan selv tilsyneladende glemte fragmenter få en ny og vigtig betydning i bestræbelserne på at skabe ny selvforståelse og identitet. Som sådan er hukommelsen altid aktiv; selv de dele, som tilsyneladende er gået i glemmebogen, rummer potentialet til at blive fundet frem og gjort betydningsfulde.

Note

1. Her tænkes på Freuds afvisning af, at børns seksuelle fantasier og oplevelser har rod i virkelige hændelser og overgreb (Young 1995:38; Ellenberger 1970:500-10; Paul Antze & Michael Lambek 1996:xxvi).

Litteratur

- Anderson, Benedict
2001 Forestillede fællesskaber. Refleksioner over nationalismens oprindelse og udbredelse. Frederiksberg: Roskilde Universitetsforlag.
- Antze, Paul
1996 Telling Stories, Making Selves. Memory and Identity in Multiple Personality. I: P. Antze & M. Lambek (eds.): Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory. New York: Routledge.
- Antze, Paul & Michael Lambek (eds.)
1996 Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory. New York: Routledge.
- Casey, Edward
1987 Remembering. A Phenomenological Study. Bloomington: Indiana University Press.
- Cathy, Caruth
1996 Unclaimed Experience. Trauma, Narrative, and History. Baltimore & London: The John Hopkins University.
- Connerton, Paul
1989 How Societies Remember. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ellenberger, Henri
1970 The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry. New York: Basic Books.
- Foucault, Michel
1976 Discipline and Punishment. The Birth of the Prison. New York: Vintage House.
1979 History of Sexuality. An Introduction. London: Penguin.
- Freud, Sigmund
1953 [1919] The Uncanny. I: J. Strachey (ed.): The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Vol. XVII. London: Hogarth.
- Garro, Linda & Cheryl Mattingly
2000 Narrative as Construct and Construction. I: L. Garro & C. Mattingly (eds.): Narrative and the Cultural Construction of Illness and Healing. London: University of California Press.
- Hacking, Ian
1995 Rewriting the Soul. Multiple Personality and the Sciences of Memory. New Jersey: Princeton University Press.
1996 Memory Sciences, Memory Politics. I: P. Antze & M. Lambek (eds.): Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory. New York: Routledge.
- Halbwachs, Maurice
1992 On Collective Memory. London: University of Chicago Press.
- Herman, Judith
1992 Trauma and Recovery. New York: Basic Books.
- Jackson, Michael
2002 The Politics of Storytelling. Violence, Transgression and Intersubjectivity. København: Museum Tusulanum Press.

- Kenny, Michael
1998 Multiple Consciousness/False Consciousness? Review Essay. *Transcultural Psychiatry* 35(1):125-35.
- Kirmayer, Lawrence
2000 Broken Narratives. *Clinical Encounters and the Poetics of Illness Experience*. I: L. Garro & C. Mattingly (eds.): *Narrative and the Cultural Construction of Illness and Healing*. London: University of California Press.
- Nora, Pierre
1989 Between Memory and History: Les Liux de Mémoire. *Representations* 26:7-25.
- Radstone, Susannah (ed.)
2000 Working with Memory: An Introduction. I: S. Radstone (ed.): *Memory and Methodology*. Oxford & New York: Berg.
- Rutz, Henry J. (ed.)
1992 The Politics of Time. *American Ethnological Society Monograph Serie 4*.
- Sacks, Oliver
1987 The Man Who Mistook His Wife for a Hat and Other Clinical Tales. New York: Herper Perennial.
- Scarry, Elaine
1985 The Body in Pain. *The Making and Unmaking of the World*. New York & Oxford: Oxford University Press.
- Turner, Victor & Edward Bruner
1986 The Anthropology of Experience. Chicago: University of Illinois Press.
- Young, Allan
1995 The Harmony of Illusions. *Inventing Post-Traumatic Stress Disorder*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- 1996 Bodily Memory and Traumatic Memory. I: P. & M. Lambek (eds.): *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory*. New York: Routledge.

BERNARD ERIC JENSEN

HARALD WELZER SOM ERINDRINGSFORSKER

En viderefører af Halbwachs-Assmann-traditionen?

Erindring/hukommelse er i dag et dynamisk og ekspanderende forskningsfelt og udgør samtidig et udpræget fler- og tværfagligt arbejdsområde. Det strækker sig fra decideret naturvidenskabelig hjerneforskning over psykologiske analyser af erindringer hos enkeltpersoner og videre til samfunds- og kulturvidenskabelige undersøgelser af kollektivt erindringsarbejde. Det er følgelig blevet vanskeligt at overskue *Stand der Forschung*, et problem, der yderligere forstærkes af, at der arbejdes med afsæt i konkurrerende teoritraditioner.

At arbejde med erindringsforskning er blevet lettere med udgivelsen af *Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Lexikon* i 2001, et værk, der vil behandle alle de fænomener, der er kendetegnet ved, at der etableres en sammenhæng mellem noget nutidigt og noget fortidigt. Men det er samtidig sigende, at værkets to redaktører, Nicolas Pethes og Jens Ruchatz, bruger deres forord til at forklare, hvorfor der mangler to sammenfattende opslag om „hukommelse“ og „erindring“. De har givet afkald på sådanne opslag for at markere, at det i dag ikke er fagligt forsvarligt at tage afsæt i en forestilling om, at der skulle gives et privilegeret udgangspunkt, hvorfra al foreliggende forskning om erindring/hukommelse kan betragtes. Disse opslag optræder følgelig kun i leksikonet som to fraværende og mærkbare tomrum.

Der findes dog fortsat behov for at oparbejde indsigt i de konflikt- og brudflader, der præger erindringsforskning,¹ og når det ikke længere er muligt at overskue helheden, kan man i stedet fokusere på de forskere, der for tiden fremstår som de dagsordensættende. Det er en sådan tilgang, der benyttes i det følgende, idet jeg vil præsentere og diskutere, karakterisere og perspektivere det bidrag, som den tyske socialpsykolog Harald Welzer har ydet til såvel den empiriske som den teoretiske udforskning af menneskers erindringsarbejde.

Til en karakteristik af en forsker hører også forsøget på at indplacere denne i forhold til foreliggende forskningstraditioner. For en umiddelbar betragtning er Welzer en viderefører af den tradition, der går tilbage til den franske sociolog Maurice Halbwachs, og som de seneste årtier er søgt videreudviklet af de to tyske forskere Aleida og Jan Assmann. Jeg vil imidlertid også undersøge, om det indtryk ved et nærmere eftersyn holder stik. Analysen af Welzers indsats vil ske i lyset af to centrale udfordringer inden for erindringsforskning. Den er dels kendetegnet ved en betydelig grad af „terminologisk anarki“ – noget, der ikke

kun gør det vanskeligt at orientere sig i eksisterende forskning; det gør ligeledes sammenligninger af forskellige tilgange vanskelige. Erindringsforskning præges endvidere af flere teoretiske dilemmaer, hvis håndtering trænger sig mere og mere på. Det første vedrører, hvad der opfattes som de(t) centrale og afgørende kendetegn ved erindring. Det andet drejer sig om, hvordan forholdet mellem individuel og kollektiv erindring skal forstås, og det tredje vedrører spørgsmålet, om væsentlige dele af et erindringsarbejde har karakter af ubevidste processer.

En første præsentation

I en tysk sammenhæng hører Harald Welzer til de dagsordenssættende forskere inden for feltet hukommelse/erindring. Han er leder af Center for Interdisciplinary Memory Research ved Kulturwissenschaftliches Institut i Essen,² der beskrives som det første europæiske forskningscenter udelukkende helliget erindringsforskning, og han fungerer samtidig som forskningsprofessor ved universitetet i Witten Herdecke. Welzer (f. 1958) er af uddannelse socialpsykolog og satsede oprindeligt ikke på erindringsforskning. Hans habilitationskrift³ fra 1993 havde titlen *Transitionen. Zur Socialpsychologie biographischer Wandlungsprozesse* og søgte, med inspiration fra Norbert Elias og George Herbert Mead, at sammentænke en udviklingspsykologisk tilgang med en socialisationsteoretisk. Projektets empiriske del bestod i en undersøgelse af, hvordan et større livshistorisk skift forløb hos tre nylige „tilflyttere fra DDR“. Efter at Welzer besluttede sig for at orientere sin indsats mere imod erindringsforskning, har han dog forstået at knytte an til sin tidligere forskning, idet han er vendt tilbage til de interviewede „tilflyttere fra DDR“ og har undersøgt, hvordan de har husket tilbage på deres flugt fra DDR – et hændelsesforløb, om hvilket han interviewede dem kort tid efter, at de flyttede til BRD.

Som erindringsforsker blev Welzer synlig, da han i 1997 blev leder af forskningsprojektet Tradierung von Geschichtsbewusstsein, der var finansieret af Volkswagen-fonden. Han havde varmet op hertil ved med kolleger at gennemføre stikprøveundersøgelser af, hvordan tyskere i en hverdagsammenhæng forholdt sig til nazitiden, og resultaterne heraf blev offentliggjort i *‘Was wir für böse Menschen sind!’. Der Nationalsozialismus im Gespräch zwischen den Generationen* (1997). Samtidig gik han i brechen for at etablere en mere refleksiv tilgang til holocaustforskningen – en, der medtænkte den iagttagelsesposition, hvorfra de fortidige forløb blev betragtet. Det skete i *Verweilen beim Grauen. Essays zum wissenschaftlichen Umgang mit dem Holocaust* (1997).

Det nye forskningsprojekt var en empirisk undersøgelse af, hvordan erindringer om nazitiden og holocaust blev bearbejdet og videregivet i 40 tyske familier over tre generationer. Det skete ved at interviewe (i) en eller to personer fra, hvad der benævnes øjenvidnegenerationen, (ii) en eller flere af dennes/deres sønner og/eller døtre samt (iii) en eller flere af dennes/deres børnebørn. Der blev lavet 40 kvalitative familieinterviews, hvor alle tre generationer tog del, og der blev endvidere lavet 142 enkeltinterviews, hvor alle der deltog i familieinterviewet, blev udspurgt på egen hånd. Data fra disse 182 interviews blev efterfølgende underkastet en nærgående hermeneutisk dialoganalyse.

Projektet har ført til flere udgivelser: *Eine offene Geschichte. Zur kommunikativen Tradierung der nationalsozialistischen Vergangenheit* (Domansky & Welzer 1999), *‘Opa war kein Nazi’. Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis* (Welzer

2002) og *Geschichte machen. Strukturmerkmale des intergenerationellen Sprechens über die NS-Vergangenheit in deutschen Familien* (Jensen 2004). Et hovedresultat er, at det er aldeles afgørende at skelne mellem menneskers kognitive og emotive erindringsarbejde, dvs. henholdsvis faktisk viden om noget fortidigt og følelsesmæssige forestillinger knyttet til noget fortidigt. For at kunne indfange den forskel gøres der brug af et sæt metaforer: Der findes dels et vidensbaseret „leksikon“, dels et følelsesbaseret „(foto)album“, og det er en central pointe, at samspillet mellem folks leksika og albummer kan være ganske minimalt – ja, til tider fremstår de nærmest som uforbundne størrelser. Barnebarnsgenerationen er eksempelvis velorienteret om nazitiden og holocaust, men den knytter slet ikke den viden sammen med de historier, som de på hjemmefronten hører om deres bedsteforældres erfaringer og handlinger under 2. verdenskrig. Det er dette misforhold, der er søgt formidlet med titlen „Opa war kein Nazi“.

Den tyske undersøgelse af, hvordan historiebevidsthed videregives i en familiesammenhæng, er efterfølgende udbygget i et forsøg på at komme til klarhed over, om der findes tilsvarende eller forskelligartede mønstre i erindringsarbejdet i andre lande. Der er derfor etableret et projekt om „Vergleichende Tradierungsforschung“, i hvis ledelse Harald Welzer indgår, og de parallelle undersøgelser er gennemført og de indsamlede data er ved at blive bearbejdet. Sigtet er at sammenligne erindringsarbejde vedrørende 2. verdenskrig i en familiesammenhæng i seks europæiske lande samt i Israel. Foruden Tyskland drejer det sig om Danmark, Holland, Israel, Kroatien, Norge og Serbien. Den danske undersøgelse har titlen „Videregivelse af erindringer om besættelsestiden i danske familier“.⁴

Welzer har imidlertid ikke alene været aktiv i forbindelse med empiriske undersøgelser af menneskers erindringsarbejde, han har ligeledes bidraget til teoriudviklingen. I 1999 arrangerede han en konference om „Traditions/Transitions. Communicating History and Presenting the Past“, hvor flere førende erindringsforskere deltog. Det førte til samleværet *Das soziale Gedächtnis* (Welzer 2001), hvori Welzer lancerede „social erindring“ som et nyt nøglebegreb inden for dette forskningsfelt. I 2002 fulgte dernæst udgivelsen af *Das kommunikative Gedächtnis*, der var hans første systematiske forsøg på at udarbejde en erindringsteori. Da forlaget Metzler i 2004 udsendte trebindsværket *Handbuch der Kulturwissenschaften*, fik Welzer til opgave at gøre rede for forskningens aktuelle tilstand, og hans bidrag herom, „Gedächtnis und Erinnerung“, er hans nyeste forsøg på at gøre status over hukommelse/erindring som kulturvidenskabeligt forskningsfelt. Senest har han i samarbejde med den fysiologiske psykolog Hans J. Markowitsch skrevet *Das autobiographische Gedächtnis* (2005).

Halbwachs-Assmann-traditionen

Man skal ikke læse meget af Welzer, førend det kommer til at stå klart, hvilken forsknings-tradition han især er rundet af. Det drejer sig om den tradition, der blev grundlagt af den franske sociolog Maurice Halbwachs (1877-1945), og som søges videreført af de to tyske forskere Aleida Assmann (f. 1947) og Jan Assmann (f. 1938). Den virkningshistorie, som Halbwachs har haft, ligner på et afgørende punkt Norbert Elias'. Deres hovedværker tiltrak sig ikke større opmærksomhed i videnskabelige kredse, da de oprindeligt blev udgivet, men efterfølgende er de kommet til fuld ære og værdighed – især fra 1970'erne og frem. I Halbwachs' tilfælde er hans skrifter ikke alene genudgivet og oversat, der tales

i dag ligefrem om en Halbwachs-renæssance. Et tegn herpå er udgivelsen *Kontexte und Kulturen des Erinnerns. Maurice Halbwachs und das Paradigma des kollektiven Gedächtnisses* (Echterhoff & Saar 2002a).

Når Halbwachs' indsats i dag betragtes som et afgørende vendepunkt i erindringsforskningens historie, må det forstås på baggrund af, hvad der udgjorde de fremherskende tilgange i anden halvdel af 1800-tallet og første halvdel af 1900-tallet. På den tid vrimlede det med teorier om, at væsentlige dele af menneskers erindringer blev nedarvet enten biologisk eller gennem det kollektivt ubevidste – ja, der var endog de forskere, der satte sig for at afdække de særegne erindringer, der var forbeholdt bestemte menneskeracer. Men der fandtes ligeledes en forskning, der interesserede sig for, hvordan hukommelsesprocesser forløb hos det enkelte individ. Den var som oftest baseret på en positivistisk-naturvidenskabelig tilgang, men der var også Henri Bergsons fænomenologiske analyse af bevidsthedsstrømmen hos den enkelte.

Halbwachs var den første, der for alvor brød med såvel en biologisk som en individpsykologisk tilgang til studiet af erindringsarbejde, idet han søgte at betragte menneskers erindringer i et socialt eller sociologisk perspektiv. Dette nybrud blev markeret med udgivelsen af *Les cadres sociaux de la mémoire* i 1925, og dermed blev begrebet „kollektiv erindring“ (*mémoire collective*) for første gang brugt som sociologisk fagterm. Gøres der brug af en nutidig terminologi, vil jeg sige, at Halbwachs søgte at klarlægge dels den socialitet, der er knyttet til menneskers erindringsarbejde, dels de sociale funktioner, som erindringsfællesskaber udfylder i menneskers liv og samliv, herunder erindringsarbejdets identitetsdannende funktioner.

Men da Halbwachs, især i sit tidlige hovedværk, arbejdede med afsæt i en tilgang, der i første række var inspireret af Emile Durkheim, tenderede han til at sætte lighedstegn mellem „det sociale“ og „det kollektive“. Det fik den konsekvens, at fremhævelsen af den sociale dimension i menneskers individuelle erindringsarbejde lagde op til at opfatte det som en afledt effekt af samfundets kollektive erindring. I sit hovedværk skelnede Halbwachs endvidere mellem levende erindring (*mémoire vécue*) på den ene side og tradition/historie (dvs. det symbolsk objektiverede) på den anden. Han ville hermed pointere, at der kun kan tales om erindring, når den er levende og virksom i menneskers liv, og at en sådan erindring er kvalitativt forskellig fra en objektiveret tradition/historie. Og dermed blev den begrebslige modstilling mellem „erindring“ og „historie(forskning)“ introduceret – en modstilling, der senere kom til at spille en central rolle i Pierre Noras monumentale projekt om „erindringssteder“ (*lieux de mémoire*, se Nora 1984-92).

I begyndelsen af 1980'erne etablerede ægteparret Jan og Aleida Assmann en studiegruppe ved universitetet i Heidelberg, der arbejdede med „Archäologie der litterarischen Kommunikation“. Jan Assmann er ægyptolog af fag, Aleida Assmann litteraturforsker, og de begyndte i den forbindelse at interessere sig for Halbwachs' sociologiske teoridannelse om erindring. I 1988 udgav Jan Assmann sammen med T. Hölscher samleværket *Kultur und Gedächtnis*, som Assmann indledte med en kort programmatisk artikel om „Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität“. Heri fremlagde han sine ideer om, hvordan arven fra Halbwachs kunne bearbejdes og videreudvikles.

Det program har ligget til grund for Jan og Aleida Assmanns forskning siden slutningen af 1980'erne. Første større forsøg på en udmøntning heraf er Jan Assmanns *Das kulturelle Gedächtnis* fra 1992, hvor han lagde ud med at udpege erindringsforskning som et nyt kulturvidenskabeligt paradigme, der ville muliggøre en sammentænkning af forskning i

kunst og litteratur, politik og samfund, religion og ret, og han gik dernæst videre og redegjorde for Halbwachs' forståelse af, hvordan den sociale konstruktion af fortiden finder sted. Næste større forsøg på at indfri forskningsprogrammet er Aleida Assmanns *Erinnerungsräume* fra 1999 – et værk, hvor hun indledte med at positionere sig i forhold til Nora og rundede af med at skitsere den krise, den kulturelle erindring i dag befinder sig i. Det overordnede sigtepunkt for Assmann'erne er at udarbejde en systematisk teori-dannelse om, hvordan forholdet mellem erindring, kultur og sociale grupper kan/skal forstås (Assmann 1992:301; Assmann & Assmann 1994:114).

Det er i øvrigt kendetegnende for Assmann'ernes projekt, at de ikke alene har været optaget af at udforske de lange linjer i erindringsformernes historie. De har ligeledes været særdeles optaget af, hvordan nutidig erindringspolitik kan/bør føres. Deres forskningsindsats har siden begyndelsen af 1990'erne tiltrukket sig betydelig opmærksomhed – i begyndelsen især i Tyskland, men siden i andre dele af vestlig erindringsforskning. Det stort anlagte forskningsprogram er blevet modtaget med betydelig velvilje, og Astrid Erll udnævner i sin artikel „Konzepte der Kulturwissenschaften“ deres tilgang til studiet af kollektiv erindring til at være den mest indflydelsesrige i dagens Tyskland (Erll 2003:171). På det seneste er en begyndende kritisk distancering dog dukket op.⁵ De er følgelig kommet under et betydeligt legitimeringspres og er (så småt) begyndt at revidere deres position(er). Et eksempel herpå er Aleida Assmanns artikel „Vier Formen des Gedächtnisses“ fra 2002.

Da Harald Welzer begyndte at arbejde med erindringsforskning, definerede han fra første færd sin tilgang som liggende i forlængelse af de positioner, som Halbwachs og Assmann'erne er fortalere for. Selvom hans første større forskningsprojekt blev lanceret med afsæt i en anden begrebsdannelse – *Tradierung von Geschichtsbewusstsein* – var det mere et forsøg på at udnytte Assmann'ernes erindringsteoretiske begrebsapparat, end det var et forsøg på at anvende foreliggende teoridannelser om dannelse og omdannelse af historiebevidsthed. Når Welzer siden hen har udstukket ledetrådene for sin forskning, er det ofte fremstået som et forsøg på en empirisk og teoretisk udforskning af de dele af det Assmann'ske forskningsprogram, der ikke har stået centralt i Jan og Aleida Assmanns egen virksomhed. For en første betragtning fremstår Welzers indsats derfor nærmest som et udfyldnings- eller suppleringsprojekt; det er dog ikke hele sandheden, men mere herom senere. Det har imidlertid den konsekvens, at enhver kritisk stillingtagen til Welzers indsats uvægerligt må omfatte en stillingtagen til det forskningsprogram og de(n) teoridannelse(r), som Assmann'erne har søgt at udvikle siden slutningen af 1980'erne.

Det Assmann'ske begrebsapparat

Når Assmann'erne præsenterer sig som fortalere for et nyt kulturvidenskabeligt forskningsparadigme, er det på sin plads, at fagfolk begynder at se deres teoridannelse og begrebsapparat kritisk efter i sømmene. Det er i den sammenhæng, at det kommet til at stå klart for mig, at der findes noget, der ligner et terminologisk anarki inden for dele af erindringsforskningen.

Jeg begynder med Jan Assmanns programmatisk artikel „Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität“ fra 1988. Det første, der skal bemærkes, er, at dette program lægger op til at udforske kollektiv erindring helt uden at interesse sig for menneskers individuelle

erindringsarbejde. Det er arven fra Halbwachs, der her gør sig gældende. Dernæst skal det bemærkes, at Assmann opfatter termerne „kollektiv erindring“ og „social erindring“ som synonyme, hvilket implicerer, at der sættes lighedstegn mellem det sociale og det kollektive. Det er den Durkheim'ske arv fra Halbwachs, der her er virksom. Men efterfølgende skelner Assmann mellem tre slags „kollektiv/social erindring“: Der findes (i) en kommunikativ erindring, (ii) en kulturel erindring og (iii) videnskab. Når videnskab opfattes som en særlig form for kollektiv erindring, skal det sikkert ses som et forsøg på at holde fast i Halbwachs' skelnen mellem „erindring“ på den ene side og „tradition/historie“ på den anden. Indførelsen af distinktionen mellem kommunikativ og kulturel erindring er derimod tænkt som et forsøg på at videreudvikle Halbwachs' teoridannelse, idet Assmann var nået frem til, at den gruppetilknytning, som Halbwachs alene havde koblet til den levende erindring, også gør sig gældende ved de objektiverende former for kollektiv erindring (men dog ikke inden for videnskab).

Da skelnen mellem kommunikativ og kulturel erindring har dannet en vigtig del af fundamentet for Assmann'ernes indsats, må der ses nærmere på den. Den beskrives som en skelnen mellem en gruppes korttids- og langtidshukommelse. Hvor den første fungerer i menneskers hverdagsliv, er den anden objektiveret ved hjælp af forskellige slags medier – ofte i skriftlig form, men også gennem ritualer. Det er værd at bemærke, at Jan Assmann ikke overvejer den forståelse af kommunikation og kultur, som han har indlejret i den nævnte skelnen. Der sættes lighedstegn mellem kommunikativ erindring og hverdags-erindring, men det er i øvrigt sådan, at kommunikativ og kulturel erindring opfattes som et sæt modpoler, dvs. en kommunikativ erindring mangler som hovedregel de kendetegn, som gør sig gældende ved en kulturel erindring. Hvor den kulturelle er specialiseret og ekspertpræget, har den kommunikative ingen nævneværdig specialisering. Hvor den kulturelle er særdeles organiseret, er den kommunikative uorganiseret. Hvor den kulturelle præges af gruppens identitetsbehov, præges den kommunikative mest af tilfældigheder. Begrebet „kommunikativ erindring“ får følgende status af en sekundær eller residual kategori.

I lyset heraf er det ikke overraskende, at Assmann'erne næsten udelukkende har helliget sig studiet af de forskellige former for kulturel erindring. I det oprindelige program forstås „kulturel erindring“ som et underbegreb, dvs. som en delmængde af en foreliggende kollektiv/social erindring, og det var den begrebsbrug, der lå til grund for Jan Assmanns *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in früheren Hochkulturen* (1992). Andre steder gør Jan Assmann imidlertid brug af en noget anden definition. Til tider kalder han al erindring, ja, alle former for kultur for kulturel erindring, og det implicerer, at også det, der benævnes „kommunikativ erindring“, nu opfattes som en del af den kulturelle erindring. Det er forvirrende. I *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism* (1997) hedder det eksempelvis:

Termen 'kulturel erindring' er for så vidt blot en oversættelse af det græske navn Mnemosyne. Eftersom Mnemosyne var moderen til de ni musen, kom hendes navn til at betegne totaliteten af kulturelle aktiviteter, således som de blev personificeret gennem de forskellige musen. Idet alle disse aktiviteter blev underordnet en personificering af erindring, opfattede grækerne ikke alene kultur som værende baseret på erindring, men som en form for erindring i sig selv (Assmann 1997:15; min oversættelse).

I 1994 udgav Aleida og Jan Assmann en analyse af „Das Gestern im Heute. Medien und soziales Gedächtnis“. Her lagde de ud med deres skelnen mellem en kommunikativ

korttidshukommelse og en kulturel langtidshukommelse, men introducerede dernæst en ny distinktion, nemlig den mellem en „brugshukommelse“ (*Funktions-Gedächtnis*) og en „lagerhukommelse“ (*Speicher-Gedächtnis*). Den første blev beskrevet som den beboede, den anden som den ubeboede hukommelse. Da Aleida Assmann i 1999 udgav sit habilitationskrift *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, tog hun atter afsæt i skelnen mellem kommunikativ og kulturel erindring, men gjorde senere også brug af skelnen mellem en brugs- og lagerhukommelse. Derfor må følgende spørgsmål melde sig: hvordan forstår Assmann’erne forholdet mellem de to sæt begreber? At svare herpå er dog ikke så ligetil, da de ikke selv gør rede herfor.

Umiddelbart fremstår brugs- og lagerhukommelse som underafdelinger under begrebet „kulturel erindring“ – det fremgår blandt andet af undertitlen på Aleida Assmanns *Erinnerungsräume* (1999). Men hermed løber de ind i flere problemer. For det første er det ikke muligt i forbindelse med mundtlige kulturer at skelne mellem en brugs- og en lagerhukommelse. Det er derimod muligt at skelne mellem en kommunikativ og kulturel erindring såvel i mundtlige kulturer som i skriftkulturer. For det andet bliver det vanskeligt at forstå, at mennesker gør brug af en kommunikativ erindring, hvis den ikke kan fungere som både en brugs- og en lagerhukommelse. Det, der formentlig holder Assmann’erne tilbage fra at sige, at der findes både en brugs- og lagerhukommelse inden for såvel den kommunikative som den kulturelle erindring, er, at de knytter begrebet „lagerhukommelse“ (dvs. den ubeboede hukommelse) til selve opbevaringsmedierne (fx skrift, billeder, film osv.). De kan således vige uden om at opfatte menneskers hjerner/bevidstheder som en lagerhukommelse og dermed undlade at tage hensyn til den (naturvidenskabelige) neurofysiologiske erindringsforskning i forbindelse med deres etablering af det nye kulturvidenskabelige paradigme.

Da Aleida Assmann i 2002 udgav artiklen „Vier Formen des Gedächtnisses“, var ideen at fremlægge en afklarende oversigt over forskningsfeltet erindring/hukommelse; den lignes ligefrem med tegningen af et landkort. En nærlæsning af artiklen bringer dog ikke klarhed, den er snarere med til at øge forvirringen, et forhold, som også flere af de debattører, der kommenterede den, har gjort gældende (jf. Straub 2002).

Assmann tager nu afsæt i, at det findes erindring på flere niveauer eller trin (*Ebenen/ Stufen des Gedächtnisses*), og når hun opregner fire sådanne niveauer, gøres det klart, at det ikke udgør en udtømmende liste. De fire er: (i) en individuel erindring, (ii) en generationserindring, (iii) en kollektiv erindring og (iv) en kulturel erindring. For dem, der har fulgt Assmann’ernes hidtidige arbejde, må denne liste og terminologi give anledning til forundring og forvirring. Som forsker er det selvfølgelig legitimt at komme på bedre tanker og derfor revidere sin opfattelse af sagforhold, men man plejer da at gøre sine læsere opmærksomme herpå. Det gør Aleida Assmann ikke, tværtimod søger hun at legitimere sin nye position ved at henvise til blandt andet Jan Assmanns *Das kulturelle Gedächtnis* (1992).

Når man betænker, at startpunktet for Assmann’erne tidligere var, at der fandtes to (oprindelig tre) former for kollektiv/social erindring, nemlig en kommunikativ og kulturel erindring, er det ikke kun bemærkelsesværdigt, at Aleida Assmann inddrager den individuelle erindring, som ellers er helt forbigået. Aldeles forvirrende bliver det, når det dernæst fremgår, at hun sætter lighedstegn mellem en individuel og en kommunikativ erindring. Hvor Assmann’erne tidligere brugte „kollektiv erindring“ som et over- eller samlebegreb, er Aleida Assmann gået over til at opfatte „kollektiv erindring“ som en

blandt flere former for (kollektiv) erindring, idet en generationserindring og kulturel erindring også er noget kollektivt. I forhold til tidligere indskrænkes det felt, hvortil termen „kulturel erindring“ henviser, men det er dog fortsat kun inden for en kulturel erindring, at der skulle findes en brugs- og lagerhukommelse. Når man således begynder at se Assmann'ernes erindringsteoretiske begrebsapparat(ter) efter i sømmene, fremstår de(t) som et regulært terminologisk anarki.

Welzer profilerer sig

Siden midten af 1990'erne har Harald Welzer placeret sig synligt i slipstrømmen af Assmann'ernes forskningsprogram, men med årene har han søgt at profilere sig som en selvstændig erindringsforsker. Første forsøg var udgivelsen af *Das Soziale Gedächtnis. Geschichte, Erinnerung, Tradierung* (Welzer 2001). Hvor Assmann'erne brugte begreberne „kollektiv og social erindring“ som synonyme, søgte Welzer at skelne mellem tre slags kollektiv erindring: (i) en kommunikativ, (ii) en kulturel og (iii) en social erindring. Ved sidstnævnte forstår han den videregivelse af erindring/fortidsspor, der sker på ikke-intenderede måder, og den modstilles en kommunikativ og kulturel erindring, der ses som intenderede videregivelser af erindring/fortidsspor. I samme forbindelse plæderede han for, at der måtte udmøntes et begreb for det erindringsarbejde, der foregår på et ubevidst plan, et problemkompleks, som Assmann'erne ikke havde interesseret sig for.

Det følgende år udgav Welzer *Das kommunikative Gedächtnis. Eine Theorie der Erinnerung* (Welzer 2002a), hvor der i indledningen igen tages afsæt i Jan Assmanns programmatisk artikel fra 1988 og distinktionen mellem en kommunikativ og kulturel erindring. Selve titlen er imidlertid dobbeltbundet og tvetydig. Hovedtitlen kan læses som om, at det drejer sig om analyse af den kommunikative til forskel fra den kulturelle erindring, hvorimod undertitlen peger i retning af, at det ikke er en delteori om erindring, men gør krav på at være en (samlet) erindringsteori. I dette værk står den emotive erindring (*emotionale Erinnerung*) helt centralt, et tema, der ikke havde optaget Assmann'erne, og det bliver afrundet med, at Welzer redegør for sin forståelse af „det kommunikativt ubevidste“ (*das kommunikative Unbewusste*), hvorved han forstår, at menneskers hukommelse ved mere, end de selv ved.

Ses der endelig på måden, hvorpå Welzer strukturerer sit bidrag om „Gedächtnis und Erinnerung“ (Welzer 2004) i *Handbuch der Kulturwissenschaften* (Jäger & Rüsen 2004), fremstår det som et kompromis mellem Assmann-traditionen og hans eget forsøg på nytænkning. Denne oversigt er inddelt i fem dele: om (i) en individuel, (ii) en emotiv, (iii) en social, (iv) en kulturel og (v) en kommunikativ erindring. Welzer har, mig bekendt, kun én gang offentligt stillet sig kritisk over for Assmann'ernes forskningsprogram (jf. Welzer 2002b), men nærlæses hans seneste bidrag, mener jeg, at der tegner sig et noget andet billede. Det synes således på ingen måde tilfældigt, at når han skal gøre rede for den tilgang, der forfølges ved Center for Interdisciplinary Memory Research, glimrer de Assmann'ske nøglebegreber (kommunikativ og kulturel erindring, brugs- og lagerhukommelse) aldeles ved deres fravær (jf. Welzer 2005). Om end mestendels kun implicit er det dog tydeligt, at Welzer er i gang med et erindringsteoretisk opgør med arven fra Assmann'erne. Dets konturer kan søges indfanget ved at se nærmere på de tre teoretiske dilemmaer, som blev nævnt indledningsvist.

Lagerhukommelse versus erindringsarbejde

Det første teoriproblem vedrører, hvor afsættet skal tages, når man forsker i erindring/hukommelse. Er ét afsæt mere frugtbar/sagligt velbegrunder end andre? Herom findes der ingen enighed blandt erindningsforskere. Ser vi på, hvordan Aleida og Jan Assmann nærmere sig forskningsfeltet, tegner der sig et klart billede af deres tilgang. De lagde ud med at etablere en studiegruppe, der skulle beskæftige sig med „Archäologie der litteratischen Kommunikation“, og den førte til udgivelser som *Schrift und Gedächtnis* (Assmann & Assmann 1983) og *Kanon und Zensur* (Assmann & Assmann 1987). Den brugte tilgang fremgik også af undertitlen på Jan Assmanns værk om kulturel erindring fra 1992, *Schrift, Erinnerung und politische Identität in früheren Hochkulturen*.

Assmann'ernes tilgang var styret af en interesse i at afklare, hvordan betingelserne for det at erindre er ændret som følge af fremkomsten af nye lagringsmedier – i første omgang opfindelsen af skriftsprog, men siden hen også andre lagringsmedier. Det drejer sig således om en udpræget medial, medieorienteret, tilgang, og den foldes flot ud især i *Das Gestern im Heute. Medien und soziales Gedächtnis* (Assmann & Assmann 1994). Der findes ingen saglig uenighed om, at brug af nye lagringsmedier har været med til (delvis) at omdanne de pågældende samfund, og at det følgelig er vigtigt at udforske overgange fra mundtlig kultur til skriftkultur og videre til de nye former for mundtlig kultur (dvs. *new age of second orality*) (Ong 1982). Til udforskningen af dette problemfelt har Aleida og Jan Assmann ydet et betydeligt bidrag.

Der er imidlertid en sammenhæng mellem deres foretrukne interessefelt og den teori-dannelse, som de har søgt at etablere. Det er denne mediale interesse, der ligger til grund for to af deres centrale begrebsdannelser, dels om en „kulturel erindring“, dels om en „lagerhukommelse“. Jan Assmann sammenfattede sin forståelse af førstnævnte begreb i *Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität* på følgende måde:

Under begrebet 'kulturel erindring' sammenfatter vi den samling af genbrugstekster, genbrugsbilleder og genbrugsriter, der særligt kendetegner et samfund i en bestemt epoke, og hvis pleje er med til at stabilisere og videreformidle samfundets selvbillede. Det drejer sig om en kollektiv delt viden, der fortrinsvis, men ikke udelukkende vedrører fortiden, og som udgør grundlaget for en gruppes bevidsthed om dens enhed og egenart (Assmann 1988:15; min oversættelse).

Jeg skal ikke her drøfte, om det udgør en frugtbar og velbegrunder begrebsdannelse, men det er nævnte interesse, der forklarer, at Assmann'erne interesserer sig for kollektiv erindring snarere end for erindring på individniveau. Men det er vigtigt at stille spørgsmålet: Hvilke følger har det haft, at Assmann'erne har bevæget sig fra deres særlige interesse for lagringsmedier til udarbejdelsen af en mere almen erindringsteori? Hvilke følger får det for deres erindringsteori, at den særligt interesserer sig for lagringsmedier? Det er ikke overraskende blevet en teori-dannelse, hvori der findes en indbygget præference for erindring forstået som materiel lagring, altså en erindringsteori på lagringsmediernes præmisser. En sådan forståelse af erindring/hukommelse er velkendt i vore samfund. Når vi taler om en pc's hukommelse, viser det hen til antallet af MB, som dens „memory“ er udstyret med og kan håndtere på samme tid. Men udgør det et frugtbar startpunkt for at forstå og forklare menneskers erindring? Vil vi blive klogere herpå ved at studere kendetegn ved de samlinger af tekster, billeder og riter, der genbruges? Eller vil det være mere frugtbar at fokusere på menneskers aktive og pågående erindringsarbejde?

Der kan godt argumenteres for, at erindring i streng forstand alene er at finde i menneskers/dyrs hjerner/bevidstheder. En sådan erindring kan objektiveres af mennesker, fx ved hjælp af det skrevne ord, og den form for erindring kan følgelig opfattes som en potentiel erindring (dvs. en objektiveret og dermed lagret hukommelse) – dvs. at den kun vil kunne blive til egentlig erindring, såfremt mennesker afkoder og bruger den.⁶

I *Remembering. A Phenomenological Study* fra 1987 peger Edward S. Casey på, at der i vestlig tænkning findes to konkurrerende forståelser af erindring (Casey 2000). Den første benævnes det passive paradigme, hvor erindring opfattes som det at registrere og opbevare indtryk, der så senere måske vil blive genkaldt. Det andet benævnes det aktive paradigme, hvor erindring snarere opfattes som en løbende „kreativ“ bearbejdning og brug af opsamlede erfaringer end som lagringen af en regelret kopi af givne indtryk. Casey fremhæver, at selvom de begge har deres rødder helt tilbage i oldtiden, har det passive paradigme været det foretrukne blandt Vestens lærde, og Assmann'ernes tilgang hører oplagt hjemme inden for et sådant passivt paradigme.

Hvor Assmann'erne vil etablere en erindringsteori, der især fæstner opmærksomheden ved de lagringsmedier, der bruges til at opbevare (potentiel) erindring, tager andre forskere afsæt i studiet af menneskers aktive og pågående erindringsarbejde. Det er baggrunden for, at brugen af begreber som „erindringsarbejde“ (*memory work*) og „erindringsvirksomhed“ (*remembering*) i de senere år er blevet stadig mere udbredt. De skal markere, at erindring i første række forstås som noget, mennesker gør – det er en aktivitet, en betydningsdannende praksis (Young 1993; Samuel 1994; Antze & Lambek 1996; Radstone 2000; Confino & Fritzsche 2002; Wertsch 2002).

Welzers *Das kommunikative Gedächtnis* (2002a) hører mestendels hjemme inden for det aktive paradigme. Der tages afsæt i, hvordan den menneskelige hjerne og erindring udvikles på individniveau, og der gøres ikke alene brug af termer som „erindringsarbejde“, menneskers erindring benævnes „a constructive memory framework“. I det hele taget ligger eftertrykket hos Welzer på, at menneskers erindring fungerer som et aktivt og konstruktivt system. Det vil sige, at den ikke i første række bruges til at afbilde virkeligheden på mere eller mindre regelrette måder; tværtimod filtrerer og fortolker den løbende den foreliggende virkelighed på en for mennesker brugbar facon. Følgelig peges der på, at hver gang en person erindrer, vil der ske en større eller mindre bearbejdning af dennes hukommelse; den bliver altså løbende bearbejdet og omformet. Det fremhæves endvidere, at erindring og glemsel må forstås som sider af samme sag – det, der glemmes, er de erindringsspor, som i praksis ikke aktiveres og følgelig er uden brugsværdi, og det følgende udgør Welzers første hovedkonklusion:

Hukommelsen er ifølge sin neurale struktur og funktionsmåde kommunikativ. [Det skal vises], hvorledes dens organisationsstruktur dannes gennem sociale interaktionsprocesser, og hvad angår udviklingen af hukommelsen, har vi derfor i det væsentlige at gøre med en kommunikativ proces (Welzer 2002a:44-5; min oversættelse).

Hvor Assmann'erne har betragtet den kulturelle erindring som den afgørende og følgelig har behandlet den kommunikative som noget sekundært, vendes forholdet ganske på hovedet hos Welzer. Ja, han går faktisk videre og betragter kulturel erindring som det sekundære og underordnede. Det siges således:

Den kulturelle erindring kan på sin vis betragtes som en størknet aggregattilstand af den kommunikative erindring, der jo er kendetegnet ved at være flydende (op.cit.:221; min oversættelse).

Menneskers aktive og pågående erindringsarbejde er så komplekst og flersidigt, at Welzer tvivler på, om det vil være videnskabeligt muligt at indfange og behandle denne kompleksitet på en tilstrækkelig nuanceret måde, og han gør derfor gældende, at sider af menneskers erindringsarbejde måske bedre kan beskrives ved hjælp af kunstneriske frem for end videnskabelig fremstillingsformer (op.cit.:16, 148). Af samme grund inddrager han Peter Høegs *Frøken Smillas fornemmelse for sne* for at vise, hvordan erindringer beskrives, udveksles og bruges i en litterær sammenhæng.

Individuel og kollektiv erindring

Det næste teoriproblem, der skal berøres, drejer sig ikke alene om spørgsmålet om, hvordan forholdet mellem individuel og kollektiv erindring kan/skal forstås, men også om det i det hele taget er sagligt forsvarligt at bruge et begreb som „kollektiv erindring“. Hermed bevæger vi os ind på et mineret konfliktfelt inden for såvel klassisk som nutidig samfundsteori – en konflikt, der ofte fremstilles som en strid mellem en metodologisk individualisme og en metodologisk holisme.⁷

Når det drejer sig om Halbwachs, var han en fortaler for en holistisk tilgang, og det var en videreførelse af arven fra Durkheim, der betragtede det sociologiske som et særegent og distinkt forklaringsniveau – dvs. sociologiske sagforhold kan ikke analyseres og forklares via det, der foregår på individniveau. Og ligesom Durkheim brugte et begreb om „kollektiv bevidsthed“ (*conscience collective*), arbejdede Halbwachs med et begreb om „kollektiv erindring“ (*mémoire collective*).

Kritikere vil imidlertid afvise brugen af sådanne begreber, fordi de udgør en hypostasering af sociohistoriske sagforhold, dvs. kollektiv erindring opfattes som noget selvstændigt og særegent (noget à la en folkeånd eller gruppebevidsthed). At en sådan indvending kan være berettiget, fremgår af det faktum, at Halbwachs undertiden brugte formuleringer, der fremstillede samfundet som en vaskeægte aktør, dvs. en supra-aktør med eget selvstændigt erindringsarbejde.⁸

Samfundet kan kun leve, hvis der er en tilstrækkelig enhed i opfattelsen blandt de individer og grupper, som det består af. [...] Det er derfor, at samfundet tenderer til fra sin erindring at udradere alt det, der adskiller individer. [...] Det er derfor, at samfundet i hver tidsperiode ommøblerer sine erindringer på en sådan måde, at de tilpasses de nye betingelser for dets ligevægtstilstand (Halbwachs 1935:391-2; min oversættelse).

Da Jan Assmann i *Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität* (1988) skulle skitsere, hvordan arven fra Halbwachs kunne videreudvikles, forholdt han sig ikke til, at Halbwachs' teoridannelse for en væsentlig del var baseret på en metodologisk holisme, men problemet blev berørt i hans *Das kulturelle Gedächtnis* (Assmann 1992). Det skete ikke i det kapitel, hvor han gjorde rede for Halbwachs' tilgang; her blev det blot fremhævet som Halbwachs' fortjeneste, at han fik rettet opmærksomheden mod det sagforhold, at menne-

skers erindringer er sociale og konstruerede. Men da Assmann skulle behandle forholdet mellem personlig og kollektiv identitet, kom han ind på nævnte teoriproblem og forsvarede da en metodologisk individualisme:

Kollektiv eller vi-identitet eksisterer ikke uden for de individer, der konstituerer og bærer dette vi. Det er en sag, der vedrører individuel viden og bevidsthed. Vi bekendes os med denne tese til en metodologisk individualisme (Assmann 1992:131; min oversættelse).

Redegørelsen for, hvordan man skal forstå forholdet mellem det individuelle og det kollektive, skete som sagt ikke i forbindelse med Assmanns behandling af begrebet „erindring“, men derimod i forbindelse med begrebet „identitet“. Det må dog formodes, at han indtager samme samfundsteoretiske position såvel i en identitets- som i en erindringssammenhæng, altså at det kun er sagligt forsvarligt at tale om „kollektiv erindring“, i den forstand at mennesker forstår sig selv som dele af erindringsfællesskaber og derfor bruger formuleringer som „vi erindrer/mindes X“.

Aleida Assmann indtager imidlertid ikke samme samfundsteoretiske position i sine erindringsteoretiske analyser, eksempelvis i hendes bidrag om „Kollektives Gedächtnis“ i leksikonet *Gedächtnis und Erinnerung* (Petthes & Ruchatz 2001) eller i artiklen „Vier Formen des Gedächtnisses“ (2002). I førstnævnte beskriver hun forholdet mellem det individuelle og kollektive på følgende måde:

Vejen fra individuel til kollektiv erindring har ikke karakter af en simpel analogislutning. Institutioner og sammenslutninger disponerer ikke over en hukommelse af samme art som den individuelle erindring, da der ikke er noget, der svarer til det biologiske grundlag og det antropologiske anlæg for erindring [hos institutioner og sammenslutninger]. Dog kan begrebet [kollektiv erindring] ikke affærdiges som en skinbarlig mystifikation. Det er møntet på fænomener, der helt igennem lader sig forstå empirisk, og som fungerer under andre betingelser end dem for individuel erindring. Institutioner og sammenslutninger som fx nationer, stater, kirken eller et firma *har* ikke en hukommelse, [men] *de frembringer* en og gør i den forbindelse brug af erindringsmæssige tegn og symboler, tekster, billeder, riter, praksisser, steder og mindesmærker (Assmann 2001:308-9; min oversættelse).

En sådan forståelse udgør et forsøg på at holde fast i en form for metodologisk holisme, og derved distancerer Aleida Assmann sig også fra den metodologiske individualisme, som Jan Assmann forfægter. Men samtidig søger hun at holde sig fri af den kritik, der kunne rettes mod hende for at hypostasere en kollektiv erindring, ved at understrege, at institutioner og sammenslutninger (*Körperschaften*) ikke har en erindring/hukommelse, men blot frembringer (*machen*) en sådan. Det grundlæggende teoriproblem flytter dog med, idet det nu omformes til et spørgsmål, om det er legitimt at tillægge noget kollektivt (en institution eller sammenslutning) en handlekompetence, idet der ved det kollektive må forstås noget andet og mere end blot det, at en gruppe mennesker samarbejder om virkeliggørelsen af et projekt.

Welzer tager ikke konflikten mellem metodologisk holisme og individualisme op til behandling, om end han bruger termerne „individuel og kollektiv erindring“. Han ligger på linje med Halbwachs, når denne fremhæver, at ethvert erindringsarbejde præges af de sociokulturelle sammenhænge, hvori det finder sted, men denne socialitet begrundes han på en ganske anden måde, end Halbwachs havde mulighed for at gøre. Han kan her

udnytte resultaterne fra nyere hjerneforskning, der peger på, at menneskers hjerne er kendetegnet ved en usædvanlig grad af neuroplasticitet.

Intet andet levende væsen disponerer over en sammenlignelig neuroplasticitet, ingen hjerne er ved fødslen så ufærdig som menneskets, ingen besidder et sammenligneligt stort udviklingspotentiale for tilpasning til forskellige og sig forandrende omverdensbetingelser. [...] Med den menneskelige hjerne har vi kort sagt at gøre med et organ, der usædvanligt længe er ualmindelig ufærdigt. [...] Den omstændighed, at biologisk og social udvikling hos mennesker falder sammen, er ikke kun baggrunden for deres enestående evne til at udvikle sig, men også for deres enestående sårbarhed og for muligheden for at bringe deres udvikling ud af balance (Welzer 2002a:58-9; min oversættelse).

Denne neuroplasticitet implicerer, at menneskers sociale interaktion er aldeles afgørende for, hvordan deres hukommelse udvikler sig, og Welzer gennemgår følgelig, hvorledes en hukommelse trinvis kan udvikles fra spædbarn til voksen, og han peger på, at børns måder at tænke og erindre på er forskellige fra voksnes – eksempelvis har unge børn ikke den form for autobiografisk hukommelse, der kendes hos voksne. I nærværende sammenhæng er det afgørende, at Welzer fastholder Halbwards tese om erindringsarbejdets grundlæggende socialitet, uden at han samtidig går i brechen for en metodologisk holisme.

Et af de temaer, Halbwards tog op i *Les cadres sociaux de la mémoire* (1935), var, hvordan en kollektiv erindring fungerer i en familiesammenhæng, og den analyse har Welzer ladet sig inspirere af i forbindelse med udforskningen af, hvordan erindringer om nazitiden og holocaust udveksles blandt tyske familier. Han er optaget af at klarlægge de kendetegn, som en familieerindring (*Familiengedächtnis*) har, og hvordan den i praksis fungerer, idet han betragter den som en form for kollektiv erindring. Her gør han gældende, at en familieerindring ikke så meget består i en samling af fælles historier; den består snarere i selve det at fortælle sammen, og ofte fortælles der netop om forhold, som deltagerne allerede kender i forvejen ("kan I huske dengang ...!"). En sådan fortællepraksis bidrager til etableringen af en indre sammenhæng i familien og dermed til opretholdelsen af en videntitet og følelser af gensidig loyalitet. Men derefter føjer Welzer følgende til:

[...] de enkelte familiemedlemmer kan have helt igennem forskellige versioner af familiehistorien i deres hukommelse. Men familieerindringen danner en ramme, der sikrer, at alle deltagere tror at erindre det samme på samme måde. Familieerindringen har [...] en syntetiserende funktion, der netop giver familien sammenhængskraft og identitet som et intimt erindringsfællesskab, ved at alle deltagere går ud fra den fiktion, at de gerne ville tale om og mindes det samme (Welzer 2002a:151, jf. også 155-6; min oversættelse).

En familieerindring kaldes her for en skinbarlig fiktion, og det samme understreges yderligere ved at bruge en konjunktiv i sidste ledsætning. I *Das kommunikative Gedächtnis* kommer Welzer ligeledes ind på, at man i en families erindringsarbejde kan finde eksempler på, at dets medlemmer har inkorporeret historier eller narrative sekvenser fra fx spillefilm i, hvad der fremlægges som erindringer af deres egen livshistorie. I det tilfælde er det helt igennem velbegrundet at gøre brug af termen „fiktion“. Det er imidlertid ikke det sagforhold, der af Welzer betragtes som det fiktive grundlag for en familieerindring. Selv hvor der ikke findes nogen inkorporationer fra skønlitteratur eller spillefilm, dvs. hvor der alene er tale om regelrette episodiske og autobiografiske erindringer, er Welzer

af den opfattelse, at en „hemmelig fiktionsoverenskomst“ (*geheimer Fiktionsvertrag*) udgør det bærende fundament for såvel en familieerindring som andre former for kollektiv erindring.

Det er en noget usædvanlig måde at aflive enhver holistisk forståelse af kollektiv erindring på, men ikke desto mindre har Welzer fat i noget centralt, nemlig at der kan være tale om forestillinger, der i betydelig grad ikke lader sig belægge med henvisning til, hvad de enkelte familiemedlemmer faktisk har oplevet. Sagligt set drejer det sig imidlertid blot om en anden måde at udmønte samme indsigt på, som ligger til grund for Benedict Andersons velkendte begrebsdannelse om „et forestillet fællesskab“ (*imagined community*).

[...] det er et forestillet politisk fællesskab [...]. Det er *forestillet*, fordi medlemmerne af selv de mindste nationer aldrig vil kende, møde eller høre om de fleste af de øvrige medlemmer, men ikke desto mindre lever der i deres bevidstheder et billede af deres fællesskab. [...] alle fællesskaber større end landsbyfællesskabers ansigt til ansigt-kontakt (og måske endog disse) er forestillede. Fællesskaber skal skelnes, ikke med hensyn til deres ægthed/falskhed, men gennem den måde, hvorpå de forestilles (Anderson 1991:6; min oversættelse).

Som jeg ser det, er der tre gode grunde til at holde fast i Andersons formulering frem for Welzers. Hvor Welzers brug af termen „fiktion“ kan lægge op til at betragte et fællesskab som alene baseret på skinbarlige illusioner, får Andersons begreb synliggjort det forhold, at menneskelige fællesskaber er noget, der har de betydningsdannelse, deltagerne knytter hertil, som en del af deres grundlag. Hertil kommer, at Andersons begrebsdannelse ikke udelukker den mulighed, at dele af et forestillet fællesskab kan være baseret på betydningsdannelse, der kan være knyttet til sæt af mere eller mindre fælles erfaringer, oplevelser, værdier, minder, dvs. at der ikke i begrebsdannelsen er indbygget en antagelse om, at fællesskaber kun bygger på noget, der helt igennem er fiktivt. Endelig lægger Andersons teoridannelse op til, at menneskers fællesskaber ontologisk må forstås som værende baseret på de mentale projektioner om et foreliggende og virksomt vi, som dets deltagere har, og som også vil ligge til grund for og forme deres måder at handle på. Det sidste er ikke det mindst vigtige: De vil handle, som om de er en del af et kollektiv.

Bevidst og ubevidst erindring

Det sidste teoriproblem, der skal berøres, drejer sig om spørgsmålet om, hvordan menneskers bevidsthed skal forstås og karakteriseres, og dermed kommer det særdeles komplekse, men også meget omstridte begreb „bevidsthed“ på banen. *Das kommunikative Gedächtnis* (Welzer 2002a) afrundes som nævnt med, at Welzer forklarer, hvorfor der er behov for at introducere et begreb om det „kommunikativt ubevidste“ i erindringsforskningen. Han er her inspireret af George Lakoff og Mark Johnson, der indleder *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought* (1999) med at argumentere for vigtigheden af at udforske den rolle, som det „kognitivt ubevidste“ (*cognitive unconscious*) spiller i menneskelivet. Og på samme måde som Lakoff og Johnson fremhæver Welzer, at hans brug af termen „det ubevidste“ ikke skal forstås som visende hen til det ubevidste (eller *id*) i freudiansk eller psykoanalytisk forstand – altså den førsproglige erfaringsverden og de usocialiserede seksualdrifter, der gennem fortrængninger holdes borte fra bevidstheden. Hvad Welzer vil undersøge,

er derimod det sagforhold, at et menneskes autobiografiske hukommelse (tilsyneladende) ved mere, end det selv ved, men hermed kommer ikke alene hans forståelse af bevidsthed/hukommelse i spil, men også hans begreb om viden.

Det er oplagt, at Welzer her har villet klarlægge konsekvenserne af, hvad der benævnes menneskers *implicitte* eller *procedurale* hukommelse, idet dette forskningsområde har været et af en mest ekspanderende og revolutionerende felter inden for erindringsforskningen i de seneste årtier. Det drejer sig blandt andet om den erindring/hukommelse, der er knyttet til menneskers færdigheder og vaner – altså deres praktiske knowhow. Det kan være at gå, tale et sprog, køre på cykel eller erkende forhold i hverdagen, og dermed bevæger vi os samtidig ind på det felt, der ofte går under betegnelsen „tavs kundskab“ (*tacit knowledge*). Et af de spørgsmål, der her trænger sig på, er: Hvilken sprogbrug er den mere hensigtsmæssige/sagligt forsvarlige, når den slags hukommelses- og bevidsthedsaktiviteter skal beskrives? Her følger Welzer Lakoff og Johnson, idet han overordnet set har valgt at tage udgangspunkt i et sæt af binære begreber, nemlig „bevidst hukommelse“ versus „ubevidst hukommelse“ (jf. også Welzer 2005). Er det en hensigtsmæssig/velbegrunderet sprog- og begrebsbrug?

En del af de begrebslige og sproglige vanskeligheder er en følge af det forhold, at termen „bevidsthed/bevidst“ kan henvise til „hvad man er bevidst om“ – dvs. den bruges som et synonym for det selvbevidste. Spørger man fx en person: ”Var du bevidst om, hvad du lige har gjort?”, bliver der spurgt til, om personen forud havde overvejet og planlagt den pågældende handling, dvs. om han/hun havde reflekteret herover. Og i så fald sættes der lighedstegn mellem bevidsthed og (selv)refleksiv bevidsthed. I lyset heraf kunne man drage den slutning, at termen „det ubevidste“ følgelig må henvise til alle de bevidsthedsaktiviteter, hvor en person ikke har et reflekteret (dvs. selvbevidst) forhold til sine egne aktiviteter. Det er et sådant ræsonnement, der synes at ligge bag Welzers begrebs- og sprogbrug. Og i så fald vil man sige, at et menneskes autobiografiske hukommelse husker/ved meget mere, end det selv er klar over (dvs er sig selv bevidst). Den vil nemlig også omfatte, hvad der benævnes menneskers *implicitte* hukommelse eller tavs viden.

De to sidstnævnte begreber, *implicit* hukommelse og tavs viden, behøver imidlertid ikke tænkes med afsæt i en binær begrebsdannelse a la Welzers skelnen mellem ubevidst og bevidst hukommelse. Også nu vil der kunne arbejdes med begreber om en eksplicit hukommelse og en eksplicit åbenbar viden, men selve det felt, der nu søges indkredset ved hjælp af begreberne „det *implicitte*“ (uudtalte) og „det *eksplicite*“ (det udtalte) opfattes som en skala, dvs. det drejer sig om sagforhold, der kan gradbøjes. En antydning kan være mere eller mindre udtalt, en forventning kan gøres mere eller mindre udtalt, hvorimod det ikke giver megen mening at tale om, at man er mere eller mindre ubevidst om noget.

Sidste kapitel af Welzers bog bærer titlen „Mein Gedächtnis weiss mehr als ich selbst oder: Das kommunikative Unbewusste“, og det udsagn ligner et fra indledningen til Michael Polanyis *The Tacit Dimension* (1966): ”Vi kan vide mere, end vi kan sige/gøre rede for” (*we can know more than we can tell*) (Polanyi 1966:4). Der er imidlertid også afgørende forskelle. For det første vedrører Polanyis udsagn det sagforhold, at mennesker langtfra altid kan artikulere, dvs. give klart udtryk for, hvad de i praksis ved; det vedrører altså menneskers duellighed med hensyn til at kunne formulere sig om deres eget virksomheds- og bevidsthedsliv. For det andet arbejder Polanyi med afsæt i en skalatænkning, idet han opfatter forholdet mellem „uudtalt viden“ (*tacit knowing*)⁹ og „udtalt viden“ (*explicit knowing*) som en skala, og han arbejder følgelig også med grader af bevidsthed (jf. Gill 2000).

En person kan være en habil bruger af det danske sprog (dvs. have en praktisk beherskelse af dansk sprog), og det kan i praksis være kombineret med (i) næsten ingen, (ii) lidt, (iii) en god del, (iv) ganske meget eller (v) suveræn indsigt i dansk grammatik (dvs. det at have en udtalt viden om dansk sprog). At vi har at gøre med sagforhold, der lader sig gradbøje, er en følge af, at mennesker kan have et mere eller mindre reflekteret forhold til deres egen virksomhed. I den ene ende af den skala findes den praktiske (uudtalte) færdighed, i den anden den eksplicite og tematiserede indsigt, og hvad sidstnævnte angår, kan den have karakter af såvel folkepsykologisk som fagspsykologisk indsigt. Brugte vi derimod Welzers terminologi, skulle vi fx sige, at et femårigt barn gør brug af sin ubevidste hukommelse, når det helt målrettet søger at overbevise sine legekammerater om, hvilken leg de skal gå i gang med. For mig at se er det ikke en hensigtsmæssig begrebs- og sprogbrug.

Welzer havde dog ikke behovet at overtage Lakoff og Johnsons sprog- og begrebsbrug. En anden af de forskere, hvis resultater benyttes i *Das kommunikative Gedächtnis* (Welzer 2002a), er Antonio Damasio. Som jeg ser det, ville det have været mere frugtbart og velbegrundet, hvis Welzer havde ladet sig inspirere af Damasio's bevidstheds- og erindrings-teori frem for at overtage Lakoff og Johnsons binære begrebsapparat. For i *The Feeling of What Happens: Body, Emotion and the Making of Consciousness* (1999) har Damasio forsøgt at udmønte en bevidsthedsteori, hvor der arbejdes med grader af bevidsthed (hos dyr såvel som hos mennesker), og han behandler følgelig menneskers erindring som et skalabegreb.¹⁰

Udblik

Forskningsoversigter udarbejdes for at klarlægge og vurdere de forskningsstrategier, der er i brug inden for et bestemt forskningsfelt, og de skal dermed bidrage til en mere eftertænksom og kritisk omgang med foreliggende begrebs- og teoridannelser. Her skal derfor rundes af med at gøre status over Assmann's og Welzers indsats, idet der ses på, hvad der kendetegner erindring/hukommelse som forskningsfelt, og hvor de afgørende udfordringer synes at befinde sig. Som forskningsfelt ligner det flere andre inden for et nutidigt forskningslandskab. Jeg tænker især på den forskning, der vedrører identitet, kultur, kulturarv, køn, magt og narration, og som er kendetegnet ved at være udprægede flerfaglige forskningsfelter. I den situation kan forskere idealtypisk vælge mellem en af to strategier.

De kan nærme sig et sådant flerfagligt forskningsfelt med afsæt i deres eget fag, idet de vil klarlægge, hvordan deres fag (fx antropologi, etnologi, historie, litteraturvidenskab, psykologi, sociologi) kan bidrage til feltet. En sådan strategi vælges ofte, fordi fagfolks kompetenceprofil tilsiger dem noget sådant, men den har samtidig indbygget den begrænsning, at de let vil „låses fast“ af deres fags tilgange og traditioner. Et eksempel herpå er Kirsten Hastrups *Kultur. Det fleksible fællesskab* (2004), der gør forholdet mellem antropologifaget og kulturforskning til sit omdrejningspunkt.¹¹ Fagfolk kan alternativt søge at følge den „flerfaglige logik“, der gør sig gældende inden for det pågældende forskningsfelt, men de vil da skulle arbejde med problemstillinger, som deres faglighed ikke umiddelbart er gearret til, og en sådan fremgangsmåde kan derfor forekomme mere risikabel. Går det imidlertid godt, kan kimen til dannelse af nye fagligheder ligge her.

Det er vanskeligt at arbejde med erindring/hukommelse uden at måtte bevæge sig uden for sit fags grænser, og her vil mindst tre udfordringer dukke op. De er en følge af, at det strækker sig over hele feltet fra en udpræget naturvidenskabelig-medicinsk over en individpsykologisk og videre til en kultur- og samfundsvidenskabelig forskning. Forskere må følgelig overveje, om de vil respektere eller overskride de „faggrænser“, der vedrører den mellem naturvidenskab og kulturvidenskab, den mellem erindringsforskning på individ- og kollektivniveau, og den mellem fortidigt og nutidigt erindringsarbejde. Ses der på, hvordan Assmann'erne og Welzer forholder sig til disse tre udfordringer, bliver det tydeligt, at de har en ganske forskellig forskningsprofil.

Af fag er Aleida og Jan Assmann henholdsvis litteraturforsker og ægyptolog, og de har været drivkraften bag et flerfagligt forskerforum vedrørende erindring/hukommelse, men det har bestået af kulturforskere og har sigtet mod etableringen af et nyt kulturvidenskabeligt paradigme, dvs. at de ikke har søgt at overskride grænsen mellem de to videnskabskulturer, natur- og kulturvidenskab. Af fag er Welzer socialpsykolog, og han har arbejdet ud fra en målsætning om at samarbejde med erindringsforskere med såvel en naturvidenskabelig som en kultur- og samfundsvidenskabelig baggrund. Det er den bestræbelse, der ligger til grund for etableringen af Center for Interdisciplinary Memory Research, og som programmatisk foldes ud i *Umriss einer interdisziplinären Gedächtnisforschung* (2001) og *Das autobiographische Gedächtnis* (2005), som Welzer har skrevet sammen med Hans J. Markowitsch.

Når spørgsmålet om at respektere eller overskride grænsen mellem en natur- og kulturvidenskabelig erindringsforskning må siges at være helt centralt, er det, fordi det vedrører følgende problemstilling: Hvad fremstår som et frugtbart og velbegrunder udgangspunkt for at udforske menneske- og samfundsliv? Hvis en sådan forskning skal tage afsæt i, at mennesker lever og fungerer som „kroppe med bevidsthed“ (*embodied minds*),¹² bliver det vigtigt ikke at adskille, men derimod at sammenlægge natur- og kulturvidenskabelig erindringsforskning. Og når en nutidig hjerneforskning fremhæver den høje grad af neuroplasticitet som det særegne ved menneskers hjerner, og den fysiologiske hjerneudvikling følgelig udgør et erfaringsafhængigt forløb, har det forskningsstrategisk den konsekvens, at forskere til stadighed må have blik for det komplekse samspil mellem biologiske, psykiske og historisk-sociale processer, som indgår i et menneske- og samfundsliv.

Ser man på spørgsmålet om at respektere eller overskride grænsen mellem erindringsforskning på individ- og gruppeniveau, bliver forskellen mellem Assmann'erne og Welzer igen tydelig. Assmann'erne viderefører her traditionen fra Halbwachs og arbejder næsten udelukkende med erindring/hukommelse på et gruppe-, samfunds- eller epokeniveau – dvs. at de ikke har sat sig for at klarlægge, hvordan forholdet mellem individuelt og kollektivt erindringsarbejde kan/skal forstås. Flere af Welzers projekter har derimod søgt at udforske samspillet mellem enkeltindividets og gruppens erindringsarbejde, og han har også arbejdet teoretisk med den problemstilling.

Når der ses på forholdet mellem individuelt og kollektivt erindringsarbejde, sættes der fokus på erindringsarbejdets socialitet, og man bevæger sig dermed ind i et samfundsteoretisk konfliktfelt. Hverken Assmann'erne eller Welzer fremstår som skolede samfundsteoretikere, og det synes at være det punkt, hvor deres faglige kompetencer mest åbenbart kommer til kort; men når det er sagt, må det føjes til, at Welzers tilgang forekommer at være den mere frugtbare, når det drejer sig om at udforske erindringsarbejdets socialitet. Hvor

Assmann'erne har respekteret den traditionelle skelnen mellem et psykologisk og et sociologisk analyse- og forklaringsniveau, gør Welzer forsøg på at sammentænke disse.

Jeg vil illustrere, hvilken faglig konflikt der ligger gemt her. Det kan ske ved at overveje følgende spørgsmål: Gør det fagligt en forskel, om der gøres brug af et begreb om kollektiv erindring eller et om erindringsfællesskab? Der er de forskere, for hvem det er helt ligegyldigt, men også dem, der mener, at det gør en forskel.

I „Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen“ (2003) behandler Astrid Erll, der ser sit arbejde som en videreudvikling af den Assmann'ske tilgang, begreberne kollektiv erindring, erindringskultur og erindringsfællesskab som synonymer, og en sådan tilgang er tilbøjelig til at behandle en kollektiv erindring som noget analogt med et individs erindring. Når der hos enkeltpersoner findes en autobiografisk erindring, fremhæver Erll, må der også findes en kollektiv-autobiografisk erindring, og når der findes en implicit hukommelse hos enkeltpersoner, må der ligeledes findes en implicit kollektiv hukommelse. En sådan tilgang implicerer teoretisk en fastholdelse af den form for holisme, som tidligere legitimerede brugen af begreber som folkeånd, nationalkarakter, kollektiv bevidsthed og klassebevidsthed.

Der findes imidlertid andre måder at begrebsliggøre erindringsarbejdets socialitet på end den, der er baseret på en metodologisk holisme. Tager man eksempelvis afsæt i en holistisk individualisme, vil det være muligt på samme tid at holde fast i en ontologisk individualisme (dvs. at menneskelige aktiviteter (fx det at opleve, tænke, lære, erindre) er knyttet til enkeltindivider og ikke er noget, mennesker kan gøre for andre) og en forståelse af menneskelivets socialitet (dvs. at mennesker kun udvikles gennem samliv med andre mennesker). Den tilgang til menneskelivets socialitet er fx foldet ud i Charles Taylors *Sources of the Self* (1989), hvor kerneindsigten formuleres på følgende prægnante måde:

Man kan ikke være et selv for sig selv. Jeg er kun et selv i forhold til bestemte samtalepartnere [...]. Et selv eksisterer kun inden for rammerne af [...] samtalenetværk. Det er dette basale forhold, der ligger til grund for vort begreb om identitet', idet det byder et svar på spørgsmålet om, hvem jeg er, ved at definere, hvorfra jeg taler og til hvem (Taylor 1989:36; min oversættelse).

Begrebet „erindringsfællesskab“ implicerer ikke en tilslutning til en metodologisk holisme, men kan tjene til en begrebsliggørelse af det sagforhold, at mennesker kan erindre sammen og udveksle deres erindringer, dvs. at de mere eller mindre kan være fælles om de betydningsdannelser, der er knyttet til deres erindringsarbejde, og disse erfaringer kan dermed danne grundlag for de forestillede fællesskaber, som er med til at forme deres liv og samliv (jf. Bryld et al. 1999:67 f.; Taylor 2004). James E. Young har formuleret samme pointe ved at tale om „sammenbragte erindringer“ (*collected memory*) frem for om „kollektiv erindring“ (*collective memory*) (Young 1993). Det er i øvrigt en tilsvarende teoriposition, Barbara A. Misztal indtager, når hun i *Theories of Social Remembering* (2003) sætter sig for at besvare spørgsmålet: „Who is a remembering subject?“

På samme måde som samfund ikke danser, erindrer de heller ikke. Individuelt erindringsarbejde finder sted i *sociale sammenhænge* – det foranlediges af sociale signaler, bruges til sociale formål, reguleres og ordnes af socialt strukturerede normer og mønstre [...]. Ved at pege på, at individuel erindring er socialt organiseret eller socialt formidlet, vil et sådant perspektiv understrege den sociale dimension ved menneskers erindring, men uden samtidig

at projicere en ligefrem forestilling om en fælles erindring (Misztal 2003:5-6; min oversættelse).

Når opmærksomheden endelig rettes mod spørgsmålet om at udforske fortidigt og/eller nutidigt erindringsarbejde, bliver forskellen mellem Assmann'erne og Welzer igen tydelig. Hvor Welzer beskæftiger sig med nutidige former for erindringsarbejde, har Assmann'erne også søgt at afdække de lange linjer i erindringsarbejdets (og lagringsmidlernes) historie, og de har derfor kunnet generere mere indsigt i erindringsarbejdets historicitet end Welzer.

Assmann'erne har fokuseret på at afdække, hvordan samspillet er mellem en bestemt gruppe, dens erindringsarbejde og -medier og dens politiske identitet(er), og de har her udmøntet flere frugtbare begreber, blandt andet om den identitetskonkrete erindring og den rekonstruktive erindring. Førstnævnte vedrører det sagforhold, at der (som oftest) er indbygget henvisninger til det erindringsfællesskab, som den pågældende erindring har som baggrund, dvs. at der er et bagvedliggende, men virksomt *vi*. Det andet drejer sig om det forhold, at erindringsarbejde altid er en retrospektiv konstruktion med afsæt i en nutid, og den vil derfor være tilbøjelig til at ændre sig i takt med tidernes gang.

I *Das kulturelle Gedächtnis* (1992) har Jan Assmann skitseret en erindringskultureernes typologi, idet han skelner mellem kulturer, der er præget af enten en „varm erindring“ eller en „kold erindring“. Tilsvarende skelner Aleida Assmann i *Erinnerungsräume* (1999) mellem tidsepoker, hvor erindring forstået som *ars* (kunst/teknik) er fremherskende, og dem, hvor erindring forstået som *vis* (kraft/magt) er fremherskende. I *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism* (1997) er Jan Assmann gået et skridt videre og har lanceret begrebet „erindringshistorie“ (*mnemohistory, Gedächtnisgeschichte*) som betegnelse for udforskningen af, hvordan et bestemt erindringstema har virket og ændret sig over tid.¹³

Den menneskelige hjernes neuroplasticitet og erindringens/hukommelsens socialitet og historicitet udgør efter alt at dømme et sæt nøje sammenhørende sagforhold, og når foreliggende forskningsstrategier fremover skal analyseres og vurderes, kan det derfor forekomme oplagt at gøre brug af følgende kriterium: Kan strategien overskride etablerede faggrænser og generere indsigt i nævnte sagforhold og dermed bidrage til at klarlægge, hvorledes menneskers erindringsarbejde er en formbar og foranderlig størrelse.¹⁴

Noter

1. Jeg har tidligere bidraget til analyser af erindringsforskningens konflikt- og brudflader, jf. Jensen (1996) og Bryld et al. (1999:42 ff.).
2. For detaljer, se www.memory-research.de samt Welzer (2005).
3. Et habilitationsskrift svarer til den danske doktordisputats. Det var den grad, der tidligere gav indehaveren ret til at undervise ved et universitet, dvs. at kunne fungere som privatdocent.
4. Koordinator for den danske del af projektet er Isabella Mataushek, og de kvalitative interviews er foretaget af Helle Bjerg og Karen Steller Bjerregaard. Dele af datamaterialet er bearbejdet i to kandidatspecialer på DPU: Oluf Lind Hansen, „Hvordan bruger man historie?“ (2004), og Mette Nyboe Jensen, „Historie som erindring“ (2004). Den sammenlignende undersøgelse skulle foreligge i 2006. Bjerregaard og Bjerg (2005) giver et indblik i den danske undersøgelse, og den første redegørelse for resultaterne af den komparative undersøgelse findes i Lenz og Welzer (2005).

5. Jeg tænker især på den kritiske drøftelse, der er at finde i tidsskriftet *Erwägen Wissen Ethik* bind 13, 2002, hæfte 2.
6. Der kan argumenteres helt på tilsvarende vis, når det drejer sig om fx menneskers erkendelse/viden.
7. Der findes også en tredje position: en holistisk individualisme. Som jeg ser det, er det den position, der i dag bedst lader sig sagligt forsvare (jf. Jensen 2003).
8. Det skal nævnes, at Halbwachs – ifølge eksperter – til dels modificerede sin holistiske tilgang mellem *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925) og det posthumt udgivne værk *La mémoire collective* (1950), jf. Echterhoff og Saar (2002b).
9. Normalt oversættes „tacit knowledge“ med „tavs viden“, men en sådan oversættelse er ikke helt heldig. En bedre er „uudtalt viden“, idet det engelske ord „tacit“ søger at formidle det sagforhold, at noget er „understood, implied or existing, without being stated“.
10. Om behovet for at arbejde med afsæt i en skalatænkning, se O’Doherty Jensen (2002) og B.E. Jensen (2003).
11. Kirsten Hastrup har således kunnet skrive en bog om kultur og kulturforskning uden at tage det velkendte og særdeles indflydelsesrige fag „cultural studies“ og dens nøgleteoretikere – fx Raymond Williams og Stuart Hall – op til nærmere behandling.
12. Welzer formulerer samme pointe således: ”Uden krop vil den individuelle erindring/hukommelse svæve frit i luften” (Welzer 2002b:230).
13. Mmemohistorie har tydelige træk til fælles med, hvad der hidtil har været kendt som virknings-historie eller receptionshistorie.
14. Af foreliggende redegørelser for erindringsarbejdets historicitet hører Gillis (1994) og Misztal (2003 kap. 2) til de mere perspektivrige.

Litteratur

- Anderson, Benedict
1991 *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* London: Verso.
- Antze, Paul & Michael Lambek (eds.)
1996 *Tense Past. Cultural Essays in Trauma and Memory.* New York: Routledge.
- Assmann, Aleida
1999 *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses.* München: Beck.
2001 *Kollektives Gedächtnis. I: N. Pethes & J. Ruchatz (eds.): Gedächtnis und Erinnerung.* Reibek bei Hamburg: Rowohlt.
2002 *Vier Formen des Gedächtnisses. Erwägen Wissen Ethik* 13(2):183-90.
- Assmann, Aleida & Jan Assmann
1983 *Schrift und Gedächtnis.* Paderborn: W. Fink Verlag.
1987 *Kanon und Zensur.* Paderborn: W. Fink Verlag.
1994 *Das Gestern im Heute. Medien und soziales Gedächtnis. I: K. Merten et al. (eds.): Die Wirklichkeit der Medien. Eine Einführung in die Kommunikationswissenschaft.* Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Assmann, Jan
1988 *Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. I: J. Assmann & T. Hölscher (eds.): Kultur und Gedächtnis.* Frankfurt/M: Suhrkamp. (Engelsk udg.: *New German Critique* 65:125-33, 1995).

- 1992 Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München: Beck.
- 1997 Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Assmann, Jan & Tonio Hölscher (eds.).
1988 Kultur und Gedächtnis. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Bjerregaard, Karen Steller & Helle Bjerg
2005 Historiebevidste unge. Politiken (kronik) 19. april.
- Bryld, Claus et al.
1999 At formidle historie – vilkår, kendetegn, formål. Frederiksberg: Roskilde Universitetsforlag.
- Casey, Edward S.
2000 Remembering. A Phenomenological Study. Bloomington: Indiana University Press.
- Confino, Alon & Peter Fritzsche (eds.)
2002 The Work of Memory. New Directions in the Study of German Society and Culture. Urbana: University of Illinois Press.
- Damasio, Antonio
1999 The Feeling of What Happens. Body, Emotion and the Making of Consciousness. London: Vintage.
- Domansky, Elisabeth & Welzer, Harald (eds.)
1999 Eine offene Geschichte. Zur kommunikativen Tradierung der nationalsozialistische Vergangenheit. Tübingen: Edition Discord.
- Echterhoff, Gerald & Martin Saar
2002a Kontexte und Kulturen des Erinnerns. Maurice Halbwachs und das Paradigma des kollektiven Gedächtnisses. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.
2002b Einleitung: Das Paradigma des kollektiven Gedächtnisses. I: G. Echterhoff & M. Saar (eds.): Kontexte und Kulturen des Erinnerns. Maurice Halbwachs und das Paradigma des kollektiven Gedächtnisses. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.
- Erl, Astrid
2003 Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. I: A. Nünning & V. Nünning (eds.): Konzepte der Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven. Stuttgart: Metzler.
- Gill, Jerry H.
2000 The Tacit Mode. Michael Polanyi's Postmodern Philosophy. Albany: State University of New York Press.
- Gillis, John R.
1994 Memory and Identity. The History of a Relationship. I: J.R. Gillis (ed.): Commemorations. The Politics of National Identity. Princeton: Princeton University Press.
- Halbwachs, Maurice
1935 [1925] Les cadres sociaux de la mémoire. Paris: Librairie Félix Alcan.
1950 La mémoire collective. Paris: Presses Universitaires de France.
- Hansen, Oluf Lind
2004 Hvordan bruger man historie? Kandidatspeciale. København: Danmarks Pædagogiske Universitet.
- Hastrup, Kirsten
2004 Kultur. Det fleksible fællesskab. Århus: Aarhus Universitetsforlag.

- Jensen, Bernard Eric
 1996 Historiefremstilling og erindringspolitik – i mindefesternes æra. I: B.E. Jensen et al. (red.): Erindringens og glemslens politik. Frederiksberg: Roskilde Universitetsforlag.
 2003 Historie – livsverden og fag. København: Gyldendal.
- Jensen, Merete Nyboe
 2004 Historie som erindring. Kandidatspeciale. København: Danmarks Pædagogiske Universitet.
- Jensen, Katherine O’Doherty
 2002 The Contribution of Cognitive Semantics to the Development of Sociological Theory of Food Culture and Food Practices. København: Den Kgl. Veterinær- og Landbohøjskole.
- Jensen, Olaf
 2004 Geschichte *machen*. Strukturmerkmale des intergenerationellen Sprechens über die NS-Vergangenheit in deutschen Familien. Tübingen: Edition Discord.
- Jäger, Friedrich & Jörn Rüsen (eds.)
 2004 Handbuch der Kulturwissenschaften. Bd. 1-3. Stuttgart: Metzler.
- Lakoff, George & Mark Johnson
 1999 Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought. New York: Basic Books.
- Lenz, Claudia & Harald Welzer
 2005 Zweiter Weltkrieg. Holocaust und Kollaboration im europäischen Gedächtnis. Ein Werkstattbericht aus einer vergleichenden Studie zur Tradierung von Geschichtsbewusstsein. Handlung, Kultur, Interpretation. Zeitschrift für Sozial- und Kulturwissenschaften 2. www.memory-research.de (december 2005).
- Merten, Klaus et al. (eds.)
 1994 Die Wirklichkeit der Medien. Eine Einführung in die Kommunikationswissenschaft. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Misztal, Barbara A.
 2003 Theories of Social Remembering. Maidenhead: Open University Press.
- Nora, Pierre (ed.)
 1984-92 Les lieux de mémoire. Pars: Gallimard.
- Nünning A. & V. Nünning (eds.)
 2003 Konzepte der Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven. Stuttgart: Metzler.
- Ong, Walter J.
 1982 Orality and Literacy. The Technologizing of the Word. London: Methuen.
- Pethes, Nicolas & Jens Ruchatz (eds.)
 2001 Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Lexikon. Reibek bei Hamburg: Rowohlt.
- Polanyi, Michael
 1966 The Tacit Dimension. London: Routledge.
- Radstone, Susannah (ed.)
 2000 Memory and Methodology. Oxford: Berg.
- Samuel, Raphael
 1994 Theatres of Memory. Past and Present in Contemporary Culture. London: Verso.
- Staub, Jürgen
 2002 Multidisziplinäre Gedächtnisforschung Revisited: Aleida Assmanns begriffliche Unterscheidungen und theoretische Integrationsbemühungen. Erwägen Wissen Ethik 13(2):227-8.

- Taylor, Charles
 1989 Sources of the Self. The Making of the Modern Identity. Cambridge: Cambridge University Press.
 2004 Modern Social Imaginaries. Durham: Duke University Press.
- Welzer, Harald
 1993 Transitionen. Zur Sozialpsychologie biographischer Wandlungsprozesse. Tübingen: Edition Discord.
 1997 Verweilen beim Grauen. Essays zum wissenschaftlichen Umgang mit dem Holocaust. Tübingen: Edition Discord.
 2001 Das soziale Gedächtnis. Geschichte, Erinnerung, Tradierung. Hamburg: Hamburger Edition.
 2002a Das kommunikative Gedächtnis. Eine Theorie der Erinnerung. München: Beck.
 2002b Weisse Flecken und Grenzkonflikte – die Kartierung des Gedächtnisses. Erwägen Wissen Ethik 13(2):230-1.
 2004 Gedächtnis und Erinnerung. I: F. Jäger & J. Rösen (eds.): Handbuch der Kulturwissenschaften. Bd. 3. Stuttgart: Metzler.
 2005 Konvergenzzonen zwischen den Disziplinen. Eine Skizze für das Forschungsprogramm des 'Center for Interdisciplinary Memory Research'. Kulturwissenschaftliches Institut Jahrbuch 2004:59-64.
- Welzer, Harald et al.
 1997 'Was wir für böse Menschen sind!' Der Nationalsozialismus im Gespräch zwischen den Generationen. Tübingen: Edition Discord.
 2002 'Opa was kein Nazi'. Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis. Frankfurt/M: Fischer.
- Welzer, Harald & Hans J. Markowitsch
 2001 Umrisse einer interdisziplinären Gedächtnisforschung. Psychologische Rundschau 52(4):205-14.
 2005 Das autobiographische Gedächtnis. Hirnorganische Grundlagen und biosoziale Entwicklung. Stuttgart: Klett Cotta Verlag.
- Wertsch, James V.
 2002 Voice of Collective Remembering. Cambridge: Cambridge University Press.
- Young, James E.
 1993 The Texture of Meaning. Holocaust Memorials and Meaning. New Haven: Yale University Press.

NICOLETTE MAKOVICKY

MATERIELLE MINDER

Om at huske med genstand og krop

Siden renessancens genopdagelse af Aristoteles' udlægning af hukommelsen som et permanent aftryk af vore oplevelser, har den vestlige tradition taget det for givet, at genstande kan „bære på minder“ og optræde som *aides-des-memoire*, dvs. at genstande kan genkalde det glemte eller det fortrængte (se Sorabji 1972). Aristoteles' *memoria* er en forståelse af hukommelsen som en form for analog katalogisering. I forlængelse af dette er det derfor logisk, at genstande kan opfattes som et analogt vidnesbyrd om et minde eller et stykke information, populært sagt kan genstande „bære på minder“. Fotografiet kan ses som den fuldendte virkeliggørelse af Aristoteles' *memoria* gennem brug af moderne teknologi (Forty 1999:3). Yates (1966) har vist, hvordan en forståelse af hukommelse som *memoria* har været brugt i uddannelsesmæssige sammenhænge siden middelalderen, baseret på ideen om at en rutinemæssig projicering af information på genstande eller visuelle midler kan hjælpe indlæringsprocessen.

Forståelsen af hukommelse som *memoria* har historisk overskygget Aristoteles' mere problematiske koncept *mneme*, som dækker den spontane fremkaldelse af minder. Marcel Prousts (1987) kendte beskrivelse af, hvordan smagen og duften af en madeleinekage kan fremkalde barndoms minder, er et eksempel på sådan en mnemotisk påmindelse. Minderne kaldes frem ved en overraskende synæstetisk oplevelse, og resultatet er her en *genoplevelse* snarere end blot en effektiv genkaldelse.

Prousts eksempel på mnemotisk hukommelse sætter fokus på kroppens rolle i vore bestræbelser på at huske og at mindes. Forstås hukommelse udelukkende som en analog mekanisme til oplagring af information og allerede afsluttede oplevelser, undertrykkes sansernes rolle i fremkaldelsen og udformningen af minder. Den mnemotiske hukommelsesmodel viser også, at genstande fremkalder minder på en inkonsistent og ukontrolleret måde, hvilket gør det svært at fastslå de præcise relationer mellem genstande og minder. De Certeau (1984) forstår hukommelse som en aktiv kraft, der udtrykkes i rum og tid. Minder er ikke afhængige af, at der eksisterer materielle spor efter det, der huskes, men de styrkes af en mangel på spor og af de tomrum, der efterlades, når objekter og personer ikke længere er til stede. Ifølge de Certeau ligger hukommelsen og dens minder ikke begravet i objekter, men er en kreativ kraft, der muliggør en evig cirkulation af associationer mellem genstande og tanker.

I sommeren 2003 påbegyndte jeg et etårigt feltarbejde i forbindelse med min ph.d.-afhandling. En grundig gennemgang af slovakisk etnologisk litteratur og tidligere besøg ledte mig til at udvælge det centrale Slovakiet som feltarbejdsområde. Undersøgelser af slovakisk knipling og kniplinger er hovedsagligt blevet foretaget af etnologer (Kurincova 1983; Marková 1959, 1962; Sedalová 1989; Zajonc 1995, 1997, 2002) og er præget af en interesse for at kortlægge de stilistiske og tekniske variationer, der findes mellem de forskellige regioner. På baggrund af grundigt feltarbejde foretaget sidst i 1950'erne og først i 1960'erne opdelt Marková (1959, 1962) slovakiske kniplinger i to hovedgrupper: *Bondekniplinger* blev lavet af kvinder i rurale områder, hovedsagligt til eget brug, dvs. til dekoration af deres dragter og tekstiler i hjemmet. I det centrale Slovakiet i bjerglandsbyerne omkring byen Banská Bystrica og i det østlige Slovakiet i landsbyen Solivar eksisterede der imidlertid en egentlig kniplingsindustri. De kniplinger, der blev lavet her, var et produkt rettet mod salg til den borgerlige befolkning, adelen og den omkringliggende rurale befolkning. Kniplingskunsten blomstrede ved siden af den minevirksomhed, der var karakteristisk for begge disse områder, og det ledte Marková til at benævne disse kniplinger *minekniplinger*. Siden sidst i det 19. århundrede har kniplingskunsten særligt i disse områder vakt interesse hos skiftende politiske regimer fra det østrig-ungarske monarki til efterkrigstidens socialistiske regime. Studier af de organisationer, der blev oprettet for at fremme kniplekunsten og organisere kniplerskerne, har vist, at selvom disse reformer blev fremsat som løsningen på et nationaløkonomisk problem, var de underlagt politiske motiver, der søgte at udnytte kniplingens status som kulturarv til at legitimere den politiske status quo (Zajonc 2002; Makovický 2004).

En af de landsbyer, hvor denne kniplingsproduktion historisk har fundet sted og stadig finder sted i dag, er Špania Dolina,¹ der ligger cirka 10 km nord for provinsbyen Banská Bystrica. Sammen med landsbyen Staré Hory dannede Špania Dolina centrum for den lokale kniplingsindustri. Jeg ønskede ikke primært med mit feltarbejde at undersøge kniplingens tekniske side, men snarere at undersøge cirkulationen (produktion og salg) af kniplingerne samt den måde, de bliver brugt til at udsmykke hjem i det centrale Slovakiet på – både i de førnævnte landsbyer og i Banská Bystrica. Interviews med kniplersker i begge landsbyer samt interviews med deres kunder skulle således danne en stor del af mit materiale. Jeg satte mig selv i lære som kniplerske i begge landsbyer for bedre at kunne forstå materialiteten i den genstand, jeg udforskede, få adgang til informanter og skabe en naturlig ramme for deltagerobservation. Indlæringsprocessen rettede min opmærksomhed mod den intime relation mellem kropslig bevægelse, form og udtryk, der præger knipling som aktivitet. Denne forbindelse mellem kropslig hukommelse og kreativitet, der danner det første tema i denne artikel, er hidtil forblevet ubehandlet.

Mit feltarbejde afslørede ikke alene nye muligheder for at problematisere relationen mellem teknologi, krop og kreativitet, men viste også, at knipling som kunstnerisk aktivitet, både på professionelt niveau og som hobby, i dag vokser i popularitet. Jeg tog til Slovakiet med den forestilling, at der nok kun var få ældre kniplersker i landsbyerne, der stadig praktiserede den særlige kunst at kniple. I stedet erfarede jeg, at kniplekunsten ikke alene er spillevende i landsbyerne omkring Banská Bystrica, men også i selve byen er der flere klubber, hvor kvinder mødes for at kniple og udveksle mønstre. Medlemmerne tager til udstillinger, deltager i særlige kniplingsfestivaler og sælger kniplinger ved markeder og i butikker. I byens klubber er der stor fokus på, at kniplingsmønstre og teknikker bevares. Dette sker ikke alene, for at de næste generationer kan få mulighed for at udøve dette

kunsthåndværk, men også for at hjælpe med at huske på det, der menes at være unikt for denne region. Dog er kniplinger meget mere end blot et symbol på en regional identitet, for de opfattes af mine informanter som en form for materiel hukommelse, der hjælper dem til at minde venner og familie, steder og hændelser.

Kniplinger er „gode at huske med“ på flere niveauer. Materielle genstande forstås populært som noget, der kan fastholde og genkalde associationer, og kniplinger ses derved som en genstand, der kan „bære på“ minder. I denne artikel viser jeg, hvorledes denne evne til at „fastholde“ minder afhænger af kniplingernes udveksling mellem folk og mellem hjem som led i bestræbelser på at skabe og vedligeholde sociale netværk. For den fagkyndige er de mere end en souvenir. De er snarere en fysisk manifestation af håndværksmæssig viden, der ellers ligger inkorporeret som fysisk, kropslig hukommelse, der vanskeligt kan udtrykkes verbalt. Det er med den sanselige aflæsning af denne viden, jeg begynder denne artikel.

Praktisk viden og kroppens hukommelse

I det centrale Slovakiet ligger en lille landsby, Špania Dolina, gemt højt oppe på en bjergside og omgivet af skov. Cirka 200 huse, nogle af dem fra 1700-tallet, ligger rundt om landsbyens torv, hvor der findes en lille butik, en kro og et skur, der tjener som posthus. Om vinteren ligger sneen over de små huse som en blød dyne, og der er en fredelig stilhed over det lille samfund. Fra skorstenene stiger røgen mod himlen – hjemme hos de fleste i landsbyen laver man stadig mad på et brændekomfur. Men sneen betyder også tit, at landsbyen bliver afskåret fra hovedvejen, der snor sig forbi langt nede i dalen. Om sommeren kommer der mange turister for at spadser gennem de smalle gyder, kigge på de gamle landsbyhuse med deres tykke stenmure og små vinduer og indsnuse den rene bjergluft.

I dag fremstår Špania Dolina som „levende kulturarv“, men i 1700-tallet var det en stor, livlig landsby med over 2000 indbyggere. De ældste optegnelser, man har om landsbyen, stammer fra 1200-tallet, da man begyndte at grave efter kobber og sølv i bjerget. I 1500-tallet indvandrede store grupper af minearbejdere med deres familier fra det sydlige Tyskland og Moravien, en del af Tjekkiet. Mens mændene arbejdede i de smalle skakter under svære vilkår, supplerede deres koner og børn familiens indkomst ved at kniple. I dag er der ikke længere nogen minevirksomhed i landsbyen – de sidste skakter lukkedes sidst i 1800-tallet, men der bliver stadig knipt i de små huse. Om sommeren sidder landsbykvinderne på bænke i deres haver eller på deres verandaer og knipler i solen. Et par stykker tager endog ned på landsbytorvet hver morgen. Der sidder de og knipler sammen, sludrer og venter på dagens turister.

Ligesom kniplerskerne på Tøndereggen i Danmark, arbejder kniplerskerne i denne landsby i det centrale Slovakiet med en del specialiserede redskaber, når de skaber deres kniplinger. Kniplinger laves på en stor, tøndeformet kniplepude. Traditionelt er den fyldt med sand eller træspåner og en enkelt sten. Den er derfor overraskende tung. I dag er der mange, der fylder den med filt eller gamle klude, men dette giver problemer med stabiliteten, når pudens sættes i sit stativ, der ofte er specielt fremstillet af træ. Traditionelt sad pudens i en gammeldags rund træsi, der var vendt med bunden i vejret. Stativet rummer tit andre redskaber, såsom sakse, knappenåle, tråde og kniplepinde, når de ikke er i brug. Selve

kniplingen laves, ved at kniplepinde, om hvilke der er viklet fin linnedtråd, hænges fra knappenåle stukket i puden og sammenflettes. Forskellige slags bindinger dannes, ved at pindene i to par kniplepinde passerer over og under hinanden med regelmæssige mellemrum. Det vigtigste redskab kniplerskerne arbejder med, er det såkaldte *furma*.² Dette er et smalt stykke hårdt papir, hvori der er prikket huller med bestemte mellemrum over hele fladen, og disse bruges som vejledning for, hvor kniplerskerne skal sætte de knappenåle, de bruger i arbejdsprocessen. Disse nåle placeres efter en eller flere bindinger og er medvirkende til, at kniplingen ikke trækker sig sammen under arbejdsprocessen. Kniplinger laves, uden at der bindes knuder, og selve deres form skyldes udelukkende den friktion, der skabes, når trådene flettes sammen og strækkes ud mellem knappenålene. Tønderkniplinger laves også ved hjælp af et sådant stykke papir, et *kniplebrev*. Forskellen mellem de kniplebreve, man finder til fremstilling af tønderske kniplinger, og dem, der laves i Špania Dolina, ligger ikke alene i stilmæssige forskelle. Tønderske kniplebreve kan kun bruges til at lave et enkelt mønster, medens kniplebrevet i Špania Dolina er universelt. Det vil sige, at alle kniplinger kan skabes på baggrund af et enkelt *furma*. Det er en væsentlig forskel, for det betyder, at kniplerskerne ikke behøver at vælge, hvilket mønster de ønsker at lave, før de begynder. Kniplerskerne i Špania Dolina skaber nye mønstre ved at kombinere motiver alt efter valg, indtil kniplingen er bred nok, eller indtil de synes, at den er æstetisk tilfredsstillende. I landsbyen følger kniplerskerne næsten aldrig trykte mønstre. De genskaber kun bestemte mønstre, hvis de sælger godt, eller hvis de er blevet bestilt af en kunde. Med andre ord er det at designe et nyt mønster en helt almindelig del af arbejdsprocessen ved skabelsen af Špania Dolina-kniplinger.

Feltarbejdet viste mig, at teknisk kunnen var forbundet med kniplerskernes evne til at indarbejde de bevægelser, der skal til for at skabe de rette bindinger. For at lave et bestemt mønster skal man også kunne huske en helt bestemt kombination af bindinger, dvs. en bestemt kombination af bevægelser. Dette ligger til grund for al kniplingskunst lige meget, hvilken stil man bestemmer sig for at udøve, men det er specielt vigtigt for kniplinger i den tradition, der kommer fra Špania Dolina. Brugen af den universelle form for kniplebrev betyder nemlig, at kniplerskerne i Špania Dolina, og de, der knipler ved hjælp af denne teknik i byen Banská Bystrica, hverken har en tegning eller markeringer, de kan holde sig til, når de påbegynder deres arbejde. Med andre ord skal kniplerskerne ikke kun have et repertoire af motiver, de kan bruge, når de skaber en ny knipling, og en idé om, hvordan disse kan kombineres, men de skal være indarbejdet som rytmiske bevægelser i deres kropslige hukommelse.

Andre har før argumenteret for, at form er et produkt af relationen mellem de præcise, kontrollerede bevægelser, tekniske hjælpemidler og materialet, hvoraf genstanden skabes, snarere end at være resultatet af et allerede udformet mentalt billede (fx Semper 1860, 1863; Boas 1955; Ingold 2000). I dette tilfælde er det klart, at kniplinger kan ses som en materialisering af rytmisk organiseret fysisk bevægelse. Både brugen af det universelle kniplebrev og tendensen til konstant at designe nye mønstre, snarere end at reproducere eksisterende kniplinger, synes at tale imod, at kniplerskerne udformer et mentalt billede af kniplingen, før de påbegynder deres arbejde.

Den arbejdsproces, kniplingerne er et resultat af, opleves på en helt særlig måde af mine informanter, uanset om de er fra landsbyen Špania Dolina eller fra Banská Bystricas urbane miljø. De beskriver knipling som både en besættelse og en form for terapeutisk aktivitet. Flere informanter fortalte, at de tit fandt det svært at falde i søvn, hvis et bestemt

mønster voldte særlige problemer. De fortalte, at de ofte sad og arbejdede med et mønster hele natten, for det var umuligt for dem at falde til ro, før problemet var løst. De beskrev arbejdsprocessen ved at sige, at de „glemte tiden og tit hverken var klar over, hvor længe de havde siddet ved kniplepuden, eller hvad der foregik omkring dem. Csikszentmihalyi har beskrevet netop dette fænomen – tabet af fornemmelsen af tid og omgivelser – som optimal koncentration og døbt det *flow* (Csikszentmihalyi 1975). En person oplever en flowfornemmelse, når der er balance mellem deres evner og den udfordring, en aktivitet indeholder. En tredje effekt af denne flowfornemmelse, som beskrives af Csikszentmihalyi, er, at personer oplever et tab af deres selvbevidsthed. Jeg erfarede, at de fleste af mine informanter havde fattet interesse for at kniple på det tidspunkt, hvor de blev gift og stiftede familie, men at de for alvor blev „bidt“ (et ord, de selv brugte), da de oplevede et radikalt brud i deres hverdag. Dette kom oftest i form af et dødsfald i den nærmeste familie, skilsmisse eller pensionering. Knipling, forklarede mange, ledte tanker væk fra sorg og problemer, da det krævede ens fuldstændige opmærksomhed. Med andre ord er det ikke alene flowfornemmelsen, der gør knipling så attraktiv en aktivitet for mange af mine informanter, selve arbejdet udgør også en situation, de forstår at udnytte emotionelt.

Den håndværksmæssige viden, der skal til for at skabe kniplinger ligger i kroppen som en form for fysisk hukommelse på samme måde som den viden, der skal til for at gå, cykle eller danse tango. Dormer (1997) har påpeget, at denne form for praktisk viden er uegnet til at udtrykkes verbalt. Både jeg og andre, der lærte at kniple hos ældre kniplersker i landsbyen Špania Dolina, erfarede, at de til tider havde svært ved at formulere klare forklaringer og instrukser. Det var svært for dem at videregive den tekniske viden, både fordi den er så intimt forbundet med kropslig bevægelse, og fordi den i så høj grad er processuel. Dette betyder dog ikke, at kniplingerne selv, kniplebrevet eller et tegnet mønster ikke giver præcise tekniske informationer. På samme måde som kniplersker tit finder det nemmere at *vise*, hvordan en binding eller et motiv skal kniples, er det nødvendigt for kniplerskerne fysisk at genskabe et stykke knipling for at forstå dets mønster. Selvom de kan udlæse fra selve kniplingen, hvilken teknik der er blevet brugt, hvilken landsby kniplingen stammer fra, og hvilke motiver der optræder, betyder det ikke, at de har information nok til at kunne give en præcis opskrift på, hvordan dette mønster skal kniples. Den viden, der skal til, for at skabe et mønster bliver båret af selve den materielle genstand, nemlig kniplingen, og kan kun tilegnes gennem fysisk rekonstruktion af dens materialitet gennem en disciplinering af kroppen til at udføre de rette bevægelser.

For kniplersker bærer kniplingerne på denne måde på den information, der skal til, for at genskabe dem. I og med at de er en materialisering af rytmiske bevægelser, er de også en materialisering af den tekniske viden, der ligger som kropslig hukommelse i form af inartikulerbare kropslige rutiner. Umiddelbart ser det ud til, at relationen mellem kniplinger som materiel genstand og den praktiske viden, der er med til at skabe dem, er et direkte eksempel på memoria: For dem, der har den nødvendige tekniske kunnen, er kniplingerne en katalogisering eller en oplagring af information, der svarer til den, der bæres af skaberen. Medtænker man imidlertid den store rolle, improvisation spiller i arbejdsprocessen, samt den klare vigtighed af repetition og praktisk genskabelse i overførelsen af viden, bliver det klart, at der er en anden relation på spil. Nøglen til forståelse er en fysisk genskabelse af selve den *proces*, der skaber et mønster. Med andre ord har vi ikke at gøre med en situation, hvor allerede udformede kreative tanker overføres på en genstand. Her er kroppen et medium for både skabelsen af nye genstande og for „aflæsning“ af informationer om

dem. Forståelse og tilegnelse af ny viden opleves som opnået ved en flowfølelse, der opstår, når de rette bevægelser er blevet tilpas rutinerede. Med andre ord udløser den materielle form en fysisk rutine, der i høj grad opleves som sanselig og emotionel.

Hjemmet - mindernes rum?

Kniplinger ses imidlertid som mere end materialiseret kropslig hukommelse, der kan udlæses af den fagkyndige. Hjemmet og dets indretning opfattes i det centrale Slovakiet som hovedsagligt af interesse for det kvindelige overhoved i familien. Studier af kvinders deltagelse på arbejdsmarkedet, i politik og organisationer, der arbejder for at fremme kvinders lighed, viser, at det postsocialistiske Slovakiet, i lighed med hele det central- og østeuropæiske område, er præget af en overraskende konservativ tilgang til kønsroller (Einhorn 1993; Havelková 1993; Heitlinger 1993; Hughes 1990; Occhipinti 1996; Wolchik 1998). Slovakiet præges af en stærk antifeminisme, der viste sig klart i mine informanternes understregning af hjemmet som et feminint rum, hvor kvinder bedre kan realisere sig selv, end de kan på arbejdsmarkedet. Kvinder forstås ikke blot som dem, der har det sidste ord, når det kommer til valg af indretning, men det er også dem, der står for rengøring og vedligeholdelse af hjemmet. På den måde forstås hjemmet som en afspejling af en kvindes sans for indretning og æstetiske præferencer, men også som et vidnesbyrd om hendes kundskaber som partner, moder og socialt individ. Kniplinger – om de er borte på duge, lyseduge eller hænger indrammet på væggen – er genstande, man finder i alle husholdninger i Špania Dolina og i de fleste i Banská Bystrica. I nogle husstande, især dem, hvor der er småbørn, tages kniplingerne kun frem fra deres skuffe ved specielle lejligheder. Til hverdag erstattes de med billige maskinvævede udgaver eller plastikimitationer. Børn og teenagere, forklarede mine informanter, har endnu ikke forstået kniplingernes „værdi“. I denne „værdi“ ligger der langt mere end blot kniplingernes købspris.

I andre hjem er kniplinger en permanent del af indretningen. Duge draperes diskret over kaffeborde, ofte diagonalt, således at to kanter ligger på bordet, medens de to andre hænger ud over kanten frit mod gulvet. Potteplanter, vaser og porcelænsfigurer på familiens reoler står tit på kniplede lyseduge. Vigtige er også små runde kniplinger, der lægges ind under det fine porcelæn og vinglas i den vitrine, der konkurrerer med enhver families fjernsyn om at være centrum i dagligstuen. Disse kniplinger lever tit side om side med hækede og broderede småduge, der tillige spredes ud over alle træflader i hjemmet. Kniplingerne opfattes dog som „finere“. Dette skyldes, at mens hækling og broderi er udbredte håndarbejdsformer, som de fleste kvinder kan udføre, har knipling altid været et specialiseret håndværk udført i geografisk begrænsede områder. Selvom knipling siden 1970'erne er blevet en populær hobby, er det stadig en langt mindre udbredt form for håndarbejde end broderi og hækling.

En konsekvens af dette er, at de fleste kniplinger ikke bruges i det hjem, hvor de bliver skabt. I betragtning af at hjemmet ses som et billede på det arbejde, familiens kvindelige overhoved lægger i at skabe et hjem og derved familielivet som helhed, er det interessant at observere, at de fleste kniplinger kommer ind i et hjem som gave snarere end som noget, der er bestilt til hjemmet af kvinderne selv. Kniplinger ses som en god fødselsdagsgave og jubilæumsgave til kolleger og venner af begge køn. Desuden bliver mange kniplinger givet som tak for tjenester, folk gør for hinanden. Dette kan både være praktisk, fysisk

arbejde og tjenester som fx at skaffe en børnehaveplads eller en praktikplads. Studier af socialistiske og postsocialistiske lande i Central- og Østeuropa har vist, at netværk er karakteristiske for disse samfund (Humphrey 1998; Ledeneva 1998; Verdery 1996). Ledeneva har betegnet disse netværk som *economies of favours* (tjenesteøkonomier) og har beskrevet deres opståen i det tidligere USSR som en følge af en mangel på forbrugsgoder og serviceydelser under kommunismen. Disse netværk har overlevet kommunismens fald og er blomstret på grund af den økonomiske nedtur, der fulgte skiftet fra planøkonomi til et frit marked. Disse netværk var også en del af dagligdagen i det kommunistiske Tjekkoslaviet og er stadig en fast del af det sociale liv. Disse netværk danner en alternativ økonomi, i og med at de giver folk mulighed for at få adgang til goder og service, de ellers ikke har råd til eller havde ret til. Karakteristisk for denne økonomi er det tydelige moralistiske islæt: En tjeneste gengældes enten med en ny tjeneste eller med en gave, men aldrig med betaling. Personerne i et netværk beskrives altid som venner, familie eller bekendte, og der gøres store bestræbelser på at understrege, at relationen mellem folk ikke er baseret på en simpel udveksling af goder, men i virkeligheden ligger uden for udvekslingssituationen.

Mine informanter forklarede, at kniplinger er en god gave, fordi de minder en om den, der har givet dem. De fleste af mine informanter, også dem, der ikke selv knipler, men ejer og bruger kniplinger i deres husholdning, forstår kniplinger som en genstand, der kan „bære på“ minder. Hvis man således vælger at give en, man holder af, en kniplingsbesat dug eller blot en lysedug, kan man være sikker på, at den pågældende kommer til at huske på en, så længe dugen består. Her spiller kniplingernes materialitet helt klart en særlig rolle; de kan blive til en genstand, der forankrer et minde om en person eller en hændelse, fordi de også består efter selve overrækkelsen. De konsumeres ikke på samme måde som en god flaske vin eller en æske chokolade. Mine informanters beskrivelser af deres kniplinger som „materielle minder“ viser, at de opfatter hukommelsen som noget, der arbejder på samme måde som Aristoteles' *memoria*: Kniplingerne har den rolle, at de materialiserer et minde og derved gør det holdbart.

I mange hjem finder man også, at kniplingsbesatte tekstiler, om det så er finere sengelinned, borddækning eller folkedragter, nedarves fra generation til generation. Her optræder kniplinger som alle andre former for arvegods, der minder deres ejere om deres afdøde nære. Mine ældre informanter opbevarer disse tekstiler foldet i stakke på hylder i specielle linnedskabe i dagligstuen. I de fleste hjem, specielt i Banská Bystrica, hvor den største del af befolkningen bor i lejligheder, er det dog mest almindeligt, at husets linned opbevares i hjemmets største soveværelse. Her deler arvegods plads med de tekstiler, de fleste kvinder har fået i medgift, da de blev gift og skulle etablere deres eget hjem. Denne medgift består af praktiske tekstiler såsom sengelinned og håndklæder, men også af dekorative tekstiler såsom duge og lyseduge. Traditionelt blev denne medgift skabt af brudens mor allerede i hendes barndom, og det blev forventet af den unge pige, at hun skulle interessere sig for indsamlingen og forarbejdningen af tekstiler, efterhånden som hun blev mere moden. I dag forstås det ikke længere som en nødvendighed at samle en medgift, men det er stadig normal praksis. Mine informanter beskrev ofte indsamlingen af deres medgift som en modningsproces: Mens de som teenagere havde opfattet det som en gammeldags og unødvendig tradition, beskrev de, hvordan de langsomt fattede interesse for medgiften, efterhånden som de blev ældre og nærmede sig giftealderen. Indsamlingen af en medgift er både et tegn på seksuel modenhed og på en villighed til at påtage sig rollen som husmoder, ligesom det er et middel til indlæringen af denne rolle.

Bachelard (1964) har beskrevet linnedskabet som et intimt rum, hvor fortiden, nutiden og fremtiden flyder ud i et. Her hersker en orden, som ikke blot er geometrisk, men som „husker familiens historie“ (Bachelard 1964:79). Mit feltarbejde viste mig, at dette vitterligt er sandt. Mine bestræbelser på at placere kniplinger i en større kontekst, hvad angik huslige tekstiler, endte tit med, at mine informanter åbnede deres linnedskab og fremviste dets indhold. Hver gang fulgte en detaljeret mundtlig overlevering af familiens slægtshistorie. Efterhånden som tekstilerne blev taget ud af skabet, blev historien udfoldet stykke for stykke, i og med at hver genstand udløste nye minder og derved en ny fortælling. Således blev familiens genealogi spredt ud foran mine øjne i form af nye og gamle tekstiler, før de igen blev foldet, ordnet og lagt ind i skabet.

På tværs af hjem og generationer finder kniplinger således deres plads enten som en udsmykning af hjemmet eller gemt væk i et skab. Når mine informanter ser deres kniplinger, ser de ikke alene en genstand, som de kan bruge til at æstetisere deres hjem med, men en materialisering af den handling, der gjorde, at kniplingsgenstanden kom ind i huset. Med andre ord er associationen mellem genstanden og den person, der enten skabte den eller gav den som gave, særligt stærk. Man kan sige, at de kniplinger, der bruges i indretningen af hjemmet, repræsenterer en slags aflejring af en persons og en families sociale netværk både i rum og i tid.

Dog er jeg ikke sikker på, at dette er en udtømmende beskrivelse. Selvom mine informanter gang på gang beskrev deres kniplinger som knyttet til en særlig person eller lejlighed, så fandt jeg, at der også var et stort pres fra omverdenen, der stadig søgte at vriste disse tekstiler fra dem. Det var ikke ualmindeligt, at kniplinger blev givet væk til familie og venner, hvis de havde udtrykt interesse for en bestemt dug eller lysedug. Udnyttelsen af ens kontaktnetværk betød, at der måtte findes en gave, og det var almindeligt at give læger gaver under eller efter en behandling. Ligeledes ansås det for nødvendigt at give gaver til lærerne ved skoleårets afslutning og efter afsluttende eksaminer. Disse gaver beskrives som en tak for den „ekstra indsats“, disse mennesker siges at have gjort. Ethvert spørgsmål om, at det kunne ligne en form for bestikkelse, afvises bestemt. Men samtidig hører man tit, at det er nødvendigt at give en sådan gave, medmindre man vil risikere, at denne „ekstra indsats“ udebliver. Med andre ord opstod der med regelmæssige mellemrum situationer, hvor det krævedes, at man havde en gave liggende parat derhjemme.

Weiner har udviklet begrebet *inalienable possession*, som bedst kan oversættes til dansk som en genstand, der er uafhængelig eller umistelig (Weiner 1989). En uafhængelig genstand er ifølge Weiner en genstand, som er stærkt forbundet med identiteten hos den eller dem, der ejer den. Det, der gør den særlig, er, at den rummer associationer til en række ejere over tid. Den er med andre ord en umistelig genstand, en genstand, der tilbageholdes fra enhver form for cirkulation. Med Weiners teoretiske briller bliver det klart, at der er to kategorier af kniplingsgenstande. Den ene udgøres af de kniplinger, der cirkulerer frit mellem hushold – fragmenter, der kan absorberes i et hjem som symbol på de sociale relationer, husholdet er en del af, og derefter løsrives og sendes videre for aktivt at genskabe og vedligeholde disse relationer. Den anden kategori dannes af de kniplinger, der forbliver i familien og går i arv gennem flere generationer. Disse kan betegnes som umistelige.

Den „aflejring“ af sociale relationer i tid og rum, som kniplingerne synes at repræsentere, er derfor kun et øjebliksbillede af en proces, der præges af cirkulation og bevægelse. Hvis de minder om hændelser og personer, kniplingerne synes at bære på, er bundet til deres

materialitet, sådan som mine informanter foreslår det, ville det betyde, at minderne ville blive glemte, og de sociale relationer, de står for, ikke længere ville kunne bestå, når de blev cirkuleret. Det viser sig dog, at det netop er bevægelsen mellem hjem og mellem generationer, der styrker relationerne mellem folk.

De Certeau (1985) har beskrevet hukommelse som et „antimuseum“, i og med at den ikke kan lokaliseres i en genstand eller et rum. Hukommelse hverken katalogiserer eller placerer hændelser efter en lineær tidsmodel, men tager fragmenter af det oplevede og skyder dem frem i nutiden i vilkårlig rækkefølge. Han påpeger, at hukommelsen ikke handler om det allerede afsluttede, dvs. om fortiden, men om nutiden. Hukommelsen er den samtidige eksistens af flere tider (de Certeau 1984:82). De Certeaus forståelse af hukommelse er til dels mnemotisk, i og med at den kannibalerer almindelig praksis og sniger sig ind i de åbninger og tomrum, der præger vores indtryk og omgang med omverdenen: Hukommelsen arbejder kun, når der er noget, der sætter den i gang, og dens objekt huskes kun, når det ikke længere er til stede. Relationen mellem en given genstand og de associationer, den fremkalder, er ikke bundet, men kontekstuel. Hos de Certeau arbejder hukommelsen med det materielle – som et barn med et sæt Legoklodser – ved at flytte rundt på det, danne associationer mellem fragmenter og derefter koble dem fra hinanden.

Hvis fotografiet er en virkeliggørelse af Aristoteles' memoria, er mine informanternes linnedskab, der kan „huske“ slægtshistorien, et eksempel på de Certeaus' fragmenterede og vilkårlige hukommelse forstået som samtidig eksistens af flere tider. I skabet ligger gammelt og nyt, arvegods og indkøbte tekstiler, medgift, der venter på at videregives. Det er dog ikke linnedskabets orden, der understøtter mine informanternes hukommelse, snarere er det, når denne orden lejlighedsvis forstyrres, at minderne bringes frem.

Måden, hvorpå de cirkulerende kniplingsbesatte lyseduge indgår i den æstetiske helhed i snart det ene hjem, snart et andet, synes også at have mere til fælles med de Certeaus hukommelsesmodel end med Aristoteles' memoria. Mine informanter taler om kniplinger som et materielt minde om en person eller en hændelse, men dette er måske ikke så overraskende. Hele pointen med at give en sådan gave er at prøve at sikre sig, at den pågældende person bliver ved med at huske deres fælles relation i et positivt lys. En kniplet lysedug givet som tak for en tjeneste er ikke en afslutning på en relation. Det er en forsikring om, at denne relation kommer til at bestå i fremtiden.

Mine informanter synes således at tale om nutiden, endog om fremtiden, når de taler om fortiden. De kniplede lyseduge og linnedskabet skal ikke udelukkende opfattes som et arkiv, men som en ressource. Kniplede genstande kan medvirke til at forankre individet i sociale relationer, familiehistorie og endda et geografisk sted, men disse associationer er ikke absolutte. Tværtimod skabes de konstant på ny, og der dækkes over deres skrøbelighed, ved at kniplingernes materialitet påkaldes for at vidne om deres eviggyldighed. Materialiteten bruges således af mine informanter som et diskursivt kneb, gennem hvilket de kan forstå deres nutidige praksis og fremtidsplaner som forankret i en konkret fortid.

Noter

1. Udtales med et blødt s, som det engelske *sh*.
2. Udtales som på dansk.

Litteratur

- Bachelard, Gaston
1964 The Poetics of Space. New York: Orion Press.
- Boas, Franz
1955 [1927] Primitive Art. New York: Dover Books.
- Csikszentmihalyi, Mihaly
1975 Enjoyment and Intrinsic Motivation. I: M. Csikszentmihalyi (eds.): Beyond Boredom and Anxiety. San Francisco: Jossey-Bass Publishers.
- de Certeau, Michel
1984 The Practice of Everyday Life. London: University of California Press.
1985 Practices of Space. I: M. Blonsky (ed.): On Signs. Baltimore: Johns Hopkins University Press
- Dormer, Peter
1997 Craft and the Turing Test for Practical Thinking. I: P. Dormer (ed.): The Culture of Craft. Manchester: Manchester University Press.
- Einhorn, Barbara
1993 Cinderella Goes to Market: Citizenship, Gender and Women's Movements in East Central Europe. London: Verso.
- Forty, Adrian
1999 Introduction. I: A. Forty & S. Küchler (eds.): The Art of Forgetting. Oxford: Berg.
- Havelková, Hana
1993 A Few Prefeminist Thoughts. I: N. Funk & M. Mueller (eds.): Gender Politics and Post-Communism. London: Routledge.
- Heitlinger, Alena
1993 The Impact of the Transition from Communism on the Status of Women in The Czech and Slovak Republic. I: N. Funk & M. Mueller (eds.): Gender Politics and Post-Communism. London: Routledge.
- Hughes, Zuzana
1990 Education for Parenthood in Czechoslovakia. I: B. Deacon & J. Szalai (eds.): Social Policy in the New Eastern Europe. What Future for Socialist Welfare? Aldersholt: Avebury.
- Humphrey, Caroline
1998 Creating a Culture of Disillusionment. Consumption in Moscow 1993. A Chronicle of Changing Times. I: D. Miller (ed.): Worlds Apart. Modernity Through the Prism of the Local. London: Routledge.
- Ingold, Timothy
2000 Making Culture and Weaving the World. I: P. Graves-Brown (ed.): Matter, Materiality and Modern Culture. London: Routledge.
- Kurincová, Elena
1983 ěipkárske školy na slovensku (Knipleskoler i Slovakiet). Zborník slovenského národného múzea LXXVII(23):247-63.
- Ledeneva, Alena
1998 Russia's Economy of Favours. Cambridge: Cambridge University Press
- Makovicky, Nicolette
2004 Cultural Distinctiveness: The Case of Slovakia. Nord Nytt. Nordisk tidsskrift for Etnologi og Folkloristik 91:63-79.

- Markova, Ema
 1959 Paličkovaná ěpka v slovenské lidové umělecké výrobě (Kniplinger i Slovakiets folkekunst). Bratislava: UL'UV.
 1962 Slovenské ěpky (Slovakiske kniplinger). Bratislava: SVKL.
- Occhipinti, Laurie
 1996 Two Steps Back? Anti-feminism in Eastern Europe. *Anthropology Today* 12(6):13-18.
- Proust, Marcel
 1987 A la Recherche du Temps Perdu. Paris: Laffont
- Sedalová, Ludovita
 1989 Ěpky (Kniplinger). *Národopisné Informacie* 1(89):83-97.
- Semper, Gottfried
 1860 Der Stil in den technischen und tektonischen Künsten; oder, Praktische Aesthetik: Ein Handbuch für Techniker, Künstler und Kunstfrüende. Vol. 1. Frankfurt am Main: Verlag für Kunst und Wissenschaft.
 1863 Der Stil in den technischen und tektonischen Künsten; oder, Praktische Aesthetik: Ein Handbuch für Techniker, Künstler und Kunstfrüende. Vol. 2. München: F. Bruckmann.
- Sorabji, Richard
 1972 Aristotle on Memory. London: Duckworth.
- Verdery, Katherine
 1996 What was Socialism and What Comes Next? Princeton: Princeton University Press.
- Weiner, Anette
 1989 Inalienable Possessions. Oxford: University of California Press.
- Wolchik, Sharon
 1998 Women and the Politics of Transition in the Czech and Slovak Republics. I: M. Rueschmeyer (ed.): Women in the Politics of Postcommunist Eastern Europe. London: M.E. Sharpe, Inc.
- Yates, Francis
 1966 The Art of Memory. Harmondsworth: Penguin.
- Zajonc, Juraj
 1995 Niektoré evropské paralely súčasného ěpkarstva na slovensku (Ligheder mellem knipling i Europa og Slovakiet). *Slovenský národopis* 4:461-70.
 1997 Niektoré paralely roľníckych ěpiek v Honte (Ligheder i bondekniplinger fra Hontregionen). *Slovenský Narodopis* 4:345-56.
 2002 Nové podnety vo vývoji paličkovanej ěpky na území slovenska na prelome 19. a 20. storočia, I: E. Hercigonja-Mišik (ed.): Proceedings of the Conference The Central Lacemaking Course in Vienna. History, Work and Reception in the Countries of the Austro-Hungarian Monarchy. Zagreb: Kratis.

HELLE PLOUG HANSEN

„MIN HUKOMMELSE ER SOM EN TESI“

Om kvinder, kræft og kemoterapi

Jeg har oplevet at have en dårlig hukommelse. Det kom efter den femte kemobehandling. Jeg opdagede, at jeg ikke kunne finde ord for det, jeg ville sige, at klappen gik ned. Psykologen sagde, at det godt kunne være kemoen, men det kunne også godt være en krise, som man var i samtidig. Jeg blev enormt forskrækket første gang, jeg opdagede det. Jeg blev helt blank, kunne ikke finde ordene. Nu er jeg blevet mere rolig over det. Nu fortæller jeg det, som det er, når jeg er ude i forskellige sammenhænge: 'Jeg har en hukommelse som en tesi', siger jeg så. Jeg har også nedsat koncentrationsevne. Jeg kan godt synes, at det er noget kaotisk (Karin,¹ 52 år, behandlet for ovariecancer²).

Empiriske data fra mit forskningsprojekt om kvinder, kræft og rehabilitering benyttes i denne artikel til at diskutere hukommelse og glemsel i forbindelse med alvorlig sygdom. Efter en kort introduktion til centrale teoretiske perspektiver på hukommelse bringer jeg min empiri i spil. Først viser jeg, hvordan kvinderne beskriver, at de har en „dårlig hukommelse“, og hvordan de primært tolker det som en bivirkning ved kemoterapi. Herved reproducerer de dele af en sundhedsvidenskabelig³ diskurs, hvor hukommelse primært knyttes til det kognitive samt til fysiologiske og neuropsykologiske faktorer (Tannock et al. 2004; Schagen et al. 2002; Ahles et al. 2002). Dernæst viser jeg, hvordan kvinderne gennem fortællinger og beskrivelser af oplevelser i forbindelse med deres sygdomsforløb ubevidst demonstrerer, at de husker aldeles glimrende og detaljeret – de husker blot noget andet end det, de mener, de burde huske. På baggrund af en analyse af kvindernes fortællinger og beskrivelser argumenterer jeg sidst i artiklen for at anskue hukommelse og glemsel i forbindelse med alvorlig sygdom som både *kropsligt* og *kognitivt forankret*.

Perspektiver på hukommelse

Overordnet kan hukommelse fra et humanistisk perspektiv anskues som noget, der konstrueres og rekonstrueres, defineres, redefineres og forhandles i sociale relationer mellem forskellige mennesker (Garro 2000:70; Becker 1999:180). At huske bliver derved til en aktiv og konstruktiv proces, der balancerer mellem fortid og fremtid, og som ikke blot handler om at konstruere og rekonstruere tidligere oplevelser, hændelser og begivenheder,

men mindst lige så meget om at forstå de oplevelser, hændelser og begivenheder, som man er midt i. Den amerikanske antropolog Gay Becker argumenterer i sin bog *Disrupted Lives* (1999) for, at det er på grund af vor evne til at huske, at livet opleves at have kontinuitet, og at erindringer erstatter noget, der mangler. Erindringer handler derfor ofte om tab og brud (op.cit.:180). Hvad vi husker, afhænger af, hvad vi er optaget af, og af, hvad der har lagret sig kognitivt såvel som kropsligt (Garro 2000:70). Kroppen husker, dvs. at legemliggjorte handlinger skabes og genskabes af erindringer, som er sociale (Becker 1999:193). Hukommelse er således selektiv og indebærer derfor altid samtidig en glemsel. Noget huskes, mens andet forsvinder i glemmebogen. Glemsel, skriver Ribot, er, undtagen i særlige tilfælde, ikke en hukommelsessygdom, men et sundheds- og livsvilkår (Ribot i Young 2000:148).

Selvom ikke alle sygdomsforløb fører til retrospektiv refleksion, er flere forskere inde på, at i menneskers søgen efter forklaring og mening med livet i forbindelse med alvorlig sygdom anses det at kunne huske sit sygdomsforløb og at kunne fortælle om det som helt centralt (jf. bl.a. Becker 1999; Kleinmann 1988; Frank 1995; Broyard 1992; Jackson 1998). Det er en forudsætning for at kunne fortælle (medmindre det drejer sig om fiktion), at man kan huske og erindre begivenheder og udvælge de oplevelser, hændelser og begivenheder, man opfatter som centrale for den fortælling, man er i gang med. Ifølge den amerikanske antropolog Linda C. Garro er der en voksende litteratur, som sætter fokus på det, der kaldes *selvbiografisk hukommelse*, der overordnet kan defineres som ens evne til at erindre sit liv (Garro 2000:71). Denne litteratur er knyttet til et perspektiv inden for den kognitive psykologi, hvor fokus er at opnå indsigt i menneskers brug af hukommelse i hverdagslivet.

Derudover er der en del litteratur, der har sat fokus på hukommelse som noget, der er knyttet til kroppen. Her skal kort nævnes fire perspektiver. Det ene perspektiv er *psykologisk, psykoanalytisk og psykiatrisk*, hvor fokus er på hukommelse og glemsel i forbindelse med diagnoser som „hysterisk neurose“ og „traumatisk neurose“ (Freud & Janet i Young 2000). Disse diagnoser blev tidligere påhæftet personer, der havde været udsat for emotionelle konflikter, og som ikke var i stand til at sætte ord på deres følelser, ønsker og behov. „Hysteri“ blev betragtet som et middel, hvormed disse personer kunne udtrykke sig gennem deres kroppe i en slags „protosprog“ (Showalter i Young 2000). Senere fik diagnoserne nye navne og blev til „repressed memory syndrome“, „golfkrigssyndromet“, „kronisk træthedssyndrom“ og „post traumatic stress disorder“ (PTSD) (Young 2000). Et fællestræk i beskrivelserne af disse syndromer er en påpegnig af, at de starter med en persons traumatiske oplevelser og erindringer, som „kroppen husker“, men som forbliver undertrykt.

Det andet perspektiv er *filosofisk*. Her er Friedrich Nietzsche interessant. Han argumenterer for, at mennesket har „viljen til at huske“, som står i modsætning til „viljen til at glemme“. Hos Nietzsche er „viljen til at glemme“ helt nødvendig for at have et robust helbred (Nietzsche i Grosz 1994:131).

Det tredje perspektiv er *semiotisk*. Den amerikanske filosof og logiker Charles Sanders Peirce var blandt andet optaget af forholdet mellem lugte og erindring og talte ligefrem om, at lugte kan optage hele ens bevidsthedsfelt, så man i øjeblikke næsten kan leve i en verden af lugt (Peirce 1994:44).

Det fjerde perspektiv er *antropologisk*. Gay Becker (1999) og Jackie Stacey (1997) er også inde på, „at kroppen husker“. Becker argumenterer for at legemliggjort (*embodied*) viden skabes og genskabes af erindringer, og Stacey viser på baggrund af sit eget

sygdomsforløb, „at kroppen husker“. Som eksempel påpeger hun, at mennesker, der har fået fjernet et ben eller en arm, ofte fortsætter med at opleve deres krop, som den var tidligere. De kan fx føle smerter i den arm eller det ben, der er fjernet, som det kendes fra fantomsmerter (Becker 1999:193, 180). Kirsten Hastrup peger på, at kroppen altid er til stede i vor tilegnelse af verden på en sådan måde, at kroppen bliver erfaringens udgangspunkt og hukommelse: „I modsætning til den kognitive hukommelse, der lagres i sprog og sætninger, og som derfor kan skrives ned og flyttes og glemmes, er kroppens hukommelse altid implicit nærværende“ (Hastrup 1999:270). Både Allan Young (2000) og Michael Jackson (1998) har beskæftiget sig med „undertrykte erindringer“. Jackson blandt andet i forhold til, hvordan mennesker genskaber undertrykte erindringer, og Young blandt andet i forhold til de forskellige psykologiske, psykoanalytiske og psykiatriske tilgange til „repressed memory syndrome“, „golfkrigssyndromet“, „kronisk træthedssyndrom“ og „post traumatic stress disorder“ (PTSD). De semiotiske og antropologiske perspektiver (først og fremmest Becker og Stacey) inddrages senere i artiklen i forhold til den del af min empiri, der handler om „at kroppen husker“.

Kvinder, kræft og rehabilitering

I 2000-2001 udførte jeg feltarbejde på tre rehabiliteringskurser for kvinder der havde eller havde haft kræft.⁴ Kurserne var tilrettelagt som fem-seks dages internatkurser. Kursernes form og indhold lignede hinanden. Hver dag var der forskellige former for undervisning, såsom gymnastik i varmtvandsbassin og på gulv, oplæg om hudpleje og makeup, demonstration af „farver og stil“, erfaringsudveksling kvinderne imellem, korte gåture i naturen, oplæg ved en præst, en læge, en psykolog osv. De deltagende kvinder kom fra det meste af Danmark, og aldersmæssigt var de 45-55 år (en enkelt på 27 år og enkelte 60-75 år). Det ene kursus, „I gang igen“, foregik på Uldum Højskole i Østjylland. Her deltog 18 kvinder med brystkræft. Det andet kursus, „Kur- og rekreationsophold“, foregik på Skodsborg Kurhotel og Spa nord for København. Kurset henvendte sig både til mænd og kvinder, men kun syv kvinder med forskellige former for kræft og en enkelt pårørende deltog. Det tredje kursus, „Body Image“, foregik på feriecentret Danland i Blokhus. Her deltog 24 kvinder med forskellige kræftsygdomme. Mit feltarbejde på de tre kurser blev efterfulgt af „hjemme hos“-interviews med sammenlagt 24 af kvinderne fra kurserne og fokusgruppinterviews med en selvhjælpsgruppe på fem kvinder. Disse kvinder mødtes en gang om ugen på Kræften Bekæmpelses rådgivningskontor i Næstved. Derudover består min empiri af en række skriftlige kilder, blandt andet pjecer om kræft, hjemmesider fra internettet, såsom „Look Good – Feel Better“ og selvbiografier skrevet af kvinder med kræft.

Nedsat hukommelse som følge af kemoterapi

I moderne kræftbehandling indgår ofte en eller anden form for kemoterapeutisk behandling. I pjecer og artikler om kemoterapi og ved samtaler mellem læge og patient bliver der ofte gjort opmærksom på, at en bivirkning ved kemoterapi kan være nedsat hukommelse samt koncentrationsbesvær. Under feltarbejdet og i mine efterfølgende interviews vendte kvinderne gang på gang tilbage til at tale om hukommelse og kemoterapi. I kursernes

kaffepauser, under frokoster eller i forbindelse med omklædning til dagens gymnastik i vand eller på land hørte jeg ofte kvinderne sige til hinanden: „Åh, det er forfærdeligt, men jeg husker så dårligt, efter at jeg har fået kemo.“ De talte om hukommelse på samme måde som Karin i indledningsfortællingen eller som Susanne:

Jeg er blevet så glemsom. Når jeg skal ud at handle, må jeg have alting skrevet ned på en seddel, ellers glemmer jeg det halve eller kommer hjem med det forkerte.

Eller Nina:

Da jeg startede på arbejde, gjorde jeg det ikke som førhen, hverken på fuld tid eller med lige så stort et overblik. Mine tanker er ikke lige så koncentrerede på arbejde som før. Jeg bliver let ukoncentreret. Sådan havde jeg det ikke før. Nu glemmer jeg – det er lige ved, at jeg synes ... at jeg er ligeglad med tingene ... jeg hæfter mig ikke ved dem og tager dem ikke til mig på samme måde som tidligere. Min mand kan fortælle mig noget, og dagen efter kan jeg spørge om det samme igen, ikke! Det svæver bare. Det har jeg det da dårligt med [griner]. Jeg prøver at tage mig sammen. Jeg ved, at det kan være helt normalt med manglende koncentrationsevne, og at man er glemsom, at det nok skal blive bedre efterhånden. Det kan være på grund af behandlingen, men også på grund af alt det psykiske, man har været igennem. Men det er jo frygtelig irriterende, når der så er noget, som man synes er meget vigtigt at huske, og man så ikke kan huske det. Hvis det nu bare var uvæsentlige ting, man sorterede fra, men det kan også være ting, man gerne vil huske, og hvordan var det nu med det, hvad var det nu, du fik at vide med det. Det er frygtelig irriterende for mit vedkommende i hvert fald.

Kvinderne forbandt „at huske“ med „at glemme“, „at være glemsom“ og „at have svært ved at koncentrere sig“. „Kemo Kaj kom forbi“, sagde kvinderne i fokusgruppen fra Næstved til hinanden, når de ikke kunne huske et eller andet. De fortalte, at de ikke kunne huske, hvad deres mand eller børn havde fortalt dem aftenen før, at de havde svært ved at huske arbejdsopgaver og -rutiner, og at de havde svært ved at koncentrere sig på arbejdet, især hvis de skulle udføre mange opgaver samtidig. Desuden fortalte flere af kvinderne, at de var bange for, at nogen skulle opdage disse hukommelses- og koncentrationsvanskeligheder.

Jackie Stacey beskriver i sin bog *Teratologies. A Cultural Study of Cancer* (1997), hvad der skete med hendes hukommelse i forbindelse med operation for et malignt teratom⁵ og den efterfølgende kemoterapi. Hun oplevede, hvordan dele af hendes hukommelse om den tid, hvor hun var syg, var fyldt med huller, udeladelser, kondensering og substituering. Hun sammenligner sin periodisk optrædende glemsel med et mangelfuldt fjernsyn, hvor skærmen bliver sort i et minut eller to (op.cit.:99). Hun forklarer dette som enten et resultat af fornægtelse for at beskytte subjektet fra fuld følelsesmæssig påvirkning under ekstrem krise eller som en del af en latent periode med forsinket chokreaktion eller som bivirkninger fra den kemoterapi, hun fik (op.cit.:98-9).

I sundhedsvidenskabelig litteratur om kræft, behandling og bivirkninger, blandt andet i tidsskrifter inden for klinisk onkologi,⁶ psyko-onkologi og psykosocial onkologi, foreligger der studier om forholdet mellem hukommelse og kemoterapi (jf. Tannock et al. 2004; Schagen et al. 2002; Ahles et al. 2002). Forfatterne gør rede for, hvordan kognitiv dysfunktion, herunder hukommelses- og koncentrationsbesvær, kan forekomme hos nogle patienter, der modtager kemoterapi. Tannock, Ahles, Ganz og van Dam pointerer endvidere, at kognitiv dysfunktion må anses som en vigtig og stort set upåagtet effekt af kemoterapeutisk

behandling (Tannock et al. 2004). De fleste af studierne sætter fokus på kvinder med brystkræft, der har været i kemoterapi (fx Wieneke & Dienst 1995; Schagen et al. 2002; Ahles et al. 2002). Forfatterne peger på, at svigtende hukommelse og koncentrationsbesvær er et emne, som kvinderne ofte selv er meget optaget af, og som de i selvhjælpsgrupper og andre former for støttegrupper omtaler som „kemetåge“ eller „kemohjerne“ (Tannock et al. 2004). Fælles for de foretagne og publicerede studier er, at de baserer sig på forskellige typer af neuropsykologiske test, patofysiologiske og neuroimaging perspektiver, dyremodeller (mus) og klinisk kontrollerede forsøg med fx PET-scanning (se bl.a. Wieneke & Dienst 1995; Ahles et al. 2002). Dette får naturligvis nogle konsekvenser for de resultater der frembringes, blandt andet i forhold til forankringen i det kognitive, forståelse af kausalitet og konteksters betydning. Hukommelse bliver i disse studier mere eller mindre til en fritsvævende, ahistorisk og kontekstløs størrelse. Derudover er studierne vanskelige at sammenligne på grund af forskelle i design og metode. Det skal dog tilføjes, at Tannock og hans kolleger efterlyser og argumenterer for vigtigheden af, at der foretages studier af hukommelse og hverdagssituationer (Tannock et al. 2004).

„At præstere noget“

Kvindernes beskrivelser af sammenhængen mellem hukommelse, glemsel og kemoterapi reproducerer den lineære årsag-virkning-model, men samtidig peger deres brug af metaforer som „Kemo Kaj kom forbi“, „kemetåge“ og „kemohjerne“ på en delt social erfaring kvinderne imellem. Kausalitetsmodellen og de forskellige metaforer optræder her som en fællesnævner, hvorigennem kvinderne beskriver noget af det, de hver for sig var optaget af i forhold til det at have fået en alvorlig sygdom. Flere forskere er inde på, at det særligt er gennem metaforer, at vi bliver i stand til at kommunikere om ellers meningsløse og ubeskrivelige lidelser (se bl.a. Low 1994:143). I kvindernes beskrivelser af forholdet mellem hukommelse, glemsel og kemoterapi er det tydeligt, at der henvises til bestemte typer af handlinger, nemlig handlinger, hvor kvinderne „skulle præstere noget“, hvor de indgik i sociale relationer med familie, venner, arbejdskolleger – i det hele taget alle, de mødte i deres hverdagsliv. Kvinderne forankrer således selv eksplicit deres hukommelse og glemsel i det kognitive. De oplever, at de har vanskeligt ved at indlære, at kunne huske (memorere) og at kunne koncentrere sig. De viser samtidig, at hukommelse og glemsel ikke alene er et individuelt anliggende, men også socialt konstrueret. Både Becker og Garro pointerer ud fra deres forskning, at hukommelse genkonfigurerer oplevelse, og at hukommelse ikke blot er en personlig og subjektiv oplevelse, men socialt konstrueret og nutidsorienteret (Becker 1999; Garro 2000). Når kvinderne i mit projekt fortalte om deres oplevelser, som fx i fortællingerne om deres sygdomsforløb eller i deres beskrivelser af, hvordan forskellige lugt- og syns- og smagsoplevelser påvirkede dem, rekonstruerede de fortiden på en måde, som var i overensstemmelse med både individuelle og kollektivt delte forståelser af nutiden. Det, som kvinderne huskede, og det, som de glemte, og de måder, hvorpå de gjorde det, er i høj grad socialt konstitueret. På den måde er hukommelse et socialt fænomen. Når vi husker, gør vi det i samspil med andre. Vores erindringer er således i stor udstrækning betinget af vores medlemskab af sociale fællesskaber.

I begyndelsen af feltarbejdet skrev jeg en del noter om hukommelse og kemoterapi, men jeg hæftede mig ikke ved dem. Måske fordi jeg er uddannet sygeplejerske, før jeg blev

antropolog, overtog jeg ubevidst og ureflekteret de sundhedsprofessionelles diskurs. „Det forstår jeg godt“, har jeg svaret flere gange, når kvinderne talte om sammenhængen mellem kemoterapi og hukommelse. Efterhånden som feltarbejdet skred frem, blev det dog tydeligt, at temaet om hukommelse og glemsel ikke var udtømt med en henvisning til kemoterapeutiske bivirkninger. Kvinderne viste gennem deres sygdomsfortællinger og deres beskrivelser af bestemte sanseoplevelser i forbindelse med deres sygdomsforløb, at de faktisk havde „en god hukommelse“ på nogle områder. I det følgende sætter jeg fokus på, hvordan hukommelse i forbindelse med alvorlig sygdom ikke alene er kognitivt forankret, men også kropsligt forankret. Først viser jeg, hvordan kvindernes „gode hukommelse“ kommer til udtryk i fortællinger om sygdomsforløbet, og dernæst, hvordan den kommer til udtryk i beskrivelser af bestemte sanseoplevelser.

At huske selve sygdomsforløbet

De tre kurser, hvor jeg udførte feltarbejde, begyndte på samme måde. Når kvinderne var ankommet, havde hilst på den kvinde, de skulle bo sammen med,⁷ og spist fælles frokost, startede den egentlige introduktion til kurset. Det foregik i et kursuslokale, hvor stolene var placeret i rundkreds, for at alle kvinderne kunne se hinanden. Kursuslederne lagde vægt på, at de nu skulle fortælle om deres sygdomsforløb, hvorfor de havde ønsket at deltage i dette kursus, og hvad de håbede at få ud af det. Flere af kvinderne fortalte detaljeret om deres sygdomsforløb. De startede med det som havde ført dem til lægen, hvad der så skete, lidt om diagnosen, behandlingerne, hvad de gjorde, og hvad de tænkte og følte. Til tider afsluttede de denne del af deres fortælling på grund af et næsten usynligt, venligt, men lidt bestemt „vi skal også videre“-blik fra en af kursuslederne eller en sætning som: „Nu tror jeg, du skal fortælle lidt om, hvorfor du er her. Du vil få rig lejlighed til at fortælle mere om dig selv sammen med din værelseskammerat og ved gruppesessionerne.“

Men det var ikke blot kvindernes detaljerede fortællinger under introduktionen til kurserne eller under kursusforløbene, der pegede på, at de havde en god hukommelse. Det kom også frem under mine interviews. Som regel indledte jeg mit første interview hjemme hos en kvinde med at spørge, om hun ville fortælle om sit sygdomsforløb. Det ville hun altid. I en del situationer nåede jeg slet ikke at spørge. For kvinden gik nemlig af sig selv i gang med at folde sit sygdomsforløb ud, nogle gange allerede, når jeg blev hentet på en tog- eller busstation et eller andet sted i Danmark, andre gange, næsten inden jeg var kommet ind ad døren, havde fået overtøjet af, var kommet ind i stuen og havde fået tændt for båndoptageren. Næsten alle kvinderne var meget omstændelige fortællere. Jeg deltog som regel kun med at nikke, smile, have øjenkontakt og sige „uhm“, „nåh“, „ja“, „jo“ osv. Mariannes (44 år) fortælling om sit sygdomsforløb er karakteristisk for mange af sygdomsfortællingerne. Derfor benyttes den eksemplarisk i forhold til en efterfølgende diskussion af hukommelse som kropsligt forankret.

Marianne fortæller

Jeg blev opereret i marts 1999, og jeg fik kemoterapi og stråleterapi bagefter. Det er ikke sådan, at jeg undersøgte mit bryst regelmæssigt. Det gjorde jeg ikke. Jeg har sådan et lidt

knudret bryst, og jeg bliver mere forvirret end afklaret af at gå rundt og undersøge mig selv. Jeg opdagede bare knuden, da jeg lagde mig ned i min seng. Jeg kunne mærke, at der var noget anderledes, end der plejede at være – bare en bevægelse, og så kunne jeg mærke den. Det var en meget stor knude. Cirka 10 dage før havde min underbo sagt til mig, at hun havde læst i avisen, at kvinder hvis fædre har haft brystkræft – og min far havde brystkræft og døde af det – havde større risiko for at få brystkræft. Det sagde hun, mens vi stod nede i vaskekælderens. Du ved [siger hun smågrinende], det sted, hvor husmødre mødes. Og så mærkede jeg og tænkte, gud, der er da et eller andet hårdt her. Nå, det kan man jo godt have, og så tænkte jeg ikke mere over det. Og så den efterfølgende uge, der lå hele familien med influenza, og så var det det, der fyldte hverdagen. Men så en aften efter al det her var overstået, så lagde jeg mig ned, og så kunne jeg lige mærke den der [hun peger under sit bryst], bare lige en fornemmelse. Så satte jeg hånden der, og så kunne jeg mærke et hårdt område, der var helt anderledes, end det burde være.

Jeg havde det helt forfærdeligt. Jeg græd, og så var det meget kompliceret, for klokken var 12 om aftenen, og jeg skulle meget tidligt op og med en kollega til Århus næste dag, og det var mig, der havde billetten. Så jeg skulle på en eller anden led tage derover eller aflevere billetten til nogen eller gøre et eller andet. Jeg valgte så at tage til Århus for at kigge på skolekantiner og skolemad. Det var en konference. Men jeg var jo egentlig slet ikke til stede, og jeg fortalte ikke mine kolleger noget, før vi sad i toget på vej hjem. Min mand havde arrangeret, at jeg kunne komme til undersøgelse hos vores egen læge næste dag, og så kom jeg til mammografi nede på en klinik på Frederikssundsvej samme dag og tilbage til min læge. Det gik hurtigt, og det var lige før vinterferien, så jeg skulle kun lidt på arbejde den dag. Jeg tænkte, at jeg måtte hellere få det ordnet nu. Det var virkelig en dag, og så tog vi jo på vinterferie. Ved mammografien var der ikke noget sikkert. De kunne selvfølgelig godt se det – enhver kunne se og føle, at der var en stor knude, og på mammografien kunne de sige: 'Det er ikke en cyste.' Hvis det bare havde været det, havde de kunnet prikke hul på den, og så ud med det, men de kunne ikke se, hvad det var for noget.

Det var en knude på 6 cm, men det var jo ikke hele knuden, der var ondartet. Så jeg tog til Norge, vi har en vinterferietradition med en større gruppe, og jeg skulle ud og købe mad dagen efter, så måtte jeg lægge låg på og sige, nu er det det, og jeg kunne lige så godt tage til Norge og gå at vente. Der ville alligevel være de der 10 dages ventetid, inden jeg kunne få en tid inde på Rigshospitalet. Så kom jeg så ind på Rigshospitalet. De tog en biopsi, og så skulle jeg derind tre dage efter. Og de tre dage, de var rædselsfulde, simpelthen. Det var de allerværste dage, fra de havde taget noget ud, og til jeg kom ind og fik at vide, hvad det var. Jeg sad bare derhenne i hjørnet [peger hen på sofaen]. Jeg var sygemeldt. Jeg kunne slet ikke – overhovedet – tage mig af andre. Det var virkelig slemme dage, hvor jeg slet ikke kunne foretage mig noget som helst andet end bare, nu er klokken tre, så kan du gå over og hente Adam i børnehaven ...

Fælles for kvindernes fortællinger var, at de indeholdt detaljer om, hvornår de var blevet syge, hvordan de havde opdaget det, hvad de så havde gjort, hvad der var sket med deres krop, hvordan operationen blev udført, hvem der udførte den, hvordan vejret var, da knuden blev fundet, diagnosen blev stillet, hvem de havde været sammen med, hvad de tænkte og følte, og hvad de gjorde eller ikke gjorde. Nogle gange ændrede deres humør sig i løbet af fortællingen. De kunne grine, få tårer i øjnene, græde, pudse næse eller sidde eftertænksomt et øjeblik for så at fortsætte fortællingen. Nogle af kvinderne lavede kaffe, varmede boller, dækkede bord og satte afdæmpet musik på cd-anlægget, mens de talte. De fortalte og fortalte, afbrød kun sig selv for fx at sige: „Tag nu en bolle til“, „det er egne jordbær fra haven“ osv. Når de var færdige med at fortælle, så de ofte over på mig, smilede, kiggede måske på deres armbåndsur og sagde noget i retning af: „Gud, har jeg snakket så længe? Du skulle da bare have bremset mig.“

At fortælle sit sygdomsforløb

Mine empiriske data peger på, at det var vigtigt for disse kvinder at fortælle om deres sygdomsforløb. Ved at skabe og genskabe en fortælling om deres sygdomsforløb søgte de at få orden på deres oplevelser, at konstruere virkeligheden på ny og igen at opnå en form for eksistentiel balance. Kvinderne viste således i praksis det, som megen forskning om narrativer fremhæver, nemlig nødvendigheden af at føre sine sygdoms/lidelsesoplevelser og handlinger gennem en sygdoms/lidelsesfortælling (bl.a. Kleinman 1988; Broyard 1992; Frank 1995). På trods af at kvinderne har levet forskellige slags liv i forhold til ægteskab, børn, uddannelse, arbejde, bopæl osv., lignede fortællingerne hinanden i forhold til *indhold og struktur*. Det, som kvinderne lagde vægt på i fortællingerne, og det, som de viste, at de huskede, var primært knyttet til kropslige oplevelser og erfaringer i relation til: 1) forandringer i deres fysiske krop, såsom en knude i brystet, synsforstyrrelser og hovedpine, smerter, en mave, der vokser, blødning osv., 2) forskellige indgreb i den fysiske krop, såsom fjernelse af ét eller begge bryster, fjernelse af livmoder og æggestokke og 3) følelser, såsom nedtrykthed, angst, bekymring, usikkerhed, apati. Ved at sætte ord på deres sygdomsforløb huskede kvinderne forskellige kropslige oplevelser og erfaringer. Kvindernes oplevelser og erfaringer fik derigennem mulighed for at forlænge sig til fortællinger, som de i forskellige kontekster kunne skabe og genskabe på ny. Gennem de fortællinger, som jeg har lyttet til, demonstrerede kvinderne, hvordan deres kropslige oplevelser og erfaringer optog en del af deres selvbiografiske hukommelse (Garro 2000:71).

I forhold til struktur var fortællingerne opbygget over en klassisk fortællingsstruktur (se bl.a. Propp 1958; Greimas 1969) med en *begyndelse* „syg“, en *midte* „hjælpes“ og en *slutning* „rask“ eller „som om“-rask og rummede således både *plot* og *temporalitet* (se bl.a. Mattingly 1998). Det var dog ikke blot i fortællingerne, at kvindernes beskrivelser af kropslige oplevelser og erfaringer var fremtrædende. De var også i fokus, når kvinderne beskrev oplevelser og erfaringer, der var knyttet til sanserne.

At huske gennem sanserne

Jeg kan pludselig få det forfærdeligt med smags- eller lugtopplevelser, bestemte former for tyggegummi, og tabletter, som jeg spiste på det tidspunkt [kemoterapitidspunktet] for at få den grimme smag væk fra munden. Sodapastiller kan jeg fx pludselig få det meget dårligt af at spise nu, fordi de minder om lugten på hospitalet. Og hvis jeg kommer til at sidde for lang tid i venteværelset, så får jeg kvalme. Jeg kan sagtens sidde i et kvarter, men hvis jeg kommer til at sidde i en time, så bliver jeg dårlig (Alice, 44 år, behandlet for brystkræft).

På kurset „I gang igen“ på Uldum Højskole blev kvinderne de fleste af dagene inddelt i mindre grupper. I en time til halvanden skulle de snakke sammen om et bestemt tema, fx: „Hvad kan jeg selv gøre for at komme videre i mit liv?“ eller „Den ændrede kropsoplevelse“. En dag deltog jeg i en gruppe med fem kvinder. Inden de tog fat på dagens emne, udvekslede de erfaringer om bivirkninger ved kemoterapi:

Altså, så snart jeg tænkte på Rigshospitalet og på, at om lidt skulle jeg ind og have kemo – ja, så kom kvalmen. Og den blev værre og værre, jo nærmere vi kom hospitalet. Jeg kunne lugte Rigshospitalet på lang afstand (Hanne, 44 år).

Forventningskvalme kender jeg alt til, og nu hvor jeg kommer til kontrol, starter den, så snart Falck-bilen henter mig. Kvalmen er med på hele turen. Jeg ved godt, at det er noget pjat, men det er, som om jeg kan lugte kemoen (Lene, 50 år).

Jeg kunne næsten ikke holde ud at have noget i munden. Når jeg børstede mine tænder, gjorde jeg det meget, meget forsigtigt og langsomt. Hvis tandbørsten kom for langt ned mod halsen, fik jeg brækfølelser med det samme (Nina, 48 år).

Jeg tror ikke, at jeg har kysset min mand i over et år (Hanne med et skævt smil, hvorefter de andre kvinder nikkede, og alle begyndte at smågrine, indtil Susanne (42 år) hikkende af grin sagde):

Nå, så galt syntes jeg altså ikke, det var, men det skulle godt nok ikke være et kys, der gik for langt ind i munden.

Åh nej, nu må I stoppe. Jeg kommer til at tænke på, at jeg ikke kan tåle synet af broccolitærte med peanuts ovenpå. Jeg får kvalme med det samme – og smagen af rødt kød, uf (Nina).

Kvinderne fortsatte et lille stykke tid med at tale om forventningskvalme og med at remse føde- og drikkevarer op, som de enten på grund af synet, lugten eller smagen ikke længere kunne holde ud. Sanserne bliver således som en slags hukommelses/erindringsmarkører. Sanserne markerer og er derigennem med til at definere den kontekst, som kvinderne oplever og erfarer i. Stacey beskriver, hvordan hun oplevede en vedholdende følelse af „kropslig hukommelse“ („bodily memories“), samtidig med at hun fx ikke kunne huske rækkefølgen af handlinger, der havde med hendes sygdom og behandlingen at gøre (op.cit.:99). Hun oplevede, at der skete en transformation i hendes kropslige erkendelse, som holdt sig, lang tid efter at sygdomstraumet var overstået. Mere end 18 måneder, efter at hun var færdigbehandlet, var den kropslige hukommelse stadig konstant til stede. Og selv flere år senere kunne hun øjeblikkeligt genkalde sig kemoterapien gennem en association af en somatisk følelse med et sted, en smag eller en lyd. Hun kunne pludselig blive overvældet af kvalme og fandt ud af, at kvalmen faldt sammen med datoerne for hendes kemoterapi. Selvom hun ønskede at glemme, var det ikke muligt at overkomme den genstridige tilstedeværelse af kropslig hukommelse (op.cit.:99).

Association ved nærhed

Den amerikanske filosof og logiker Charles Sanders Peirce var i sin udvikling af den forskningsgren, han kaldte „faneroskopi“,⁸ optaget af forholdet mellem lugte og erindring. Han skriver blandt andet herom:

Det er en almindelig iagttagelse, at lugte bringer gamle minder frem. Dette, tror jeg, må i hvert fald delvis skyldes, at lugte, hvad enten det er på grund af en særlig forbindelse mellem den olfaktoriske nerve og hjernen eller af en anden årsag, har en bemærkelsesværdig tendens til at *præsaminere*, dvs. til at optage hele bevidsthedsfeltet, så man i øjeblikket næsten lever i en verden af lugt. I denne verden, hvori der ikke findes andet, er der intet, der bremser de forestillinger, der bliver fremkaldt gennem association. Det er én måde, nemlig association ved nærhed, hvor lugte er særlig tilbøjelige til at virke som tegn. Men de har også en bemærkelsesværdig evne til at minde om mentale og åndelige kvaliteter (Peirce 1994:44; min oversættelse).

De empiriske data vedrørende kvindernes erindringer af lugte, smagsindtryk, lyde osv. peger på, at sanserne spiller en stor rolle i hukommelsesarbejdet, og at sanseoplevelser kan virke som tegn.⁹ Ved at benytte Peirces teori om forholdet mellem lugte og gamle minder på de beskrevne data lægger jeg op til, at kvindernes sanseoplevelser på bestemte tidspunkter og under bestemte omstændigheder under deres sygdomsforløb nærmest har optaget hele deres bevidsthedsfelt. De har så at sige levet i en verden af lugt-, lyd-, smags- og synsindtryk osv. Disse sanseoplevelser har lagret sig som erindringer. Og selv lang tid efter, at kvinderne er færdigbehandlet på hospitalet, kan de erindrede sanseoplevelser stadig virke som tegn, der tolkes og gentolkes på ny, fx når kvinderne skal til ambulans kontrol på hospitalet, eller når de bliver præsenteret for bestemte madretter, lugte osv.

Sammenfatning og konklusion

De kvinder, jeg mødte i forbindelse med min forskning, gav eksplicit udtryk for, at de havde „en dårlig hukommelse“. De knyttede hukommelse og glemsel til „at skulle præstere noget“, dvs. til handlinger, der havde at gøre med hukommelse som kognitivt forankret, blandt andet i forhold til daglige gøremål som at huske, hvad de skulle købe i supermarkedet, at lære nye arbejdsopgaver, at huske forskellige arbejdsopgaver på samme tid og at koncentrere sig om børnenes skolegang og lektielæsning. Alt sammen handlinger, der indebærer sociale relationer med familie, venner, arbejdskolleger – i det hele taget dem, de nu mødte i deres dagligliv. Gennem kvindernes fortællinger og beskrivelser af „at huske selve sygdomsforløbet“ og „at huske gennem sanserne“ blev det tydeligt, at hukommelse og glemsel ikke alene er kognitivt forankret, men også kropsligt forankret. Fortællingerne og beskrivelserne indeholder en detaljerigdom med hensyn til „at huske“, „at mindes“ og „at erindre“. Når kvinderne fortalte om deres sygdomsforløb, viste de, at de i høj grad var i stand til „at koncentrere sig“ og foretage flere ting på samme tid. Særlig interessant er det, at kvinderne selv hverken forbandt deres grundige, lange og detaljerede sygdomsfortællinger eller deres beskrivelser af forventningskvalme og erindringer om bestemte sanseoplevelser med „at have en god hukommelse“. De har taget den herskende forståelse af forholdet mellem hukommelse og kemoterapi til sig.

Men ved at fortælle om deres sygdomsforløb og ved at beskrive erindringer om bestemte sanseoplevelser viste kvinderne, hvordan de bragte deres historier med ind i nutiden gennem deres kroppe. Fortiden ikke alene legemliggøres i kroppen (Becker 1999:12), men aktiveres også vedvarende og skaber dermed nye betydninger. Kroppen er således ikke bare noget, vi har, men er også noget, vi er: „Vi har en krop, og vi besidder den, ligesom vi besidder en ting, men den er enestående, idet den ikke kan erstattes. Vi er en krop, fordi vores personlige og sociale eksistens er bundet til vor kropslighed“ (Damkjær 1998:141).

Det er min antagelse, at antropologiske undersøgelser af hukommelse og glemsel i forbindelse med alvorlig sygdom og behandling kan åbne for ny videnskabelig indsigt. For det første i forhold til, hvordan mennesker, der har eller har haft en alvorlig, evt. livstruende sygdom, knytter hukommelse og glemsel til kroppen og til sygdomsforløbet. For det andet i forhold til, hvordan hukommelse og glemsel både er kognitivt og kropsligt forankret. Derudover kan et antropologisk perspektiv være med til at pege på, at indsigt i

hukommelse og glemsel ved alvorlig sygdom styrkes ved at inddrage andre videnskabelige perspektiver end et neuropsykologisk og/eller kognitivt perspektiv. Et kognitivt årsag-virkning-perspektiv på sammenhængen mellem hukommelse, glemsel og kemoterapi er utilstrækkeligt. Når hukommelse og glemsel alene knyttes til en sundhedsvidenskabelig diskurs, hvor hukommelsens kognitive forankring er i fokus, bliver den kropsligt forankrede hukommelse usynlig, selvom kvinderne i fortællinger og beskrivelser så tydeligt fremviser, at de er i besiddelse af den.

Dette har konsekvenser ikke alene i forhold til videnskabelig indsigt generelt i hukommelse og glemsel, men også i forhold til de mennesker, for hvem hukommelse og glemsel optager en større eller mindre del af hverdagslivet. For de kvinder, jeg mødte på mit feltarbejde, var det tydeligt, at de oplevede, at „de manglede noget“ for at være „rigtige“ kvinder, der kunne indgå i de sociale relationer, blandt andet med familie, venner og arbejdskolleger, på samme måde, som før de blev syge. Min og andres forskning (se bl.a. Becker 1999; Stacey 1997; Frank 1995; Broyard 1992; Kleinman 1988) peger på, at mennesker der oplever alvorlig sygdom og lidelse, koncentrerer en stor del af deres opmærksomhed omkring forhold, der har med kroppen og sygdommen at gøre. Det, der tilsyneladende går i glemmebogen, er handlinger og oplevelser, der ligger uden for deres egen levede krop. Som Scarry har udtrykt det: „Hvad der huskes i kroppen, huskes godt“¹⁰ (Scarry 1985:110). Selvom fremtidig forskning måske vil skabe evidens for, at kemoterapi påvirker forskellige dele af den kognitive hukommelse i bestemte situationer, er temaet om hukommelse og alvorlig sygdom langt fra udtømt.

Noter

1. Alle navne på kvinderne er fiktive.
2. Kræft i æggestokkene.
3. Sundhedsvidenskabelig diskurs refererer her til en diskurs, der særligt indebærer medicinske og psykologiske positioner.
4. Samtlige kurser blev nedlagt i 2002. Her startede et forsøg med rehabilitering til mennesker, der havde haft kræft. Kræftens Bekæmpelse lejede Dallund Slot på Fyn til formålet. Hver uge deltager 20 personer i et internatkursus fra mandag til lørdag. Der er mange fællestræk mellem kurserne før 2002 og de nuværende på Rehabiliteringscenter Dallund.
5. Teratom er en svulst, der er sammensat af flere forskellige vævstyper, oftest benigne, men kan være maligne som i J. Staceys tilfælde.
6. Onkologi betyder læren om kræft.
7. På „I gang igen“-kurset og på „Body Image“-kurset delte kvinderne værelser to og to.
8. Faneroskopi er en forskningsgren, der ligger tæt op ad fænomenologien.
9. Peirce definerede et tegn som noget, der står for noget for nogen, i en eller anden henseende (Peirce 1958).
10. Citatet er min oversættelse.

Litteratur

- Ahles, Tim A., Andrew J. Saykin, Charlotte T. Furstenberg, Bernard Cole, Leila A. Mott, Karen Skalla, Maria B. Whedon, Sarah Bivens, Tara Mitchell, Robert E. Greenberg & Peter M. Silberfarb
2002 Neuropsychologic Impact of Standard-dose Systemic Chemotherapy in Long-term Survivors of Breast Cancer and Lymphoma. *Journal of Clinical Oncology* 20(2):485-93.
- Becker, Gay
1999 Disrupted Lives. How People Create Meaning in a Chaotic World. Berkeley: University of California Press.
- Broyard, Anatole
1992 Intoxicated by My Illness. New York: Potter.
- Damkjær, Søren
1998 Patient og sygeplejerske. Et møde mellem kroppe. I: H.P. Hansen (red.): Omsorg, krop og død. En bog om sygepleje. København: Gyldendal.
- Frank, Arthur
1995 The Wounded Storyteller: Body, Illness, and Ethics. Chicago: University of Chicago Press.
- Garro, Linda C.
2000 Cultural Knowledge as Resource in Illness Narratives. I: C. Mattingly & L. Garro (eds.): Narrative and the Cultural Construction of Illness and Healing. London: University of California Press.
- Greimas, Algirdas Julien
1969 Grundtræk af en narrativ grammatik. *Poetik* II(3):1-95.
- Grosz, Elisabeth
1994 Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism. Indianapolis: Indiana University Press.
- Hastrup, Kirsten
1999 Viljen til viden. En humanistisk grundbog. København: Gyldendal.
- Jackson, Michael
1998 Minima Ethnographica. Intersubjectivity and the Anthropological Project. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kleinman, Arthur
1988 The Illness Narratives: Suffering, Healing, and the Human Condition. New York: Basic Books.
- Low, SETHA M.
1994 Embodied Metaphors: Nerves as Lived Experience. I: T.J. Csordas (ed.): Embodiment and Experience. *The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mattingly, Cheryl
1998 Healing Dramas and Clinical Plots. *The Narrative Structure of Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Peirce, Charles Sanders
1958 Charles S. Peirce: Selected Writings. New York: Dover Publications.
1994 Semiotik og pragmatisme. København: Samlerens Bogklub.
- Propp, Vladimir
1968 [1928] Morphology of the Folk Tale. Austin: University of Texas Press.

- Scarry, Elaine
1985 The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World. Oxford: Oxford University Press.
- Schagen, S.B., M.J. Muller, W. Boogerd, R.M. Rosenbrand, D. van Rhijn, S. Rodenhuis & F.S.A.M. van Dam.
2002 Late Effects of Adjuvant Chemotherapy on Cognitive Function: A Follow-up Study in Breast Cancer Patients. *Annals of Oncology* 13:1387-97.
- Stacey, Jackie
1997 Teratologies. A Cultural Study of Cancer. London: Routledge.
- Tannock, Ian F., Tim A. Ahles, Patricia A. Ganz & Frits S. van Dam
2004 Cognitive Impairment Associated With Chemotherapy for Cancer: Report of a Workshop. *Journal of Clinical Oncology* 22(11):2233-9.
- Wieneke, Mary H. & Evelyn R. Dienst
1995 Neuropsychological Assessment of Cognitive Functioning Following Chemotherapy for Breast Cancer. *Psycho-oncology* 4:61-6.
- Young, Allan
2000 History, Hystery and Psychiatric Styles of Reasoning. I: M. Lock, A. Young & A. Cambrosio (eds.): *Living and Working with the New Medical Technologies. Intersections of Inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press.

„VI ER EN NATION AF IMMIGRANTER“

Om kollektive erindringspraksisser og immigrationsmytologi i nutidens USA

USA er et land, der er stærkt præget befolkningens etniske, racemæssige, religiøse og kulturelle diversitet, og man kan indimellem undre sig over, hvordan det overhovedet kan lykkes for en så sammensat befolkning at bevare et fællesskab, en fælles national identitet.¹ Derudover har multikulturalismen² i USA gennem flere årtier skabt et klima, hvor det for det enkelte individ er ganske legitimt at dyrke sin egen etniske baggrund, dvs. at dyrke sin egen partikularitet. Flere gange om året præges gadebilledet i en by som New York af forskellige etniske parader, mindedage og festivaler. Året begynder med fejringen af det kinesiske nytår i januar eller februar, og snart følger *St. Patrick's Day* i marts, hvor irsk-amerikanske fagforeninger og sportsklubber samles i et optog ned ad 5th Avenue og sammen fejrer og manifesterer deres irske herkomst. Senere på året, i juni, eksploderer Manhattans gader i salsamusik, når *the Puerto Rican Day Parade* løber af stablen, og i september festligholdes blandt andet *the Feast of San Gennaro* i Little Italy, hvor italiensk-amerikanere samles om en religiøs procession og pastaspisningskonkurrencer. Listen af etniske festivaler og mærkedage som fejres i New Yorks gader er lang, men til sammenligning er der kun få nationale festdage, som formår at samle alle befolkningsgrupper i byen.

Etniske rødder er altså noget, der dyrkes, manifesteres og repræsenteres i USA. Ifølge historikeren David A. Hollinger har multikulturalismen nu givet så meget plads til en ensidig og etnocentrisk dyrkelse af det partikulære, at man i USA i dag direkte kan tale om „the diversification of diversity“, dvs. en slags knopskydning af forskelligheder. Det betyder en situation, hvor alle forlanger at blive repræsenteret og anerkendt for deres etniske, racemæssige og kulturelle forskellighed – på bekostning af fællesskabet (Hollinger 2000:102).

Dette politiske og intellektuelle klima gør det at beskrive en fælles national historie til en vanskelig og stærkt politiseret sag. Sociologen Todd Gitlin (1995) beskriver fx, hvordan der opstod en heftig mediedebat, da der i staten Californien i starten af 1990'erne skulle udgives en serie historiebøger til undervisning på forskellige klassetrin i grundskolen. Blandt de mange forskellige interessegrupper, der protesterede mod historiebøgerne, var blandt andet foreningen CURE (Communities United against Racism in Education). CURE præsenterede en ifølge Gitlin noget uberettiget skriftlig protest mod skolebøgerne bestående af 85 tætskrevne sider med indvendinger. CURE's skriftlige protest anklagede

i hårde toner bøgerne for at indeholde stereotyper, overdrivelser, forvrængninger, racistiske antagelser og direkte løgne om farvede mennesker, og desuden blev bøgerne beskyldt for at være eurocentriske og for at udnævne hvide amerikanere til at være de centrale aktører i USA's historie (op.cit.:9).

Som Gitlin beskriver det, bevægede kritikken sig ofte over grænsen til det absurde, fx da en bestemt historiebog, som beskrev de centrale begivenheder i 1800-tallets USA, blev beskyldt for ikke at inddrage Martin Luther King Jr. og Malcolm X (op.cit.:18). Kritikernes iver efter at få de to betydningsfulde sorte politikere repræsenteret i den fælles amerikanske historie gjorde dem tilsyneladende blinde over for den kendsgerning, at Martin Luther King og Malcolm X først var politisk aktive i 1950'erne og 1960'erne og derfor ikke hører hjemme i en bog om 1800-tallet! Måske fremstår den ophedede debat om historiebøgerne endnu mere absurd, når man tager i betragtning, at den ansvarlige for historiebøgerne var en anset historiker, Gary B. Nash, som i tidligere udgivelser havde arbejdet engageret for at få minoriteter bedre repræsenteret i amerikanske historiebøger (op.cit.:15).

De mange protesterende interessegrupper (jødiske, kinesisk-amerikanske, muslimske, afrikansk-amerikanske, fundamentalistiske kristne osv.) havde det til fælles, at de ønskede at få deres egen kulturelle og religiøse særegenhed repræsenteret på en mere „korrekt“ måde i historiebøgerne, dvs. på en måde, som var i overensstemmelse med disse gruppers selvopfattelse. De ønskede samtidig at sikre sig, at deres gruppespecifikke historie blev repræsenteret som en del af en fælles amerikansk historie. Debatten handlede altså om, *hvad* og *hvem* der bør huskes og repræsenteres i den fælles amerikanske historiefortælling, og i høj grad også om, *hvordan* de udvalgte begivenheder og personer bør huskes.

Debatten om skolebøgerne i Californien foregik i 1990'erne, men også i 2005 er USA's historie et politiseret felt, hvor mange forskellige grupper forhandler om *hvem* og *hvad*, som bør huskes – og kæmper for selv at blive synlige i historiebøger og andre repræsentationer af den nationale fortid. For eksempel er februar måned i USA udnævnt til *African American History Month*, som fejres med arrangementer, bogudgivelser og særudstillinger, blandt andet om sorte amerikanere, der har haft en særlig betydning for USA. Også *hispanics* gør med mange forskellige virkemidler opmærksom på deres „helt særlige rolle“ i den amerikanske historie, når de i september og oktober fejrer *the National Hispanic Heritage Month*.

Ellis Island og immigrationsmytologien

Dette samfund [USA] har udviklet en magtfuld fabel om sig selv som immigranternes land (Appadurai 1996:173).

En bestemt del af USA's historie formår dog at samle mange forskellige grupper i det amerikanske samfund om en fælles historie: nemlig tiden for de store immigrationsstrømme til landet, som især kulminerede i slutningen af 1800-tallet og starten af 1900-tallet. I den ofte romantiserede fortælling om immigranterne, der opgav alt i deres hjemlande og søgte til USA efter frihed og muligheder, kan mange amerikanere genkende deres egen familiehistorie. Ligeegyldigt om man er af irsk, polsk, svensk eller armensk afstamning, er ens egen families historie repræsenteret i denne fælles nationale fortælling. USA's immigrantfortid er derfor et historisk materiale, som passer som fod i hose ind i det natio-

nalistiske projekt. Immigrantfortællingen kan nemlig forklare amerikanerne, hvorfor de har et fællesskab med hinanden – til trods for deres forskelligheder.

Men nationale fortællinger må fortælles igen og igen, hvis de fortsat skal have gennemslagskraft. USA's immigrantfortid fortælles, dokumenteres og mindes på en særlig interessant måde på immigrationsmuseet Ellis Island i New York, hvor jeg i 2001 foretog deltagerobservation.³ Ellis Island er en lille ø sydvest for Manhattan, som er fuldstændig domineret af et bestemt bygningskompleks, nemlig den tidligere immigrationsstation. I årene fra 1892 til 1924 udgjorde Ellis Island et centrum for immigrationen til USA, og millioner af immigranter blev i denne periode sat af på øen, hvor de måtte opholde sig, mens deres sag blev behandlet, og de blev undersøgt for eventuelle sygdomme osv. Først når man var blevet godkendt som „egnet immigrant“, fik man lov til at gå om bord på båden fra Ellis Island til New Yorks havn, hvorfra man kunne rejse videre ud i landet og forsøge at skabe en tilværelse for sig selv. I 1990 blev bygningerne på Ellis Island åbnet som museum, der dokumenterer historien om de mange immigranter og de genvordigheder, de måtte igennem, for at komme til „mulighedernes land“. Udstillingerne fører blandt andet museumsgæsten igennem de lokaler, hvor immigranterne sov, spiste, ventede og blev forhørt af myndighederne. Samtidig udstilles en lang række af de genstande, som immigranterne havde med fra deres hjemlande.

Immigrationsmuseet Ellis Island er især interessant, fordi museet netop ikke nøjes med at dokumentere de mange immigranternes ankomst til USA. Udstillingerne involverer den besøgende og opfordrer ham eller hende til at deltage aktivt i det kollektive hukommelsesarbejde, som det senere vil fremgå af artiklen. Som dokumentationsform har Ellis Island desuden en særlig symbolsk værdi til forskel fra fx forhistoriske museer, som er indrettet i nyopførte bygninger: Øen Ellis Island og dens bygninger er jo rent faktisk den konkrete lokalitet, som har dannet rammen om den historiske periode, som museet i dag dokumenterer. Stedet har helt konkret huset de mange immigranter og har været vidne til deres ankomst til USA, og museet spiller kraftigt på den åndelige tilstedeværelse af „... de, der valgte en fremtid som amerikanere“ (informationspjece om immigrationsmuseet Ellis Island 2001a).

At Ellis Island er omgærdet af en særlig national symbolik og retorik, kan vi blandt andet læse ud af den måde, museet bliver omtalt i et rejsetillæg til avisen USA Weekend (USA Weekend 2001). Her hedder det blandt andet, at „Ellis Island er et monument, som hylder to stolte traditioner i USA: frihed og den enkeltes ret til at forfølge sine mål og drømme“. Rejsetillægsskribenten formulerer altså direkte, at Ellis Island symboliserer nogle fundamentale amerikanske idealer, som alle amerikanere antages at bakke op om – nemlig frihed generelt og anerkendelsen af, at individet bør have rige udfoldelsesmuligheder. Idealene, som i mange sammenhænge bruges som en fælles national referenceramme og som en generel karakteristik af USA og amerikanere. Som fx da præsident George W. Bush i sin tale til nationen den 11. september 2001 slog fast, at „... Amerika blev angrebet, fordi vi er det fyrtårn, som lyser klarest for frihed og muligheder i verden. Og ingen vil nogensinde kunne forhindre, at det fyrtårn lyser“.⁴

Ellis Island er altså ikke et helt almindeligt historisk museum, som med støvede montere og falmede plancher beretter om fortiden. Ellis Island fremstiller historien om USA's immigranter som en slags national oprindelsesmyte: en epoke, der skabte USA som den nation, USA er i dag. Derfor kan Ellis Island både betragtes som et museum og som et symbolmættet, nationalt mindesmærke over dem, der ifølge denne immigrationsmytologi skabte USA.

Den nationale hukommelse

National hukommelse deles af mennesker, som aldrig har set hinanden eller hørt om hinanden, men alligevel er de af den opfattelse, at de deler den samme historie. Disse mennesker bindes både sammen af hukommelse og forglemmelse (Gillis 1994:7).

Mange nationalismeteorikere har påpeget, at historiske fortællinger ofte kan være med til at binde en nation sammen. Selektive beretninger om den nationale fortid kan være med til at forklare de nationale borgere, hvorfor de er blevet, som de er, og dermed hvorfor de har et fællesskab med hinanden. Samtidig definerer fortællinger om den nationale fortid ofte de kendetegn og idealer, der gør nationen unik i forhold til andre nationer (Kapferer 1989).

Historiske fortællinger om nationen er altså med til at muliggøre, at det nationale fællesskab kan forestilles i rum (territorial afgrænsning) og i historisk tid (Anderson 1991). Udvalgte dele af den nationale historie, som kan bidrage til en fælles national stolthed, må med jævne mellemrum huskes, mens upassende dele af den nationale fortid systematisk må glemmes eller nedtones, for kun på den måde kan det nationale fællesskab blive reproduceret som et helt særligt fællesskab.

Den nationale hukommelse er altså, som sociologen Michael Billig påpeger, en kompleks dialektik mellem at huske og at glemme (Billig 1995:38), og i processen skabes en fælles fortælling, som kan bruges strategisk i nutiden. På den måde vil den nationale hukommelse ofte blive formet af dem, som husker: Det kollektive, nationale hukommelsesarbejde vil altid udspille sig i et bestemt politisk klima og i bestemte magtrelationer, som afgør, hvad der bør huskes – og med hvilket formål (Bodnar 1994).

Ifølge historikeren John R. Gillis blev den nationale hukommelse fra den franske revolution og frem til 1960'erne primært orkestreret ved at opføre nationale monumenter og statuer og ved at etablere arkiver og museer. Det vil sige fysiske markeringer, der fikserer tid i rum, og som var med til at generere en fælles identitet for mennesker, som var meget forskellige med hensyn til køn, religion, race osv. (Gillis 1994:14). Men ifølge Gillis er vestlige nationalborgeres kollektive hukommelsespraksisser ikke længere i så høj grad bundet til nationalstaten. Den nationale, kollektive hukommelse synger tværtimod på sidste vers og er ved at blive erstattet af mere individualiserede hukommelsespraksisser. Gillis beskriver nemlig, hvordan vi i Vesten i dag er blevet mere frit stillede til selv at vælge, hvor og hvordan vi vil huske fortiden, og derfor er både amerikanere og europæere i dag blevet „... tvangsforbrugere af fortiden, som manisk shopper rundt efter de dele af fortiden, som bedst passer til deres individuelle forståelser af selvet. De konstruerer – ud af en forvirrende mængde forskellige materialer, tidsperioder og lokaliteter – de mangfoldige identiteter, som kræves af dem i den postnationale æra“ (op.cit.:17-18).

Min analyse af Ellis Island *modsiges* Gillis' tese om, at det nationale fællesskab ikke længere danner rammen om vores hukommelsespraksisser. Som eksempel *bekræfter* Ellis Island imidlertid, at historiefortælling og erindring også i USA er blevet mere individualiseret – eller måske snarere mere partikulariseret og etnificeret. På Ellis Island opfordres de nationale borgere og andre besøgende nemlig direkte til at mindes, hvad det nationale amerikanske fællesskab er funderet i. Som besøgende hører man på museet historien om, hvorfor USA er blevet til det land, det er i dag, og selve fortællingen om immigranterne er indhyllet i national retorik og symbolik. Men ved siden af dette påbud om at huske og anerkende grundlaget for det nationale fællesskab formuleres et samtidigt påbud til de

besøgende om at anerkende og huske deres etniske rødder. Dette påbud er så at sige skrevet ind i selve den iscenesatte fortælling, som fortælles på Ellis Island: Hvis man som *Italian-American* besøger Ellis Island for at få indblik i denne periode af USA's nationale historie, tvinges man samtidig til at få et indblik i en vigtig periode i italiensk-amerikaneres historie. Det nationale fællesskabs historie fortælles altså parallelt med det etniske *communitys* historie, som jeg senere vil illustrere med et par eksempler fra udstillingerne på Ellis Island. Ellis Island leverer altså både materiale til det nationale hukommelsesarbejde og til det mere partikulariserede, etniske hukommelsesarbejde. Det er dette sammensatte materiale, som den amerikanske museumsgæst kan bruge til at konstruere sin egen individuelle og personliggjorte fortidsfortælling.

I immigranternes fodspor

Med hensyn til Ellis Island må jeg dog give Gillis ret i, at det kollektive, nationale hukommelsesarbejde har undergået visse forandringer. Det bliver især tydeligt, når vi ser på de virkemidler, som der tages i brug på Ellis Island for at fortælle myten om USA's immigranter.

Antropologen Benedict Anderson beskriver i „Replica, Aura, and Late Nationalist Imaginings“ (Anderson 1993), hvordan traditionelle nationale monumenter, mindesmærker og statuer af nationale helte i dag lider under det problem, at de ikke altid bemærkes af de nationale borgere. Monumenterne, som typisk er opført i den periode, Anderson kalder „den sene officielle nationalisme“, glider simpelthen ind i gadebilledet og får derfor ingen opmærksomhed af de forbigående. Denne fare for at glide hen i ubemærkethed hænger ifølge Anderson sammen med det faktum, at denne type monumenter ikke stiller krav til eller giver anvisninger på, hvordan erindringsarbejdet bør foregå. Bør man fx knæle i ærbødighed foran The Lincoln Memorial i Washington, eller bør man bare stirre andægtigt på monumentet i 20 minutter? Som betragter af dette monument for en af USA's præsidenter får man ingen hjælp til, hvilken type adfærd der vil være mest passende (op.cit.:4).

Ellis Island har ikke disse kommunikationsvanskeligheder. Her gives den besøgende som nævnt meget direkte anvisninger på, hvordan det kollektive hukommelsesarbejde bør foregå. Derudover inviteres den besøgende også til at være meget aktiv i erindringsprocessen, i stedet for at være passiv modtager af et budskab: Han eller hun opfordres direkte til at følge i immigranternes fodspor. Eller som det hedder i en introduktionsbrochure til museet: „På immigrationsmuseet Ellis Island kan du i dag følge direkte i fodsporene på dem, der valgte en fremtid som amerikanere“ (informationspjece om immigrationsmuseet Ellis Island 2001 a).

At besøget på Ellis Island bør være en slags ritualiseret oplevelse eller empatisk rekonstruktion af de første immigranternes møde med Amerika, fremgår allerede af færgeturen fra New Yorks havn. Undervejs til Ellis Island gør færgen holdt ved Liberty Island, hvor de turister, der har lyst, kan stå af og opleve frihedsgudinden på tæt hold. Efterhånden som færgen nærmer sig Liberty Island, gives en lille introduktion til monumentet i det skrattende højtaleranlæg. En guide fortæller, at „Liberty [statuen], som jo er det mest amerikanske, der findes, var selv en immigrant“. Herefter følger historien om, hvordan en gruppe franske intellektuelle i 1865 donerede denne symbolske gave til USA „... for at hylde vores frihedsideal“. Igen en meget eksplicit reference til et af de idealer, som jeg betragter som en substantiel del af det ontologiske grundlag for den amerikanske nationalisme.⁵

Statuen, som ifølge det tidligere omtalte rejsetillæg er „... selve legemliggørelsen af frihed og demokrati i USA“ (USA Weekend 2001), har altså selv gennemlevet rejsen over Atlanten – ligesom alle immigranterne, og dette legitimerer statuens symbolværdi som „det mest amerikanske, der findes“ (ibid.). Den kvindelige guide på færgen efterlader ingen tvivl om, hvad det er for en oplevelse, de besøgende bør få, ved at nærme sig frihedsgudinden, for hun sætter selv ord på oplevelsen: „Når man ser den 152 fod høje statue, føler man den samme ærefrygt som de 12 millioner immigranter, som gennem historien er sejlet forbi statuen på vej til Ellis Island og til deres nye liv i mulighedernes land. Når man ser statuen, fornemmer man deres drømme.“ Selv den mest langsomtopfattende turist kan nu ikke længere være i tvivl om, at han eller hun bør føle sig hensat til et skibsdæk fra fjernere tider, overfyldt med håbefulde immigranter, der endelig efter en lang rejse over Atlanten får øje på symbolet på alt det, de har længtes efter.

Det iscenesatte overgangsritual

Når vi husker på, at Arnold van Genneps første eksempel på et overgangsritual var det at passere hen over territoriale grænser, [...] bør vi måske tænke mere over den mystiske og teatraliske karakter, som statens hverdagsritualer har. Altså ikke kun de overdådige iscenesættelser, som er med til at bekræfte, hvor magtens centrum er, men også de små og hverdagsagtige overgangsritualer (Taussig 1997:148).

Antropologen Michael Taussig sætter her citat fokus på dét, han kalder nationalstatens hverdagsagtige overgangsritualer, fx det at passere langsomt gennem en politikontrolleret vejafspærring i bil eller at gå igennem paskontrollen i en lufthavn. Små, tilsyneladende ubetydelige praksisser, der udspiller sig, når individet bevæger sig fra et territorielt område til et andet, og som er med til at befæste „statens magi“ (ibid.).

Også turistens besøg på Ellis Island kan i min tolkning betragtes som et iscenesat overgangsritual, der bekræfter USA's nationalstatslige magi. At besøge Ellis Island er et ritual, der placerer sig midt mellem „... de overdådige iscenesættelser, som er med til at bekræfte, hvor magtens centrum er“ (op.cit.:148) og de mere hverdagsagtige, statslige overgangsritualer. Ellis Island iscenesætter nemlig med kraftfulde virkemidler en bestemt fortælling for turisterne: en fortælling om de administrative, statslige overgangsritualer, som fortidens immigranter måtte igennem på dette sted for at blive amerikanere.⁶ Museet genopliver og genskaber med andre ord immigranternes fysiske, symbolske og bureaukratiske overgang fra et ingenmandsland til det nationalstatslige territorium, Amerika.

Selve iscenesættelsen og genskabelsen af fortidens overgangsritualer kommer til udtryk i det hukommelsesarbejde, som den besøgende på Ellis Island opfordres til at deltage i. Han eller hun opfordres som nævnt til at følge i immigranternes fodspor, og den guidede *tour* på øen er tilrettelagt således, at turisterne fysisk foretager den samme bevægelse som immigranterne: De ankommer med skib, passerer frihedsgudinden og føres i museet gennem de selv samme rum, som fortidens immigranter måtte passere, når de fx gennemgik sundhedsundersøgelser og fik deres sag behandlet. Og efter denne indlevede og ritualiserede pilgrimsfærd føres turisterne via en færgе tilbage til New Yorks havn igen. Museet forsøger med andre ord at skabe de optimale betingelser for, at turistene kan forestille sig immigranternes *rite de passage*, og gennem forestillingen om immigranterne – gennem

turistens symbolske oplevelse af immigrantens overgangsritual – reproduceres forestillingen om USA som immigranternes, mulighedernes og frihedens land.⁷

I kraft af sin næsten mytiske historie er Ellis Island i dag blevet et stærkt symbol på den proces, man må igennem for at blive amerikaner. Det blev fx tydeligt den 17. september 2004, hvor Ellis Island lagde lokaler til en ceremoni for 102 personer, som havde søgt om at blive amerikanske statsborgere. Ifølge den amerikanske forfatning må tilflyttere til USA nødvendigvis erklære deres troskab til USA, før de kan opnå statsborgerskab. Når en persons ansøgning om amerikansk statsborgerskab er blevet behandlet og godkendt, er ansøgeren forpligtet til at møde op til en ceremoni, hvor han eller hun i fællesskab med andre ansøgere må recitere en troskabsed til USA.⁸ For 102 vordende amerikanere foregik initieringen til det amerikanske nationale fællesskab altså i september 2004 på Ellis Island. Øen og dens gamle bygninger er omgærdet af så megen immigrationsmytologi og så megen national symbolik, at stedet udgør den perfekte kulisser for en iscenesættelse af den proces, der kan gøre en person til amerikansk statsborger. Stedet har en nærmest magisk og hellig aura på grund af sin historie, og derfor kan netop disse omgivelser sætte ansøgere, der har besluttet sig for at blive amerikanske statsborgere, i den rette højtidelige stemning.⁹ Også i dag er Ellis Island altså indimellem centrum for administrative, statslige overgangsritualer, der er med til at bekræfte USA's nationalstatslige magi.

Kontinuerlige idealer og repræsentationer af diversiteten

Udstillingerne på Ellis Island bekræfter altså ikke bare forestillingen om, at USA er skabt af immigranter. De bekræfter også ideen om, at USA stadig i dag repræsenterer de idealer, som fortidens immigranter søgte og fandt. For eksempel hedder det på en af udstillingens mange oplysende plancher, at „også i dag fortsætter USA med at tiltrække nye immigranter. Ligesom dem, der kom før dem, søger immigranterne frihed og nye muligheder for sig selv og deres familier“. Med et sådant udsagn er der etableret en meget stærk ontologisk kontinuitet fra USA's immigrantfortid til nutidens USA. Også dengang var USA og amerikanere ifølge mytologien kendetegnet ved at have såvel frihed som et ophøjet ideal som troen på nye muligheder for individet. Når der trækkes en lige linie af kontinuitet fra disse idealer i deres oprindelige grundform og frem til i dag, kaster det et skær af legitimitet og autenticitet over de, der i dag bekender sig til idealet om frihed og troen på individets ubegrænsede muligheder. Samtidig konstrueres der et fællesskab mellem fortidens immigranter og de, som for nylig har valgt at blive amerikanere: De anerkender alle de idealer, som er fundamentale bestanddele i den amerikanske nationalismes ontologiske grundlag. Selvom man som nyankommet mexicansk immigrant i nutidens USA jo ikke kan føre sin familie tilbage til Ellis Island, bør man altså alligevel føle sig repræsenteret og inkluderet i den overordnede immigrantfortælling, der formidles på museet.

Udstillingsmontrerne og informationsplancherne på Ellis Island, som fortæller historien om immigranterne, ekspliciterer altså nogle af de idealer og erfaringer, som antages at være fundamentet for det amerikanske, nationale fællesskab. Men samtidig er der et andet tema, som kommunikeres og repræsenteres tydeligt i de fleste af udstillingens forskellige sektioner og rum, nemlig diversitet. Et eksempel på denne repræsentation og dokumentation af diversiteten hos dem, som i fortiden ankom til Ellis Island, møder den besøgende allerede i forhallen til museet. Her er et enormt bjerg af meget forskelligartede kufferter og

bagagebokse stablet op oven på hinanden, og en billedtekst ved siden af kuffertbunken fortæller, at dette blot er et lille udvalg af de kufferter, som immigranterne havde med fra deres hjemlande. Det er særligt kufferternes enorme forskellighed, som springer i øjnene, når man som besøgende træder ind i forhallen til museet, og går man helt tæt på bagagebjerget, ser man, at mange af kufferterne har stempler og mærkater fra vidt forskellige steder i verden. Dette er altså en repræsentation af mangfoldigheden hos fortidens immigranter og en påmindelse om, at nutidens USA blev skabt af mennesker med vidt forskellige etniske, racemæssige, nationale og kulturelle baggrunde. Men kufferterne er på den anden side udstillet samlet, og bunken af bagage kan derfor samtidig ses som en påmindelse om, at de nyankomne immigranter jo rent faktisk blev til én nation med tiden.

USA er ofte blevet beskrevet med forskellige metaforer for diversiteten, fx med udtrykket *the melting pot*, som fra ca. 1908 og indtil 1950'erne var en udbredt diskursiv praksis – en gangbar måde at tale om og forestille sig USA på (Varenne 1998:34). Fremstillingen af den amerikanske nation som en smeltedigel var baseret på den formodning, at USA's immigranter relativt hurtigt ville „smelte sammen“ med den øvrige amerikanske befolkning og give afkald på de kulturelle særegenheder, de havde bragt med sig fra forskellige steder i verden. Smeltedigelmetaforens påstand om immigranternes totale assimilation i det amerikanske samfund viste sig dog efterhånden ikke at holde stik, og snart blev metaforen afløst af alternative sproglige billeder som fx *the salad bowl*, *the garden of plants* og *the mosaic*.¹¹ De nye repræsentationer af det amerikanske samfund skulle signalere, at kulturelle forskelligheder ikke nødvendigvis blev udvisket, når nyankomne immigranter i forskellige sammenhænge begyndte at interagere med de øvrige amerikanske befolkningsgrupper. Tværtimod kunne forskellige gruppers individuelle partikularitet sagtens bevares og alligevel indgå som ligeværdige, men forskellige komponenter i en større harmonisk helhed, nemlig den samlede amerikanske nation.

Fremstillingen af den amerikanske befolknings mangfoldighed repræsenteret ved bunken af kufferter minder i sin bagvedliggende tankegang meget om billedet af USA som en mosaik. Kufferterne er vidt forskellige, men det samlede indtryk, man danner sig ved at betragte dem, er indtrykket af en helhed, nemlig en samling kufferter. På samme måde som mosaikmetaforen beskriver USA og amerikanere som en samlet helhed, hvor befolkningen består af vidt forskellige etniske minoriteter.

De kommercialiserede minder

Den besøgende på Ellis Island opfordres også til at være aktiv i erindringsarbejdet på andre måder end ved at leve sig ind i og forestille sig immigrantens møde med USA. I april 2001 åbnede en ny interaktiv afdeling af immigrationsmuseet The American Family Immigration History Center. Det er efter min mening især her, man ser en meget eksplicit opfordring til den besøgende om at specificere og repræsentere sin egen etniske partikularitet, samtidig med at han eller hun deltager aktivt i den kollektive erindringsproces, som hylder skabelsen af det nationale fællesskab. Centret består primært af en omfattende database, som rummer administrative oplysninger om de ca. 12 millioner immigranter, som passerede gennem Ellis Island. Som besøgende kan man benytte sig af centrets computere til at researche på sin egen families personlige historie: Hvornår ankom familiemedlemmerne, på hvilket skib, var de gift, og hvor gamle var de? Åbningen af centret

fik utrolig meget medieomtale, og interessen for databasen var i dagene efter indvielsen så stor, at det var umuligt at gå ind på databasen via internettet. Der var simpelthen for mange, der gerne ville rekonstruere deres egen families personlige historie og dermed blive klogere på deres egen etniske partikularitet.

I brochuren, som informerer den besøgende om faciliteterne på The American Family Immigration History Center, opfordres man ikke blot til at lede efter rødderne til ens egen etniske partikularitet i centrets database. Man opfordres også til at dokumentere og repræsentere sin egen personlige historie, sin egen partikularitet, i en personliggjort scrapbog, som fx kunne indeholde de oplysninger og dokumenter om forfædrene, som man har fundet frem til gennem research på centret. Derudover foreslår brochuren, at man personliggør scrapbogen ved at scanne anden form for dokumentation af familiens baggrund ind på bogens forskellige sider: gamle og nyere familie billeder, billeder af personlige ejendele som fx forfædrenes militære medaljer eller smykker og måske historier eller sange, som har en betydning for ens familie. Opfordringen til at kreere et sådant stykke personlig identitetsdokumentation formuleres blandt andet således i brochuren: „... tag disse værdifulde dokumenter og skab din helt egen scrapbog over din familiehistorie. På den måde vil du for evigt kunne bevare historien om vores fortid, mens du samtidig holder mindet om din families arv i live“ (informationspjece om The American Family Immigration History Center 2001b). Her ser man tydeligt, hvordan det kollektive hukommelsesarbejde på Ellis Island struktureres således, at processen nødvendigvis må have to komponenter: en fortælling om den nationale fortid, den fælles „historie om vores fortid“, fortælles i form af scrapbogen parallelt med den individuelle families historie, som dokumenterer og verificerer denne families etniske partikularitet.

At mindes sine forfædre og den nationale fortid for sig selv, i tankerne, er altså ikke tilstrækkeligt. Ellis Island foretrækker, at den besøgende også kondenserer og repræsenterer sine minder i en genstand, nemlig i scrapbogen, som selvfølgelig ikke er gratis. Minder er, som Gillis udtrykker det, i stigende grad blevet en objektiviseret og kommercialiseret vare, som vi som individer må gå på indkøb efter (Gillis 1994: 18-19).

Mindemuren

Opfordringerne om at deltage i det todelte erindringsarbejde stopper imidlertid ikke, når den besøgende er kommet gennem alle museets udstillingsrum og måske har researchet på sin egen families personlige historie på museets database. Uden for museet mødes man af en gigantisk mur, The American Immigrant Wall of Honor, som har hundredtusindvis af navne indgraveret på sine sider. En brochure forklarer, at denne mur er en enestående mulighed for den besøgende for at ære mindet om sine forfædre og samtidig bidrage til at sikre, at denne unikke periode i den nationale historie, USA's „skabelse“, ikke går i glemmebogen for fremtidige generationer. For den nette sum af 100 dollars kan man nemlig få indgraveret navnet på sine egne forfædre, som måtte passere gennem Ellis Island for at blive amerikanere. Pengebeløbet bidrager samtidig til restaureringen af museumsbygningerne og finansierer udbygningen af The American Family Immigration History Center.

Brochuren kommunikerer klart, at der ingen grund er til at tøve med at indbetale sin donation: „Ved at betale allerede i dag kan du sikre dig, at immigrationsmuseet Ellis Island bevares som et monument for din arv og som et monument til ære for USA's stolte

traditioner: frihed, håb og muligheder“ (informationspjece om The American Immigrant Wall of Honor 2001c). Igen ser vi, hvordan erindringsarbejdet på Ellis Island struktureres således, at den personlige historie om oprindelsen af det enkelte individs etniske partikularitet fortælles samtidig med fortællingen om idealerne i den amerikanske nationalismes ontologiske grundlag. Idealer, som også er det nationale fællesskabs fundament.

Det er efter min mening et særligt interessant aspekt af mindemuren, at den ikke bare fremstilles som et monument for de immigranter, som passerede gennem Ellis Island, primært fra Europa. Muren præsenteres nemlig som et nationalt mindesmærke over alle dem, som sammen skabte USA som indbegrebet af frihed og muligheder, og derfor bør ingen føle sig ekskluderet af dette erindringsarbejde. Ellis Island er med andre ord fortællingen om alle amerikaneres historie og fællesskab. Dette fremgår ligeledes af følgende formulering i brochuren om muren: „Stort set alle nationaliteter i verden er repræsenteret på mindemuren, som er den største mindemur i verden. De, som gennem slaveriet blev tvunget til at migrere hertil, er repræsenteret på muren. Det samme er vor nations første nybyggere, de amerikanske indianere ...“ (ibid.).

Her ser man altså tydeligt, hvordan national hukommelse er uløseligt forbundet med forglemmelse. I det øjeblik, man som besøgende på Ellis Island står over for muren, opfordres man til at glemme, at det faktisk ikke er alle amerikanere, der kan spore deres familiehistorie tilbage til Ellis Island. Hvis ikke den besøgende indvilger i denne forglemmelse, kan Ellis Island ikke opfylde sin ambition om at fungere som et fælles symbol for alle amerikanere. For at få de besøgende til at glemme udnævnes både sorte amerikanere og de amerikanske indianere i citatet ovenfor til at være „en slags immigranter“: Sorte slaver beskrives som mennesker, der blev tvunget til migrere, selvom ordet migration vel næppe er særligt rammende for slavetransporten mellem Afrikas vestkyst og det amerikanske kontinent fra 1517 til cirka midt i 1800-tallet. Samtidig beskrives de nordamerikanske indianere som nationens første „nybyggere“, altså også en slags immigranter, der i fortiden kom og slog sig ned i USA. Kun gennem denne forglemmelsesretorik kan disse befolkningsgrupper indlemmes i den fælles nationale fortælling om immigranterne, der skabte USA.

I mindemuren ser vi altså endnu en gang, at mosaikforestillingen om USA afspejler sig i erindringspraksissen. Enhver amerikaners partikulære fortid bør være repræsenteret i denne samling af navne, som i sin helhed er en symbolsk repræsentation af det amerikanske samfund: Befolkningens forskelligheder og deres fællesskab repræsenteres i ét og samme bygningsværk.

Konklusion

Det er en del af den intellektuelle og politiske common sense, at Amerika er ‘anderledes’, fordi det blev skabt af immigranter (Varenne 1998:32).

Jeg har i denne artikel beskrevet, hvordan immigrationsmuseet Ellis Island i New York er med til at bekræfte og generere forestillingen om, at USA er „en nation af immigranter“, en nation, der er skabt af diversitet. Billedet af USA som en nation af immigranter er, som antropologen Hervé Varenne beskriver det, i dag blevet en slags commonsense, en national indforståethed, som tilmed forklarer for nutidens amerikanere, hvorfor USA er noget særligt i forhold til andre lande. På den måde bliver fortidens immigranter og deres

forskelligheder en mytologisk ressource, der kan bruges til at underbygge forestillingen om en national særegenhed, et nationalt fællesskab. Med et konstrueret udsagn kan dette udtrykkes således: Vi har det til fælles, at vi alle har forskellig baggrund.

Den fælles nationale fortælling om fortidens immigranter er ikke kun noget, som dyrkes og huskes på steder som Ellis Island. USA's immigrantfortid er i høj grad også nærværende i den amerikanske nutid og i amerikaneres hverdagsliv. Det bliver fx tydeligt, når man ser på, hvordan mange amerikanere identificerer sig i dag. I USA er det almindeligt at udtrykke sin egen identitet i kategorier, der sprogligt både giver udtryk for en persons gruppe-definerede partikularitet og personens nationale, amerikanske tilhørsforhold. For eksempel kan man som borger i USA vælge at præsentere sig selv som enten *Chinese-American*, *African-American* eller *Italian-American*, alt efter hvilke aner man har. Faktisk er sådanne bindestregskategorier blevet en nærmest standardiseret måde at identificere sig på: „Den bindestreg, som engang var nedværdigende for den enkelte, er i dag blevet en statusmarkør [...] det fremstår i dag næsten uamerikansk, hvis man som person ikke har en bindestreg til sin rådighed, der kan forbinde én til mere ærværdige tider og lokaliteter“ (Yanow 1998:117).

Ifølge antropologen Dvora Yanow er det at identificere sig i forhold til bindestregsidetiteterne altså blevet noget meget amerikansk. Paradoksalt nok kan det i visse sammenhænge nærmest forekomme uamerikansk, hvis en person blot vælger at identificere sig som amerikaner og ikke som en bindestregsamerikaner. Bindestregsidetiteten, som ofte refererer til en persons fjerne eller nære immigrantfortid,¹¹ er altså ifølge Yanow med til at blåstemple personen som en autentisk amerikaner.

Ellis Island er et af de steder, som giver den enkelte amerikaner mulighed for at sammenstykke en individuel fortidsfortælling, som legitimerer hans eller hendes status som en autentisk amerikaner, som en autentisk bindestregsamerikaner. På Ellis Island inviteres den besøgende nemlig til at mindes sin egen oprindelse både i det etniske *community* (venstresiden af bindestregen) og i det nationale amerikanske fællesskab (højresiden af bindestregen).

De hukommelsespraksisser, som Ellis Island danner rammen om, passer perfekt til det politiske klima i nutidens USA, hvor det at beskrive en fælles fortid som tidligere beskrevet kan være meget konfliktfyldt og ofte besværliggøres af identitetspolitiske kampe. Med retoriske og symbolske virkemidler lykkes det nemlig Ellis Island at viderefordre en mytisk fortidsfortælling, som stort set alle amerikanere – med en vis portion forglemmelse – kan føle sig inkluderet i. Ellis Island hæver sig over sin rolle som dokumentationscenter for en bestemt historisk periode og præsenterer sig i stedet som et fælles symbol for alle amerikanere, et monument for diversiteten. Samtidig formår Ellis Island at neddyse debatten om, *hvem* der skal huskes og repræsenteres i den fælles amerikanske historie. Den enkelte museumsgæst tilbydes jo en mulighed for at mindes sin egen families historie og dermed hylde sin egen etniske partikularitet, og dermed er han eller hun selv herre over, hvem der skal repræsenteres i fortællingen om USA's fortid. Hukommelsespraksisser på Ellis Island formes med andre ord af dem, der husker, og minderne kan bruges strategisk i de mangfoldige sammenhænge, som den enkelte aktør indgår i.

Noter

1. At tale om racemæssig diversitet er af mange årsager problematisk. Jeg betragter som udgangspunkt race som et socialt konstrueret differentieringsprincip. Samtidig mener jeg, at det er relevant at tale om racemæssig diversitet i USA, fordi race er udgangspunkt for mange amerikaneres selvidentifikation og omdrejningspunkt i mange bureaukratiske kategoriseringspraksisser, fx den amerikanske folketælling, der opdeler befolkningen i „racer“.
2. Multikulturalisme er et omstridt begreb, som er blevet tillagt mange forskellige betydninger. Multikulturalisme skal her forstås som „... både et politisk initiativ, et samfundspolitisk syn og en videnskabelig tilgang, der anerkender kulturel mangfoldighed som et gode“ (Mørck 2002:9). Multikulturalisme henviser dermed til den brede vifte af politikker og strategier, der tages i brug for at håndtere de komplicerede diversitetsproblemer, som opstår i multikulturelle samfund.
3. Min deltagerobservation på Ellis Island blev foretaget som en del af mit feltarbejde i New York. Mit feltarbejde drejede sig overordnet om konflikten mellem national identitet og diversitet i USA og blev udført fra februar til juni 2001. Der tages forbehold for eventuelle ændringer i udstillingerne på Ellis Island.
4. Tekstversion af præsident George W. Bushs tale til nationen den 11. september 2001 er hentet fra det Hvide Hus' hjemmeside: <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2001/09/20010911-16.html>.
5. Ifølge Bruce Kapferer (1989) har enhver nationalisme sin egen ontologisk baserede rationalitet. Denne rationalitet eller grundlæggende logik afslører sig blandt andet i de fortællinger om nationen, som viderekommunerer de nationale idealer, og i det, som opfattes som den nationale særegenhed.
6. For den enkelte immigrant var ankomsten til Ellis Island og den efterfølgende godkendelsesproces og afrejse til New Yorks havn naturligvis ikke et hverdagsagtigt overgangsritual, eftersom langt de fleste immigranter kun immigrerede til USA én gang i deres liv. Men selve den bureaukratiske praksis, som uds spillede sig på Ellis Island, må betegnes som en hverdagsagtig, statslig håndtering af overgangsritualerne, fordi immigrationsmyndighederne på Ellis Island jo i en periode modtog og ekspederede immigranter hver dag. Ellis Island var således den administrative ramme om rutineprægede, statslige overgangsritualer, der var med til at bekræfte USA's nationalstatslige magi.
7. På de souvenirs, der sælges i gavebutikken på Ellis Island, præsenteres Ellis Island også som Freedom's Gate, porten til friheden. Igen en reference til forestillingen om, at USA er frihedens land, og at Ellis Island symboliserer porten til denne frihed.
8. „A Guide to Naturalization“ (U.S. Citizen and Immigration Services 2004). Informationshæfte om kravene til at blive amerikansk statsborger. Tilgængelig på internettet.
9. Flere nationalismeteorikere (Kapferer 1989, 1988; Herzfeld 1992; Anderson 1993) har påpeget, at der i nationalstatens dyrkelse af sig selv, i nationalismen, ofte kan læses mange paralleller til religiøsitet. Kapferer går så vidt som til at hævde, at nationalismen er en form for religion i sig selv (Kapferer 1988 refereret i Herzfeld 1992:36). Han argumenterer for, at det netop er den moderne nationalismes religiøse karakter, som er en af de væsentligste årsager til, at nationalismen er så magtfuld en ramme for menneskers forestillinger og handlinger (Kapferer 1989:161). Jeg mener, at nationalismens nærmest religiøse karakter også kan konstateres i den måde, hvorpå USA's immigrantfortid repræsenteres, dyrkes og mindes på Ellis Island.
10. Mosaikmetaforen er også blevet dyrket andre steder som et billede på det multikulturelle samfund, særligt tydeligt i Canada (Schwartz 1994).
11. Som nævnt i artiklen kan ikke alle amerikanere spore deres oprindelse tilbage til immigranter, selvom denne forestilling er en udbredt forestilling i det amerikanske samfund.

Litteratur

- Anderson, Benedict
1991 [1983] *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- 1993 *Replica, Aura and the Late Nationalist Imaginings*. *Qui Parle?* 7(1):1-21.
- Appadurai, Arjun
1996 *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Billig, Michael
1995 *Banal Nationalism*. London: Sage Publications.
- Bodnar, John
1994 *Public Memory in an American City: Commemorations in Cleveland*. I: J.R. Gillis (ed.): *Commemorations: The Politics of National Identity*. New Jersey: Princeton University Press.
- Gillis, John R.
1994 *Memory and Identity: The History of a Relationship*. I: J.R. Gillis (ed.): *Commemorations: The Politics of National Identity*. New Jersey: Princeton University Press.
- Gitlin, Todd
1995 *The Twilight of Common Dreams: Why America is Wracked by Culture Wars*. New York: Henry Holt Company.
- Herzfeld, Michael
1992 *The Social Production of Indifference: Exploring the Symbolic Roots of Western Democracy*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Hollinger, David A
2000 [1995] *Postethnic America: Beyond Multiculturalism*. New York: Basic Books.
- Kapferer, Bruce
1989 *Nationalist Ideology and a Comparative Anthropology*. *Ethnos* 54(III-IV):161-200.
- Mørck, Yvonne
2002 *Multikulturalismernes kønsblinde øje. Mangfoldighedsudfordringer og kønligestilling*. *Dansk Sociologi* nr. 3:7-25.
- Schwartz, Jonathan Matthew
1994 *Mosaic as Metaphor of (Multi)cultural Space. The Balkans and Canada as Examples*. *Migration* 23/24:243-60.
- Taussig, Michael
1997 *The Magic of the State*. New York & London: Routledge.
- Varenne, Hervé
1998 *Diversity as an American Cultural Category*. I: C.J. Greenhouse (ed.): *Democracy and Ethnography: Constructing Identities in Multicultural Liberal States*. SUNY Series in National Identities. Albany: State University of New York Press.
- Villemoes, Katinka Fjeldsø
2004 *Fællesskab og forskellighed: En analyse af nationalismens og multikulturalismens sammenkobling i USA*. Konferensspeciale. Afdeling for Antropologi og Etnografi, Aarhus Universitet.
- Yanow, Dvora
1998 *American Ethnogenesis and the 1990 Census*. I: C.J. Greenhouse (ed.): *Democracy and Ethnography: Constructing Identities in Multicultural Liberal States*. SUNY Series in National Identities. Albany: State University of New York Press.

Andet materiale

Informationspjece om immigrationsmuseet Ellis Island (2001a).

Informationspjece om The American Family Immigration History Center (2001b).

Informationspjece om The American Immigrant Wall of Honor (2001c).

Præsident George W. Bushs tale til nationen, den 11. september 2001.

USA Weekend

2001 Annual Travel Report. The American Experience. 23. marts. Ingen forfatter angivet.

U.S. Citizen and Immigration Services

2004 A Guide to Naturalization. Informationshæfte om kravene til at blive amerikansk statsborger. Tilgængelig på internettet.

ANNA BOHLIN

MINNE, GLÖMSKA OCH LOKALITET I DET NYA SYDAFRIKA¹

I slutet av 1960-talet förklarades det lilla fiskarsamhället Kalk Bay, utanför Kapstaden, Sydafrika, officiellt för ett „vitt gruppområde“. Detta skedde i enlighet med Lagen om Gruppområden (*Group Areas Act*), som tillsammans med Lagen om Befolkningsregistrering (*Population Registration Act*) utgjorde två av apartheidsystemets mest förödande komponenter.² Orten skulle med andra ord bebos enbart av dem som klassificerades vita, och asiater, så kallade färgade och svarta fick order om att flytta till egna gruppområden på Cape Flats, cirka tio kilometer därifrån. Efter högljudda protester fick majoriteten av fiskarbefolkningen, som i huvudsak klassificerades som färgade, tillstånd att bo kvar i ett avgränsat område. Femton år senare beslöt regeringen att återta gruppområdesförklaringen. Innan dess hade dock ungefär en fjärdedel av fiskarbefolkningen – de som bodde utanför det undantagna området – blivit beordrade att lämna Kalk Bay.

Trettio år senare utförde jag fältarbete i Kalk Bay och Cape Flats för att studera minnet av gruppområdesproklamationen och tvångsflyttningarna. Till min förvåning sa person efter person i Kalk Bay att samhället hade sluppit att drabbas av Gruppområdeslagen. Många hade glömt att Kalk Bay alls hade förklarats som vitt område, och de som ihåg detta sa att det hela var en „icke-händelse“. Istället betonade de hur privilegierade de var som fick bo på en plats där man lyckades undkomma effekterna av apartheid. Min förvåning blev inte mindre när jag upptäckte att många av dem som hade glömt proklamationen ofta kom i kontakt med personer som hade tvingats lämna Kalk Bay, som vid jämna mellanrum återvände från Cape Flats till samhället för att besöka släktingar, gå i kyrkan eller tillbringa sin fritid på Kalk Bays stränder. Dessa personer, mindes, inte helt överraskande, gruppområdesförklaringen som en viktig och tragisk del av Kalk Bays historia. Hur kom det sig att personer som ofta umgicks, och som inte sällan var besläktade, kunde ha så dramatiskt skilda uppfattningar om det förflutna?

I följande artikel redogör jag för faktorer som är relevanta i förståelsen av både „glömskan“ i Kalk Bay och „hågkomsten“ i Cape Flats. Minnena av proklamationen och dess effekter har på båda platser genomgått vad Keya Ganguly kallar en „disambigueringsprocess“ (*process of disambiguation* (Ganguly 1992:31)). Med detta menas att detaljer och mångtydighet som inte överensstämmer med vissa dominerande teman har fallit bort. Detta har skett på mer eller mindre motsatta sätt i Kalk Bay och på Cape Flats, vilket har resulterat i motstridiga föreställningar om vad som skedde. Vidare visar jag hur disambi-

gueringsprocessen kan förstås i ljuset av produktionen av lokalitet och lokala subjekt (Appadurai 1995).

Det förflutna som sociala porträtt

Att fråga boende i Kalk Bay om gruppområdesförklaringen och dess effekter var till att börja med en förbryllande upplevelse. Innan jag påbörjade fältarbetet hade jag undersökt tidningsarkiv i Kapstaden för att ta reda på hur Lagen om Gruppområden hade berört Kalk Bay. Det visade sig att förklaringen av Kalk Bay som vitt område hade fått stor genomslagskraft i media, och artiklar och insändare i den liberala dagspressen fördömde vad som sågs vara en stor oförrätt mot fiskarbefolkningen. Själva proklamationen stod omnämnd på tidningarnas förstasidor, och otaliga artiklar nämnde hur „många“ hade „packat ihop och gett sig iväg“ efter tillkännagivandet. Två akademiska uppsatser, skrivna på 1980-talet, bekräftar bilden av proklamationen som en förödande händelse, och uppger att ungefär 330 personer hade tvingats flytta (Kirkaldy 1996 [1989]:xvii; Quinlan 1980:39).³ En populär bok om Kalk Bays fiskare, skriven av två vita invånare, beskriver händelsen som ett „bombnedslag“ (Stibbe & Moss 1998:83-5). Uppgifterna om hur många som tvingats lämna samhället varierar i dessa källor, men i runda tal gällde det mellan en tredjedel och en fjärdedel av fiskarbefolkningen.

När jag påbörjade fältarbetet i Kalk Bay kom jag dock som tidigare nämnts i kontakt med en mycket annorlunda version av samma händelser. I motsats till bilden av proklamationen som ett bombnedslag fick jag under höra att Kalk Bay ovanligt nog hade sluppit Lagen om Gruppområden, och förblivit rasmässigt „blandat“. Många sa att Kalk Bay aldrig hade blivit förklarad som vitt gruppområde, och de få som kom ihåg att så var fallet sa att proklamationen var en „icke-händelse“ som inte hade lämnat några spår, eftersom fiskarbefolkningen hade lyckats motstå den. När jag frågade varför många fiskare numera bor i Cape Flats, och pendlar till sina båtar i Kalk Bay, var svaret att de hade flyttat från byn frivilligt, eller på grund av bostadsbrist, och inte på grund av apartheid.

Bilden som förmedlades av invånarna, av Kalk Bay som ett samhälle som helt sluppit segregationen, var så trovärdig att jag i början av fältarbetet övervägde att byta fältområde, övertygad om att jag måste ha missuppfattat informationen i tidningsarkiven och publikationerna. Så småningom stötte jag dock på uppgifter som bekräftade att samhället verkligen hade proklamerats. Bland annat hittade jag på Kapstadens lantmäterikontor, i ett skåp fullt av osorterade dokument, en officiell förteckning över individer som på grund av sin hudfärg var diskvalificerade att äga egendom efter proklamationen av Kalk Bay som vitt. Dessutom – delvis tack vare den officiella listan – spårade jag efter hand personer som hade flyttat till Cape Flats, som berättade om sina dystra erfarenheter av att ha blivit tvingade att lämna Kalk Bay efter Gruppområdesförklaringen.

Att höra dessa olika versioner, berättade med intensitet och övertygelse, var en påminnelse om hur minnesaktiviteter inbegriper en komplex och kreativ rörelse mellan då- och nutid, åter- och omskapande. Mitt egen önskan att försöka förstå vad som „verkligen“ hade hänt, att sammanställa och förenkla information för att skapa en rekonstruktion av Kalk Bays historia, gav en inblick i hur de jag intervjuade själva hade omformat sina upplevelser till sammanhängande berättelser genom selektion, omskapande och utelämnande. En god beskrivning av denna sorts process har presenterats av socialantropo-

pologen Elizabeth Tonkin. Hon har liknat minnesaktiviteter vid skapandet av „sociala porträtt“ som kommunicerar grundläggande principer och värderingar ur det förflutna som är värda att bevaras inför framtiden (Tonkin 1992:1).

Nedan följer en undersökning av de motstridiga sociala porträtt av Gruppområdesförklaringen och tvångsförflyttningarna som jag stötte på i Kalk Bay och Cape Flats. Genom att analysera de sammanhang i vilka de skapades visar jag hur dessa sociala porträtt selektivt lyfter fram och betonar olika dimensioner av det förflutna som överensstämmer med intressen och förhållanden på de respektive platserna. De olika versionerna kan förstås som led i produktionen av specifika former av „lokalitet“ och „lokala subjekt“, det vill säga sköra sociala prestationer som ständigt måste reproduceras och upprätthållas genom olika aktiviteter och teknologier (Appadurai 1995:204). I denna lokalitetsproduktion „disambigueras“, eller „strömlinjeformas“ minnen så att nyanser och mångtydighet som inte stämmer överens med vissa förekommande föreställningar ersätts med förenklingar, generaliseringar och utelämnanden.

Formade av havet

Under fältarbetet i Kalk Bay stod det snart klart att minnet av förklaringen av Kalk Bay som vitt område hade ersatts, eller överskuggats, av minnet av något som hände femton år efter proklamationen. Detta var regeringens beslut i början av 1980-talet att återkalla kungörelsen av Kalk Bay som vitt gruppområde, och istället förklara det „blandat“. Det ovanliga beslutet var resultatet av utdragna protester i och utanför Kalk Bay, och framförallt ingripandet av en vit parlamentsledamot som bodde i samhället och som förde fiskarbefolkningens talan. Återkallelsen av proklamationen kommenterades ofta i intervjuer och konversationer under fältarbetets gång. Många personer mindes hur beskedet hade mottagits med jubel i Kalk Bay, och beskrev hur man hade samlats på gatan för att fira vad som upplevdes som en seger över regeringen. Att regeringen tog tillbaka sitt beslut var bevis, sa man, för något som Kalk Bay-borna länge hade hävdats: att Kalk Bay tack vare fiskartraditionen är en unik plats där apartheid inte passade in.

Ett utmärkande drag hos beskrivningarna av motståndet mot Gruppområdeslagen var att de innehöll vissa återkommande fraser och uttryck. Historierna om hur fiskarna trotsade apartheidlagarna och „höll sig kvar“, hur „Kalk Bay slapp Gruppområdeslagen“ och hur befolkningen alltid varit „färgblind“ berättades ledigt och med entusiasm, och gav intryck av att ofta ha upprepats. De är moraliska utsagor som skildrar det förflutna i underhållande och dramatiska termer, och skapar och upprätthåller Kalk Bay som en plats med en modig och motståndskraftig befolkning. Dessa utsagor kan ses som „framgångsrika berättelser“, som på grund av sina egenskaper berättas om och om igen (Schudson 1995:357).

I dessa skildringar kunde en distinkt bild av Kalk Bay och dess invånare skönjas. En i det närmaste primordial och essentialistisk identitet, knuten till fiskartraditionen, kommer till uttryck i berättelserna. Den främsta anledningen till att samhället lyckades motstå raslagarna, förklarade man, var att fiskaryrket genom århundraden har alstrat särskilda karaktärsdrag hos befolkningen. I flera generationer har fiskarna fått utstå svåra förhållanden till havs, vilket har härdat dem och frambringat uthållighet, självdisciplin och samarbetsförmåga. Ärr från krokare, sår och valkar från fiskelinor samt onda ryggar är tecken på hur havet fysiskt har format fiskarna, som sägs ha havet i blodet. Som svar på hotet om

tvångsflyttningar sa en fiskare i en tidningsintervju på 1960-talet: „Vi kan inte gå och bo i bushen, vi är havsfolk (*see mense*)“ (The Cape Times 1964). I en av mina intervjuer uttryckte en kvinna i 70-årsåldern fiskaridentiteten i liknande ontologiska termer: „Vad är en fiskare? Han vill bara sitta på verandan och se hur båtarna kommer in och ut, se havsvattnet.“

Livet till havs sägs även ha lett till att samhället präglas av jämbördiga relationer. I motsats till apartheidens ytliga betoning på hudfärg har havet tvingat fram en grundläggande jämlikhet, eftersom kraven på samarbete under de hårda villkoren på havet gör att rang och gradering i livet på land ter sig opraktisk och ovidkommande. Som en fiskare i en intervju för en tidskrift på 1980-talet sa: „Här finns ingen apartheid, kompis. Fisken bryr sig inte om vem som fångar den“ (Moskovitz 1982:35).

Jämlikheten som sägs prägla Kalk Bay existerade inte bara till havs. Även på land, förklarade man, ser invånarna varandra som jämbördiga. Trots att de sociala och ekonomiska klyftorna i Kalk Bay är stora, framförallt mellan fiskarbefolkningen och de vita invånarna, som främst kommer från medel- och överklassen, sägs olika grupper i samhället behandla varandra med respekt och omtanke. Ett idiom av en hierarkisk men godartad „moralisk jämlikhet“ existerade jämte, och förutsattes av, de faktiska sociala och ekonomiska skillnaderna.⁴

Uppfattningen om Kalk Bay som en plats präglad av jämlikhet, tolerans och integration förklarar varför proklamationen av Kalk Bay som vitt område orsakade sådana kraftiga protester, både i och utanför samhället, och kom att beskrivas som ett „bombnedslag“. Vad som är signifikant är att samma bild av Kalk Bay, som en plats där rasism och segregation aldrig fått fäste, kan bidra till förståelsen av hur denna omvälvande händelse senare bleknade bort ur minnet.

Kalk Bay som det nya Sydafrika

Under apartheidåren fungerade konstruktionen av Kalk Bay som ett jämlikt och integrerat samhälle som ett sätt att ta avstånd från apartheidideologins betoning på ras och hudfärg. För många kom idén om det multikulturella Kalk Bay att representera hoppet om social blandning och integration, och erbjöd „glimtar av en alternativ verklighet“ (Shepherd 2001:353). Vid tidpunkten för mitt fältarbete hade produktionen av samma lokalitetsideal, nu i en ny politisk kontext, antagit nya dimensioner. Medan det integrerade Kalk Bay under apartheidåren framställdes som en motpol till den officiella ideologin om rasåtskillnad såg många vid tiden för mitt fältarbete samhället som sinnebilden av vad det nya, demokratiska Sydafrika skulle bestå av. En fiskare sa i en intervju:

Vi är den äkta sydafrikanska byn. Alla är jämlika. Här har man, om man vill använda rasbegreppen, en vit kille och en färgad kille som fiskar ihop på en färgad killes båt. Eller på samma sätt på en vit killes båt. Eller på en afrikansk killes båt. De är alla jämlika i havets ögon.

En liknande uppfattning uttrycks i en artikel i en skrift, publicerad av Historiska föreningen i Kalk Bay:

Kalk Bay har alltid varit ett verkligt egalitært samhälle. Vi har alltid uppfattat varandra som jämlika och det har inte funnits någon avundsjuka gentemot de som är mer begåvade

eller förmögna. Detta har för mig varit den mest värdefulla lärdomen från samhällets 'historia'. Andan i Kalk Bay var så väl beskriven av Vincent Cloete [en känd skeppare] när han sa: 'Kalk Bay har alltid varit det Nya Sydafrika' (van Diggelen 2000:46).

Att på detta sätt betona jämlikhet och tolerans, och att hävda att Kalk Bay slapp undan rasism och segregation, har sedan samhällsförändringarna som följde de första demokratiska valen 1994 fått en specifik innebörd. Kalk Bay konstrueras som en lokalitet som uppvisar alla de kvaliteter och egenskaper som prisas i diskurser om det nya, demokratiska Sydafrika. Bland annat reflekterar bilden av det integrerade och multikulturella Kalk Bay idén om „regnbågsnationen“. Detta begrepp, som myntades av förre ärkebiskopen Desmond Tutu och populariserades av både regering och massmedia, syftar på idealbilden av Sydafrika som ett land där grupper med olika bakgrund lever harmoniskt sida vid sida.⁵ Att framhålla de goda relationerna i Kalk Bay möjliggör en konstruktion av invånarna som matchar detta officiella ideal av jämlika, integrerade och försonade medborgare. Minnet av apartheid och tvångsflyttningar, däremot, hör av naturliga skäl inte hemma i detta sociala porträtt.

Det finns även andra dimensioner av samhällsförändringarna som har konsekvenser för glömskan av Gruppområdesförklaringen. Långt ifrån alla delar den optimism som kommer till uttryck i regnbågsnationsdiskursen, eller är odelat positiva till förändringarna som skett i landet sedan 1994. Vissa av dem jag intervjuade ansåg att korruptionen har ökat och många var oroliga för vad de uppfattar som en tilltagande nivå av brottslighet i landet. De kritiserade regeringen, ledd av African National Congress (ANC), för att inte ta dessa problem på allvar. Andra gav uttryck för en rädsla att den ANC-ledda regeringen åsidosätter „färgade“ intressen till förmån för „svarta“. Följande kommentarer kommer från två färgade kvinnor i 50 respektive 60-årsåldern:

Vi [de färgade] är de som blir trampade på, jag tror det är för att vi inte är en nation. Vi räknas inte alls.

Och nu är det afrikanernas tur, vi sitter på botten nu. Först är det afrikaner, sedan vita, sedan vi på botten. Förut var vi mitt emellan.

Några av dem jag intervjuade uppgav ovanstående skäl som anledningen till att de faktiskt hade det bättre under den vita minoritetsregeringen, ledd av dåvarande Nationalpartiet, trots att de berättade att de tidigare hade avskytt detta parti, som då sågs som sinnebilden för förtryck.⁶ „Bättre med den djävul vi känner till“ var en fras som upprepades, och som ger uttryck för rädslan för det mer okända ANC. Trots att vissa av dessa personer hade varit aktiva i kampen mot apartheid, uppgav de att hade röstat på Nationalpartiet i valet 1994.⁷ De förklarade att de hade ändrat inställning till Nationalpartiet när dåvarande ledare W.F. de Klerk tog över och moderniserade partiet.⁸

När socialantropologen Michael Whisson utförde fältarbete bland fiskarbefolkningen i Kalk Bay 1968 fann han att många talade om det förflutna som en mytisk „gyllene tid“, när allt på det hela taget var bättre (Whisson 1975). Vid tiden för hans fältarbete, som utfördes kort efter det att Kalk Bay hade proklamerats som vitt område, var apartheid sedan länge införd i landet. Den gyllene tiden konstruerades som en kontrast till apartheid-ideologins tonvikt på hudfärg, och sågs av fiskarbefolkningen som en era när individuell prestation lönade sig, religiösa normer följdes, och sociala relationer var ordnade och

stabila. Negativa minnen av ojämlikhet och fattigdom överskuggades av minnet av ett samhälle där rasdiskriminering saknades (op.cit.:45).

Vid tiden för mitt fältarbete hade vissa invånare i Kalk Bay istället förlagt den gyllene tiden till perioden innan ANC-regeringen kom till makten. Eftersom Nationalpartiet för dessa personer verkade erbjuda en lösning på den osäkerhet de förknippade med ANC, gjorde en rekonstruktion och renovering av minnet av livet under Nationalpartiet att det framstod som mer acceptabelt än de upplevda svårigheterna i nuet. I en sådan rekonstruerad historia minimeras de negativa aspekterna av apartheid, däribland Gruppområdesförklaringen och dess effekter.

Trots att invånarna i Kalk Bay hade olika syn på regeringen och dess politik, och på samhällsförändringarna i landet sedan 1994, sammanföll deras syn på Kalk Bays historia och uppfattningen att samhället hade sluppit undan Gruppområdeslagen. Motiven för „disambigueringen“ av Kalk Bays historia skilde sig med andra ord dramatiskt, men för båda grupper tillät den en bild av det förflutna som stämde överens med värden och föreställningar i nuet.

Situationell hågkomst: Skiftande versioner av det förflutna

De växlande politiska kontexterna har på olika och ibland motsägelsefulla sätt möjliggjort produktionen av Kalk Bay som en viss sorts lokalitet där minnet av Gruppområdesproklamationen och dess effekter inte passade in. Medan minnet av proklamationen och tvångsförflyttningarna utelämnades och ofta aktivt förnekades i de rutinmässiga beskrivningar av Kalk Bay som jag först stötte på i mitt fältarbete, så har kunskapen om denna händelse dock inte helt försvunnit. Vid flera tillfällen upptäckte jag att personer som tidigare förnekat att Gruppområdesproklamationen ägt rum senare bekräftade att den hade inträffat.

Följande exempel kommer från en intervju med en pensionerad fiskare som hölls i hans hem i Kalk Bay. Stycket utgör del av en lång, kontinuerlig beskrivning av Gruppområdeslagen i Kalk Bay från början av intervjun. Denna beskrivning berättades ledigt och gav intryck av att ofta ha upprepats:

De enda som flyttade från Kalk Bay var de som var feqa. När det var dags, när tiden [regeringens tidsfrist] rann ut, då var det bara några få äldre personer, jag tror mest muslimer,⁹ vars familjer, vars egna barn, bodde längs med järnvägen runt Retreat och Steenberg [på Cape Flats]. Deras barn bodde där, så det var helt normalt för dem att sälja, så att de kunde få ett bättre pris. För förr eller senare behövde de sälja i vilket fall, de var nämligen väldigt gamla, förstår du. Så det var bara, så vitt jag kommer ihåg, en tre, fyra familjer som sålde, enbart av den anledningen. Inte för att de blev tillsagda att flytta.

Senare vid samma intervjutillfälle gav han en annorlunda bild av Gruppområdeslagens effekter:

AB: Men var de på sätt och vis tvingade [att flytta] av lagen? Pressade?

JN: Ja, det stämmer. Pressade. Man satte press på dem, ja.

AB: Tror du att de hade sålt om det inte var för Gruppområdesförklaringen?

JN: Nej, de hade inte sålt, nej. Hur skulle en fiskare kunna sälja sitt hus om han bodde i Kalk Bay? Om det inte var för Gruppområdesförklaringen hade de aldrig sålt! Det är jag

säker på, för de hade hellre sagt till sina barn: 'kom och bo hos oss', och det hade barnen gärna gjort.

Frågan om fiskarna var tvingade att flytta ledde JN I en ny riktning. När han väl hade bekräftat att fiskarna var utsatta för påtryckning fortsatte han livfullt att berätta på detta nya tema. Hans retoriska fråga „hur skulle en fiskare kunna sälja sitt hus om han bodde i Kalk Bay?“ visar att han trots sina tidigare uppgifter om att folk sålde frivilligt uppfattade Gruppområdesförklaringen som tvingande.

Ett annat exempel kommer från en kvinna i 60-årsåldern som bor i Kalk Bay. I början av intervjun, som hölls i hennes hem, berättade hon om hur invånarna hade stått emot Gruppområdeslagen. Hon beskrev Kalk Bay som „den enda förorten som inte blev berörd“ i trakten och nämnde att „alla lyckades stanna kvar“. Senare i intervjun berättade hon om hur Nationalpartiet fick makten i landet 1948, och då återvände hon till temat Gruppområdeslagen. Till skillnad från sin tidigare version, av hur Kalk Bay slapp undan segregationslagarna, berättade hon nu om personliga minnen av proklamationens effekter:

MP: Och det var väldigt, väldigt sorgligt för alla, ska du veta, att veta att man var tvungen att flytta, och rycka upp sina rötter från olika platser för att bo på Cape Flats, långt bort från allt. Så många av dem, ja förstås de som bodde här ovanför [i slutningen ovanför hennes hus] – majoriteten av dem var muslimer – de var tvungna att sälja och flytta ut och allt det är bebott av vita nu, det flesta ställena.

AB: Ja, jag intervjuade några av dem, som familjen Taylor [namnen är fiktiva].

MP: Familjen Taylor, ja! De hade det stora huset högst däruppe, och så var det förstås familjen Abrams, på andra sidan, och alla de var tvungna att flytta ut. Det var på grund av apartheid, Gruppområdena.

Gemensamt för dessa exempel är att intervjupersonerna obesvärat bytte tema utan att se sig föranlåtna att kommentera att de vid olika tidpunkter gav motstridig information. Som nämndes ovan kan detta förklaras med det faktum att de olika versionerna är sociala porträtt av verkligheten, som skildrar och betonar olika aspekter av det förflutna (Tonkins 1992). Bilden av Kalk Bay som ett tolerant och integrerat samhälle som slapp undan apartheid är sann om man läser det som ett moraliskt yttrande om Kalk Bays ideala „essens“; om hur saker idealiskt sett borde vara. Det faktum att personer tvingades flytta efter proklamationen hör inte hemma i detta porträtt. Gestaltas istället ett annat slags social porträtt, till exempel av det starka bandet mellan fiskarbefolkningen och dess hemort, som i det första exemplet, eller apartheids grymhet, som i exemplet ovan, kan samma uppgift bekräftas och till och med framhävas. Just eftersom minne inte består av orubbliga och livlösa inregistreringar av det förflutna, och eftersom det inte låter sig inkapslas i en eller flera muntliga framställningar, kan det anlitas flexibelt för att stödja olika versioner av samma händelse (Bloch 1998:118).

Sociologen Iwona Irwin-Zarecka har påpekat att ofta när man talar om bortglömande av social karaktär menar man egentligen att en version av det förflutna ersätts med en annan. Tystnad, eller frånvaro, i kollektivt minne är „övertäckt med ord“ (Irwin-Zarecka 1994:119). Detta perspektiv stämmer väl in på hur tvångsflyttningarna har „försvunnit“ ur minnet i Kalk Bay. Den erfarenhetsmässiga kunskapen om proklamationens effekter lever kvar, men kommer sällan till uttryck i rutinmässiga karaktäriseringar av Kalk Bay och dess historia. Istället ersätts den av berättelser om andra aspekter av det förflutna, som av en rad olika skäl framstår som mer minnesvärda och relevanta. Som många antropologer

har påpekat är glömska en nödvändig del av minnesprocesser (Battaglia 1992; Bloch 1998; Smith 2003). Bortglömmandet av proklamationen i Kalk Bay kan med andra ord ses som del av „ett större projekt av hågkomst“ (Lowenthal 1999:xii).

Minnet av en hemort

Bland dem som tvingades flytta från Kalk Bay, och nu bodde på Cape Flats, skiljde sig minnet av Gruppområdesproklamationen av naturliga skäl avsevärt från hur det representerades i Kalk Bay. I Kalk Bay hade regeringens beslut att återta proklamationen blivit till ett nyckelminne, och det dominerande temat i representationer av det förflutna handlade om hur invånarna kämpade mot, och till slut vann över apartheidregeringen. För dem som bodde på Cape Flats, som hade tvingats lämna Kalk Bay innan proklamationen upphävdes, saknade denna händelse relevans, och få personer mindes den. De flesta jag kom i kontakt med var överhuvudtaget inte medvetna om att proklamationen hade hävts, och flera personer uttryckte förundran över det faktum att många färgade hade lyckats stanna kvar i samhället trots att det hade förklarats som vitt område. Istället framstod för dessa personer själva Gruppområdesproklamationen som en central händelse i Kalk Bays historia. Minnet av denna händelse väckte fortfarande starka känslor till liv. I intervjuer i hemmen på Cape Flats berättade män och kvinnor om den omvälvande upplevelsen av att tvingas sälja hus som i en del fall hade funnits i familjen i generationer, och hur de hade kämpat med att skapa sig en ny tillvaro på Cape Flats. Till skillnad från de livligt och ledigt berättade skrönorna och historierna om fiskarbefolkningens motstånd, som jag fick höra i Kalk Bay, präglades beskrivningarna av flytten till Cape Flats av pauser, tveksamhet och känslsamhet.

En av de svåraste aspekterna med att komma till Cape Flats för familjerna från Kalk Bay var att de kände sig isolerade från sina nya omgivningar. Cape Flats, som utgör ett väldigt område i utkanten av Kapstaden, består av en mängd olika förorter, townships och kåkstäder. Under apartheid fungerade det som en slags uppsamlingszon, dit Asiater, färgade och svarta flyttades allteftersom område efter område i Kapstaden förklarades som vitt. För de före detta Kalk Bay-borna framstod Cape Flats som ett hav av främlingar, som mer eller mindre slumpmässigt förts samman. De beskrev hur Cape Flats framstod som ödsligt och anonymt jämfört med Kalk Bay. Många fann det svårt att lita på sina grannar, och några berättade hur de först efter tolv år hade lärt känna familjen i huset bredvid. Den höga brottsligheten försvårar dessutom socialt umgänge eftersom det inte anses säkert att röra sig i området efter skymningen.

Som en kontrast till det opersonliga och brottsdrabbade Cape Flats vårdas minnet av Kalk Bay som en plats som representerar ursprung och samhörighet.¹⁰ I många vardagsrum hos dem jag besökte fanns souvenirer från Kalk Bay, som modeller av fiskebåtar, fotografier av hamnen och illustrerade kalendrar. Ofta plockade man även fram födelse- och vigselbevis, gamla brev och räkningar där den gamla adressen i Kalk Bay fanns med. Dessa föremål föranledde livliga konversationer om Kalk Bay och frammanade „minnesrum“ där händelser, platser och personer ur det förflutna trädde fram (Swiderski 1995).¹¹ I dessa konversationer var det inte främst dagens Kalk Bay som stod i centrum, utan ett kronologiskt kondenserat Kalk Bay från det förflutna. Detta konstruerades selektivt så att negativa eller problematiska aspekter ur Kalk Bays historia, som ekonomisk ojämlikhet, apartheid och stridigheter

inom fiskarbefolkningen, utelämnades. Ett „disambiguerat“ minne av Kalk Bay som ett intimt, småskaligt och harmoniskt samhälle där folk av olika bakgrund och ursprung umgicks och respekterade varandra utan konflikter framställdes.

Minnet av Kalk Bay, återgivet på detta sätt, handlade i hög grad om nuet. Åminnelsen av de ordnade och stabila sociala relationerna i Kalk Bay möjliggjorde konstruktionen av en identitet utanför den negativt värderade kontexten på Cape Flats och fungerade som ett led i „projektet att bo på ett nytt ställe“ (Fortier 2000:164). I kontrast till vad som upplevdes vara en destruktiv och kaotisk hopblandning av människor på Cape Flats minns man den „godartade“ blandningen av personer av olika bakgrund i Kalk Bay. I följande citat från en kvinna i 60-årsåldern kommer den specifika Kalk Bay-identiteten, grundad på tanken om „moralisk jämlikhet“ till uttryck, och ställs emot vad som upplevs som en antisocial Cape Flats-identitet:

Miljonären och fattiglappen [i Kalk Bay], alla var vi vänner. Bara för att han var rik var han inte bättre än en själv, det var den sortens relation vi hade. Men när man kommer ut hit [till Cape Flats] är folk annorlunda [...]. Folk här, de vill liksom hata, när de ser en vit person, ja, har de ett sorts, du vet, hat. Men vi var aldrig sådana, för vi var jämlika.

Medan Kalk Bay ur det förflutna framställdes som idealiserat sågs det nutida Kalk Bay som i viss mån spolierat. Ett återkommande tema i intervjuerna var att Kalk Bay har förändrats under de senaste årtiondena. „Nytt folk“ som inte „hör hemma“ har flyttat dit. En man i femtioårsåldern kommenterade: „Nuförtiden har [Kalk Bay] förändrats. Det finns nytt folk där. Fiskarna brukade ta sig en drink, men de var inte lösdrivare och besvärliga som folket som är där nu. [...] Det är inte samma vanliga plats som vi kände till.“ En kvinna i sextioårsåldern var av liknande åsikt och påpekade en rad andra förändringar till det sämre:

Stället är främmande nu, vet du. De har förstört berget, det finns för många bilar, och vägen är inte bra. De har verkligen förstört det. Det var härligt när vi bodde där. Nu är det för många hus på bergssluttningen. Och förr var det väldigt stillsamt. Men nu är det inte trevligt.

Det äkta och autentiska Kalk Bay är med andra ord främst placerat i det förflutna. Genom att betona fel och brister i dagens Kalk Bay skapas en positivare bild av den plats man nu bor på. Att brottsligheten har ökat i Kalk Bay, att trafiken förorenar luften och att lösdrivare förstör atmosfären gör att skillnaderna mellan Kalk Bay och Cape Flats framstår som mindre tydliga, och gemensamma problem i de båda områdena kan urskiljas.¹²

En minneskrock

Många av dem som bor på Cape Flats återvänder ofta till Kalk Bay. De flesta har släktingar som bor kvar, och de som har fortsatt att fiska pendlar från sina hem på Cape Flats till båtarna i Kalk Bay. Majoriteten av dem som jag intervjuade har även fortsatt tillhöra församlingar i Kalk Bay, och besöker de anglikanska och katolska kyrkorna i Kalk Bay och det närliggande St James. De deltar i gudstjänster, dop, bröllop och begravingar, och vårdar familjegravar som de en gång själva kommer att bli begravda i. Trots att

nuvarande och före detta invånare i Kalk Bay träffas med jämna mellanrum verkar dock detta inte påverka hur de båda grupperna konstruerar minnet av Gruppområdesförklaringen. I själva verket var de flesta i Kalk Bay och på Cape Flats vid tiden för mitt fältarbete helt omedvetna om hur olika de såg på denna aspekt av Kalk Bays historia.

För invånarna i Kalk Bay, å ena sidan, framstod proklamationen, som vi sett, som en icke-händelse, och det faktum att många har flyttat till Cape Flats sågs som ett resultat av bostadsbrist och andra orsaker som inte har att göra med apartheid. De som bor i Cape Flats, å andra sidan, tog för givet att invånarna i Kalk Bay kände till proklamationen och omständigheterna kring deras flytt. Det är som om de ansåg att en sådan viktig händelse, som påverkade deras liv i så hög grad, självfallet borde vara välkänd. Detta, bland annat, gjorde att ämnet inte ofta togs upp i konversationer, utan förblev en outtalad och tagen för given aspekt av det förflutna. En annan anledning till den relativa tystnaden som omgav minnena av tvångsflyttningarna var att de var känslomässigt laddade och ofta förknippades med skam och mindervärdeskänslor. Vid de tillfällen de ändå kom på tal tolkade invånare i Kalk Bay uppgifterna om tvångsflyttningarna utifrån rådande uppfattningar om proklamationen som en icke-händelse. Genom att minimera och bortse från de aspekter av det förflutna som inte passade denna tolkning upprätthöll invånare i Kalk Bay minnet av samhället som intakt och orört. Under fältarbetets gång fick jag själv möjlighet att bevittna just ett sådant skeende.

I mars 2000 inbjöds jag av Historiska föreningen i Kalk Bay att hålla föredrag om mitt fältarbete. Mötet hölls i en samlingslokal i Kalk Bay, och publiken utgjordes främst av invånare i Kalk Bay. Några av dem som tvingats flytta från samhället på grund av proklamationen var också närvarande. På mötet visade jag kopior på regeringsdecretet från 1967 som förklarade Kalk Bay som vitt område, samt dokument som visade hur det ironiskt benämna Department for Community Development, som ansvarade för gruppområden, hade köpt hus i Kalk Bay som tillhörde icke-vita personer och sedan sålt dem för långt högre priser. Jag visade även foton av hus som hade tillhört individer som hade klassificerats som färgade och som därför hade fått säljas.

Efter presentationen följde en allmän diskussion. Till att börja med präglades kommentarerna från publiken av förvåning och förstämning. Vissa, framförallt de vita invånarna, var upprörda över inte känna till denna del av Kalk Bays historia, och uttryckte uppskattning för att de nu fick tillgång till den. Efter en stund ändrade dock kommentarerna karaktär, och ett antal personer ifrågasatte både huruvida folk verkligen hade tvingats att flytta, och även om så skulle vara fallet, om detta var något som var värt att komma ihåg. En man tyckte att man istället skulle fokusera på det faktum att man kämpat mot apartheid i samhället, och att majoriteten av fiskarbefolkningen hade lyckats stanna kvar. En välkänd fiskare sa att så vitt han kände till hade „inte en enda människa tvingats att flytta från Kalk Bay“. Då reste sig en av de före detta invånarna, en kvinna i 60-årsåldern, upp och sa upprört: „Men [förnamnet på fiskaren], har du inte lyssnat? Vi var *tvungna* att flytta!“

Trots uppgifterna om proklamationens effekter som jag presenterade i föredraget, och trots att fiskaren uppenbarligen kände kvinnan väl – hon kallade honom vid förnamn – vidhöll han och andra på mötet att ingen hade tvingats att flytta. För dessa personer verkade min information, samt kommentarerna från dem som hade tvingats att lämna Kalk Bay, knappast tillföra något utöver det de, på ett plan, redan var medvetna om. Vad som var av vikt var att denna information saknade betydelse för de sociala porträtt av det förflutna som de höll fast vid. Att sätta dessa sociala porträtt under debatt innebär inte

bara att konstruktionen av Kalk Bay som en viss sorts lokalitet ifrågasätts. Man ifrågasätter samtidigt invånarnas ontologiska status som subjekt som tillhör denna lokalitet, och vars självuppfattningar delvis skapas utifrån hur denna lokalitet konstrueras.¹³

Ett annat sätt att förstå „trögheten“ i föreställningen om Kalk Bay som en plats som slapp undan apartheid är att se den som en „fantasi“ som „överlever analys, kritik och dekonstruktion“ (Navaro-Yashin 2002:4). Trots att denna fantasi utmanas och ifrågasätts av information som den som gavs i föredraget ovan, eller i möten med dem som flyttat från Kalk Bay, överlever den denna sorts dekonstruktion. Medvetenhet om dess konstruerade natur översätts inte till ett genomsådande eller avvisande av den, eftersom dess dragningskraft ligger på ett annat, ontologiskt plan.

Dåtiden i nuet

Mycket av den interdisciplinära forskningen kring socialt minne präglas av vad som har kallats ett nutidsbetonande (*presentist*) perspektiv, vilket sätter i fokus hur det förflutna konstrueras och manipuleras av vissa grupper för specifika ändamål i nuet (Olick & Robbins 1998:128).¹⁴ Detta perspektiv har anammats inte minst inom socialantropologin, även om det ofta varit implicit snarare än explicit (Appadurai 1981:201). Socialantropologen Ernest Gellner har påpekat att Malinowski, en av antropologins förgrundsfigurer, tog intryck av politiska stridigheter i Habsburgimperiet under sin samtid i vilka olika varianter av nationalistiska historier återopades. Detta föranledde honom att även i fältet tolka all historia som en sorts myt, skapad för syften i nuet, en inställning som enligt Gellner länge kom att präglade antropologin ((1995:16), se även Appadurai (1981:201-2)). Medan detta perspektiv har lett till utvecklingen av en sofistikerad kunskap om hur aktörer i nuet använder det förflutna som en värdefull resurs har det också resulterat i att frågan om hur händelser i det förflutna påverkar minnesprocesser och historiepuppfattningar har försumrats.

Delvis som en reaktion på instrumentella och nutidsbetonande perspektiv har andra valt att undersöka kulturella och institutionella faktorer som styr hur det förflutna förmedlas över tid. Istället för att reducera det förgångna till instrumentellt manipulerande i nuet frågar man sig hur tänjbart det förflutna är, och fokuserar på gränserna för hur händelser i dåtiden omtolkas och rekonstrueras. Socialantropologen Richard Werbner tar till exempel explicit avstånd från presentist-perspektiv till förmån för en undersökning av hur spår av det förflutna förmedlas via kroppar, landskap, föremål och sociala relationer (Werbner 1998:2). I samma anda betonar Bloch (1998), Connerton (1989), Irwin-Zarecka (1994), Schwartz (1996) och Tonkin (1992) betydelsebärande dimensioner av minne och inriktar sig på hur vissa aspekter av det förflutna förs vidare på grund av att de överensstämmer med specifika normer, värderingar och sociala institutioner, medan andra inte gör det. Smith (2003:352) påpekar vikten av att inse att inte bara hågkomst, utan även glömska, ofta följer sociala och kulturella mönster.

Glömskan av Gruppområdesproklamationen i Kalk Bay kan förstås med hjälp av båda dessa perspektiv. Att minnas det förflutna på ett sätt som möjliggör konstruktionen av Kalk Bay som en viss sorts lokalitet, fri från apartheid, involverar „instrumentalitet“ och agency i bemärkelsen att minnesakten åstadkommer något specifikt i nuet. De som bor kvar i Kalk Bay upprätthåller genom sådana minnen en version av det förflutna som

passar diverse intressen i nuet, från önskan att bli sedda som nya, demokratiska och multikulturella sydafrikaner till möjligheten att åstadkomma en mer tilltalande version av det politiska parti som tidigare sågs som en symbol för förtryck.

Samtidigt kan denna instrumentalitet, eller agency, inte ses som åtskild från kulturella värderingar och uttryck. Som beskrivits ovan har hågkomsten av Kalk Bay som en unik plats, präglad av fisketraditionen, ontologiska dimensioner som är sammankopplade med uppfattningar om lokalitet och identitet. Gruppområdesproklamationen orsakade rubriker på dagstidningarnas förstasidor och beskrevs som ett „bombnedslag“ just därför att den uppfattades motsäga centrala och omhuldade aspekter av Kalk Bay som lokalitet. På samma gång ifrågasatte proklamationen konstruktionen av de lokala subjekt som hör till denna lokalitet, som av hävd anses som ovanligt integrerade, toleranta och „färgblinda“. Mot denna bakgrund saknar inte bara minnet av proklamationen relevans. Att glömma att samhället berördes av Gruppområdeslagen ingår även som ett aktivt led i produktionen av Kalk Bay som en viss sorts lokalitet, med en särskild sorts lokala subjekt.

Konklusion

Avsnitten ovan har visat hur glömskan av Gruppområdesförklaringen i Kalk Bay, liksom hågkomsten av Kalk Bay på Cape Flats, kan förstås som ett resultat av produktionen och upprätthållandet av vissa specifika sociala porträtt av Kalk Bay och dess historia. I dessa porträtt förmedlas värden och normer från det förflutna som av olika anledningar anses minnesvärda, medan andra aspekter tonas ner eller utelämnas. Artikeln har även visat att skapandet av dessa sociala porträtt ingår i vidare sociala och kulturella processer där lokalitet och lokala subjekt produceras. Genom att se representationen av det förflutna som ett led i en lång rad lokalitetsproducerande aktiviteter och teknologier möjliggörs en förståelse av minnesprocesser som kombinerar instrumentella perspektiv med dem som betonar betydelsebärande dimensioner av minne.

För invånarna i Kalk Bay var glömskan av tvångsförflyttningarna kopplad till reproduktionen av specifika uppfattningar om den lokala platsen som ett ställe som lyckades undkomma apartheid. Kalk Bay konstruerades som ett intakt och oförstört samhälle, som kontrasterades mot den strikt genomförda segregationen på andra platser i landet. Efter övergången till demokrati 1994 fick dessa minnen nya innebörder. För de som stödde den ANC-ledda regeringen tillät en „disambiguerad“ historia, där effekter av apartheid tonades ner, upprätthållandet av Kalk Bay som en plats som överrensstämde med dominerande diskurser om det nya Sydafrika. För dem som var negativt inställda till regeringen och dess politik, å andra sidan, gjorde samma rekonstruerade historia det möjligt att konstruera Nationalpartiet, som tidigare hade ansetts som en symbol för förtryck, som ett tänkvärt alternativ till ANC.

Bland dem som tvingades att flytta till Cape Flats har minnet av Kalk Bay och dess historia antagit delvis annorlunda dimensioner. Till skillnad från i Kalk Bay mindes man proklamationen och tvångsförflyttningarna med skärpa, medan återkallelsen av proklamationen, vilken blivit till ett nyckelminne i Kalk Bay, i stort sett hade glömts bort. Av större relevans var minnet av själva hemorten. I en miljö som upplevs som antisocial och dysfunktionell, präglad av brottslighet och sociala problem, framhölls Kalk Bay som en erinran om en alternativ moralisk existens. Minnet av ett idealiserat Kalk Bay, där sociala

relationer var stabila och ordnade, erbjuder en möjlighet att konstruera en identitet och ett ursprung åtskilt från den negativt laddade kontexten på Cape Flats.

Noter

1. Artikeln är baserad på fältarbete utfört 1997-99, samt vid tillfällen under 2000, med bistånd från Humanistiska och Samhällsvetenskapliga Forskningsrådet samt Kungliga Vetenskapsakademien, och är författad med stöd från Sida/SAREC. Under fältarbetet intervjuades sextiosju personer. Intervjuerna, vilka spelades in, hölls huvudsakligen på engelska, och i viss mån Afrikaans, vilka utgör de två modersmålen bland fiskarbefolkningen i Kalk Bay. Se McCormick (1990) för en diskussion av hur färgade i Kapstaden blandar dessa språk (invånare i Kalk Bay är dock i högre utsträckning än i andra områden engelskspråkiga, delvis på grund av dess närhet till Simon's Town, en före detta brittisk flottbas).
2. Lagen om Gruppområden från 1950 användes under apartheid främst till att kontrollera bosättningen av färgade och asiater i stadsområden. Termen „färgade“ (coloureds) brukades under apartheid för att beskriva individer av „blandat“ ursprung, som sågs som distinkta från vita, asiatiska och svarta befolkningsgrupper (se Worden 2001 [1994]:108). Termen används i dagens Sydafrika men är mycket omdiskuterad (se Erasmus & Pieterse 1999; Erasmus 2001). Fiskarbefolkningen i Kalk Bay definierar sig i allmänhet som färgade fast betonar vad som beskrivs som ett lokalt kulturarv från Filipinerna. Det senare härrör från det faktum att fiskarkunniga desertörer från filippinska skepp bosatte sig i området kring Kalk Bay under 1800-talet.
3. Denna siffra visade sig senare vara för hög, men illustrerar hur gruppområdesförklaringen och dess effekter allmänt uppfattades vid denna tidpunkt. En mer realistisk uppskattning av antalet är att cirka hundratjugo individer tvingades flytta, cirka en fjärdedel av fiskarbefolkningen.
4. Se Michael Herzfelds studie av historieuppfattningar på Kreta för en diskussion av hur asymmetriska relationer mellan klasser och professionella grupper vidmakthålls och kommer till uttryck i idiomet „moralisk jämlikhet“ (1991:77).
5. Dominerande teman i offentliga diskurser om det nya Sydafrika fokuserar framförallt på den etniska mångfalden i landet, på återförening mellan folkgrupper som en förutsättning för nationsbyggande, och på heroiska ledares handlande (Rassool 2000:1).
6. Nationalpartiet (National Party) styrde Sydafrika 1948-1994. Partiet formaliserade och intensifierade redan befintlig segregation och rasåtskillnad i apartheidsystemet (*apartheid* är Afrikaans för åtskillnad), vilket gynnade de vitas sociala och ekonomiska möjligheter på bekostnad av svarta och färgade. I samband med införandet av demokrati 1994 förnyade sig partiet under namnet The New National Party, och satsade bland annat på att stärka väljarstödet bland den färgade arbetarklassen i Kapprovinsen. Detta lyckades till viss grad, framförallt genom att mobilisera färgades rädslor för att bli åsidosatta i välfärdssystemet och på arbetsmarknaden av svarta som flyttat in till Kapprovinsen från de före detta „hemländerna“ (etniskt definierade områden som svarta under apartheid tvingades tillhöra). The New National Party upplöstes 2004 på grund av bristande väljarstöd. För en diskussion om Nationalpartiets valkampanjstrategier inför valet 1994, se Elridge och Seekings (1996).
7. Dessa åsikter var inte unika för Kalk Bay. Närmare sextio procent av de färgade i Västra Kapprovinsen röstade på Nationalpartiet i det nationella valet 1994.
8. Detta stöder uppfattningen att Nationalpartiet vann väljarstöd i valet 1994 delvis på grund av att de klerk i valkampanjen framställdes som den person som åstadkom demokrati i landet (Elridge & Seekings 1996:535).
9. Fiskarbefolkningen utgörs i huvudsak av muslimer, katoliker samt medlemmar av Anglican Church.
10. Jämför Karsten Pærregaards studie av hur dem som flyttat från en by i Anderna konstruerar ett idealiserat minne av sin hemort som en motpol till stadslivet (1997:46).
11. Föremålen kan även jämföras med David Parkins beskrivning av objekt som fungerar som avlag-

ringar av kulturell erfarenhet och som möjliggör återskapandet och upprätthållandet av platser och identiteter ur det förflutna i nya sammanhang (1999:304).

12. Se även Bohlin (2001).

13. Bruce Kapferer (1998 [1988]:84) ser ontologi som simultant inbäddad i kulturell praktik och förbunden med självförståelse och självdefinition. Se även Antze och Lambek (1996:xxv) för en diskussion av relationen mellan minne och självuppfattning.

14. För två inflytelserika studier i denna tradition se Hobsbawm och Ranger (1983) och Nora (1992).

Litteratur

Antze, Paul & Michael Lambek (eds.)

1996 Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory. New York & London: Routledge.

Appadurai, Arjun

1981 The Past as a Scarce Resource. *Man* 16:201-19.

1995 The Production of Locality. I: R. Fardon (ed.): *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*. London: Routledge.

Battaglia, Debbora

1992 The Body in the Gift: Memory and Forgetting in Sabari Mortuary Exchange. *American Ethnologist* 19(1):3-18.

Bloch, E.F. Maurice

1998 How We Think They Think: Anthropological Approaches to Cognition, Memory, and Literacy. Oxford: Westview Press.

Bohlin, Anna

2001 Places of Longing and Belonging: Memories of the Group Area Proclamation of a South African Fishing Village. I: B. Bender & M. Winer (eds.): *Contested Landscapes: Movement, Exile and Place*. Oxford: Berg.

Connerton, Paul

1989 How Societies Remember. Cambridge: Cambridge University Press.

Eldridge, Matt & Jeremy Seekings

1996 Mandela's Lost Province: The African National Congress and the Western Cape Electorate in the 1994 South African Elections. *Journal of Southern African Studies* 22:517-40.

Erasmus, Zimitri

2001 Introduction. I: Z. Erasmus (ed.): *Coloured by History, Shaped by Place*. Cape Town & Maroelana: Kwela Books och South African History Online.

Erasmus, Zimitri & Edgar Pieterse

1999 Conceptualising Coloured Identities in the Western Cape Province of South Africa. I: M. Palmberg (ed.): *National Identity and Democracy in Africa*. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet.

Fortier, Anne Marie

2000 Migrant Belongings: Memory, Space, Identity. Oxford: Berg.

Ganguly, Keya

1992 Migrant Identities: Personal Memory and the Construction of Selfhood. *Cultural Studies* 6:27-50.

Gellner, Ernest

1995 Anthropology and Politics: Revolutions in the Sacred Grove. Oxford: Blackwell.

- Herzfeld, Michael
1991 A Place in History: Social and Monumental Time in a Cretan Town. Princeton: Princeton University Press.
- Hobsbawm, Eric & Terence Ranger
1983 The Invention of Tradition. New York: Cambridge University Press.
- Irwin-Zarecka, Iwona
1994 Frames of Remembrance: The Dynamics of Collective Memory. New Brunswick & London: Transaction Publishers.
- Kapferer, Bruce
1998 [1988] Legends of People, Myths of State: Violence, Intolerance, and Political Culture in Sri Lanka and Australia. Washington & London: Smithsonian Institution Press.
- Kirkaldy, Alan
1996 [1989] The Sea is in Our Blood: Community and Craft in Kalk Bay c. 1880-1939. Pretoria: The Government Printer.
- Lowenthal, David
1985 The Past is a Foreign Country. Cambridge: Cambridge University Press.
1999 Preface. I: A. Forty & S. Kuchler (eds.): The Art of Forgetting. Oxford: Berg.
- McCormick, Kay
1990 The Vernacular of District Six. I: S. Jeppie & C. Soudien (eds.): The Struggle for District Six: Past and Present. Cape Town: Buchu Books.
- Moskovitz, Selwyn
1982 Steering by the Star of the Sea. Odyssey 6:2.
- Navaro-Yashin, Yael
2002 Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey. Princeton: Princeton University Press.
- Nora, Pierre
1992 The Realms of Memory: Rethinking the French Past. New York: Columbia University Press.
- Olick, Jeffrey K. & Joyce Robbins
1998 Social Memory Studies: From "Collective Memory" to the Historical Sociology of Mnemonic Practices. Annual Review of Sociology 24:105-40.
- Parkin, David
1999 Mementoes as Transitional Objects in Human Displacement. Journal of Material Culture 4:303-20.
- Pærregaard, Karsten
1997 Imagining a Place in the Andes: In the Borderland of Lived, Invented, and Analyzed Culture. I: K.F. Olwig & K. Hastrup (eds.): Siting Culture: The Shifting Anthropological Object. London: Routledge.
- Quinlan, Tim
1980 Line Fishing in Kalk Bay: An Account of a Marginal Livelihood in a Developing Industrial Environment. BA (Honours). University of Cape Town.
- Rassool, Ciraj
2000 The Rise of Heritage and Reconstruction of History in South Africa. Kronos 26:1-21.
- Schudson, Michael
1995 Dynamics of Distortion in Collective Memory. I: D.L. Shacter (ed.): How Minds, Brains, and Societies Reconstruct the Past. Cambridge: Harvard University Press.
- Schwartz, Barry
1996 Introduction: The Expanding Past. Qualitative Sociology 19(3):275-82.

- Shepherd, Nick
2001 Comments on Part II: Far from Home. I: M. Winer & B. Bender (eds.): *Contested Landscapes: Movement, Exile and Place*. Oxford: Berg.
- Smith, Andrea
2003 Place Replaced: Colonial Nostalgia and Pied-Noir Pilgrimages to Malta. *Cultural Anthropology* 18(3):329-64.
- Stibbe, George & Iain Moss
1998 A Traditional Way of Life: The Story of the Kalk Bay Fishermen. Goodwood, Western Cape: G.R. St.
- Swiderski, Richard
1995 Mau Mau and Memory Rooms: Placing a Social Emotion. I: M.C. Teski & J.J. Climo (eds.): *The Labyrinth of Memory: Ethnographic Journey*. Westport: Bergin & Garvey.
- The Cape Times
1964 21. november.
- Tonkin, Elizabeth
1992 Narrating Our Pasts: The Social Construction of Oral History. Cambridge: University of Cambridge Press.
- van Diggelen, Maarten
2000 Families, Personalities, and Summer Activities. *Kalk Bay Historical Association Bulletin* 4:42-53.
- Werbner, Richard
1998 Beyond Oblivion: Confronting Memory Crisis. I: R. Werbner (ed.): *Memory and the Post-Colony*. London & New York: Zed Books.
- Worden, Nigel
2001 [1994] *The Making of Modern South Africa: Conquest, Segregation and Apartheid*. (Historical Association Studies). Oxford: Blackwell Publishers.
- Whisson, Michael
1975 The Fishermen of Bay. I: C. Kileff & W.C. Pendleton (eds.): *Urban Man in Southern Africa*. Gwelo: Mambo Press.

HANNE VEBER

ERINDRINGER OM UCAYALI

De historieløses historier

En fælles historie er et vigtigt element i dannelsen af nationer og „folk“. Fortællingen om en fælles fortid hjælper til at binde menneskene sammen i det, Benedict Anderson har kaldt „forestillede fællesskaber“ (Anderson 2001). Den historie om fortiden, som fællesskabet gør til sin, er imidlertid – ligesom fællesskabet selv – ikke noget, der findes „af sig selv“. Historien konstrueres i en proces, hvor der selektivt huskes noget og glemmes noget andet. *Hvad* der fortælles, er naturligvis ikke tilfældigt; for selvom historien måske ikke er identisk med en sandhed om, „hvad der virkelig skete“, er den på den anden side heller ikke „opfundet“ ud af den blå luft. Når der fortælles om fortiden, må det i et eller andet omfang korrespondere med erfaringer, folk enten selv har gjort sig eller har gjort til deres, fordi andre, der stod dem nær, har videregivet oplevelser, gode og dårlige, på måder, der kaldte på empati og indlevelse. Historier, der „virker“, og som huskes og overleveres, må altså have en slags klangbund i forhold til noget, folk kan genkende som troværdigt i det univers, de opfatter som deres. I den forstand synes det at være en anerkendt „sandhed“, at historien afspejler en fælles positiv eller negativ erfaringsramme, som er det, der bag om fortællingen binder mennesker sammen. Historie skrives eller fortælles naturligvis ikke uafhængigt af den politiske og socioøkonomiske kontekst, den aktuelt fungerer i. Denne kontekst ændrer sig over tid. Af samme grund synes hver ny generation at ville skrive historien om, lægge nye vinkler til, minimere andre, som før var prægnante, hente alternative elementer frem fra erindringens og kildernes glemsel (se også Jackson 2002). Alt dette er der ikke spor nyt i. Det er velbeskrevet og vel teoretiseret. Det samme gælder kun delvis processen, hvor „nye“ folk eller nationer skaber sig som, netop, „folk“ og skaber sig den historie, der „passer“ til den givne kontekst og til den „identitet“, der fremelskes.

Nogle af disse „nye“ folk hører til den kategori, Eric Wolf engang betegnede som „de historieløse“ (*people without history*), dvs. folk, hvis historie begrænser sig til det, som fremmede „andre“, som regel koloniherrer, nu- eller forhenværende, har fundet for godt at berette¹ (Wolf 1982). Men hvordan kan vi nu vide, om disse folk faktisk eksisterer som „folk“ – som forestillede fællesskaber? Og hvis de gør, har de så overhovedet en fælles historie, som er en anden end den, kolonimagterne fortalte om dem? Findes „historie“ i denne forstand et eller andet sted i en kollektiv erindring, hvor den blot venter på at blive fortalt eller skrevet ned, så den kan blive til en „rigtig“ historie? Svaret er et nej og et ja.

Som Bernard E. Jensen fremhæver i sin artikel i dette nummer af *Tidsskriftet Antropologi*, er „kollektiv erindring“ ikke et mekanisk vedhæng til en gruppe; menneskers erindringer er nemlig både sociale og konstruerede, dvs. de bliver til på baggrund af interaktion mellem mennesker. Historiebevidsthed, eller opmærksomheden på, at samfund og menneskeligt fællesskab dannes over tid i et socialt samspil, udvikles netop i forlængelse af eller samtidig med udviklingen af en politisk bevidsthed og handlingssammenhæng rettet mod at sikre det sociale fællesskabs form og indhold i en bestemt kontekst, som blandt andet Terence Turner har vist (1988). En orientering mod handling og politisk autonomi gennem tilegnelse af et eget rum for udfoldelse i nutiden kalder på en tilsvarende tilegnelse af fortiden, hvor man peger på, hvordan fundamentet for nutidens „vi“ blev skabt af „dem, som gik forud“, som samme af slagsen, dem, som skabte „vores“ verden. Det er baggrunden for behovet for selvstændige historietolkninger i en afkoloniseringsproces. Det er med andre ord ikke tilfældigt, at begrebet om „kollektiv erindring“ i anden sammenhæng er blevet defineret som ”de dele af fortiden, som forbliver del af gruppens nutidige liv, eller det, som gruppen gør fortiden til” (Hoffmann 2002:135, n. 1). Spørgsmålet er derfor i første omgang, hvem gruppen er; findes den som „gruppe“, som fællesskab?

Som forestillede fællesskaber er grupper og „folk“ jo ikke på forhånd givne størrelser. De skabes i en aktiv politisk og social proces, som går i gang under bestemte historiske omstændigheder. Nærlæser man denne slags processer, bliver det tydeligt, hvordan disse fællesskaber kommer til syne og skaber deres identiteter gennem en politisk aktivisme, som kalder på historisk hukommelse og lader mennesker, der måske før levede som tavse (*muted* i Ardeners forstand²) og umyndiggjorte på livets skyggeside, komme til orde med fortællinger om, hvem de er, hvor de kommer fra, og hvor de er på vej hen. Forbindelsen mellem politisk aktivisme, identitet og historisk hukommelse bliver især tydelig, hvor det for sammenbragte grupper som fx bortløbne afrikanske slaver på Colombias stillehavskyst (Hoffmann 2002) eller små autonome grupper af amazonindianere lykkes at etablere kollektive identiteter, der overskrider lokale forskelle i sprog, dialekt og geografisk tilhørsforhold.

Asháninkaerne i Perus centrale Amazonas er et eksempel af denne art. De er først i nyere tid blevet kendt som „asháninka“.² Tidligere bestod de af spredte lokalgrupper, som hver især identificerede sig enten gennem navnet på det vandløb eller den lille biflod, hvor de boede, eller gennem navnet på den lokale leder, de sluttede op om. Siden det 17. århundrede blev de betegnet af de spansktalende missionærer og koloniherrer som „campa“, en betegnelse, indianerne selv aldrig tog til sig som deres, og som de forstod som nedsettende. Det er først fra 1980'erne og frem, at selvidentifikationen som asháninka bliver slået fast udadtil og får status som den officielt anerkendte betegnelse for disse folk.³ Drivkraften i denne selvidentifikation på tværs af lokalgrupper er de nye indianske organisationer, som er dannet på regional basis for at sikre de rettigheder til jord og anerkendelse, som indianerne fik papir på med en lovgivning om indianske rettigheder i 1974.⁴

Vi skal i det følgende se på, hvordan asháninkas historie, eller rettere historier, fortælles af dem selv, og på hvem, der fortæller hvilke historier, og hvordan de fortæller dem. Herved kan vi måske få et indblik i, hvordan historien ser ud „nedefra“, fra asháninkas perspektiv, og hvordan bestemte hændelser i fortiden huskes (eller glemmes) og ordnes narrativt på en sådan vis, at de kommer til at reflektere ikke blot fortiden, men også de problemer, sociale forhold og potentialer for handling, som er relevante i fortællerens samtid. Vi skal koncentrere os om historier fra Ucayali, regionen omkring et af Amazonflodens hovedtilløb af samme navn, en region, som har været og er skueplads for dramatiske begivenheder

knyttet til økonomiske eventyr, der i det uendelige har animeret menneskers mindre flatterende sider.

Amazoniske historiciteter og familiære erindringer

Asháninka bebor det centrale Perus amazonområde, Selva Central, hvor de fra gammel tid har levet spredt i bjergskoven over mere end 100.000 km² mellem floderne Pachitea i nord, Apurimac i syd, Chanchamayo i vest og Tambo-Ucayali i øst. Befolkningen tæller i dag op mod 90.000 og er en af de største eller måske *den* største nulevende indfødte befolkningsgruppe i Amazonas. Befolkningstallet har været støt stigende gennem de seneste årtier. Selvom befolkningen deler en fælles traditionel kultur, sprog og kosmologi, er der ikke tale om en homogen gruppe. En meget forskellig og ujævn koloniseringsproces i de forskellige regioner har gjort, at der i dag er stor variation i livsvilkår fra det ene lokalområde til det andet. Nogle asháninka bor, hvor der er tætte forbindelser til de små byer og nybyggerkolonier, som er vokset frem i løbet af det 20. århundrede. Andre lever fortsat isoleret i sværttilgængelige egne. Nogle taler kun asháninka, andre er tosprogede og taler også spansk. Nogle lever i en subsistensøkonomi, andre dyrker salgsafgrøder eller tager lønarbejde på plantager og i tømmerindustrien eller andre typer af betalte småjob. Ganske få har en uddannelse, gerne som tosprogede skolelærere eller sundhedsarbejdere.

Asháninka må siges at høre under kategorien „historieløse“, i den forstand at deres historiske fortid primært har været beskrevet udefra, dvs. af fremmede. I denne historiefortælling er de blevet fremhævet som amazoniske „vilde“, der i kolonitiden gjorde snesevis af franciskanermissionærer til martyrer, og som rejste sig i et massivt oprør i 1742 ledet af en inkamestiz kendt som Juan Santos Atahualpa (se fx Valcarcel 1946; Veber 2003). Oprøret fordrev alle missionærer, nybyggere og koloniale autoriteter fra hele Selva Central, som siden forblev uden for den spanske kolonimagts kontrol. Efter Perus uafhængighed rekoloniseres området fra midt i 1800-tallet og frem, og billedet af asháninka skifter fra fremstillingen af dem som „oprørske vilde“ til et, hvor de bliver bipersoner i historien, nogen, som „står i vejen“ for udviklingen, og som historieskrivningen i øvrigt ikke beskæftiger sig synderligt med.

Asháninkas historier om sig selv udgør en del af en oral tradition, som dels består af fortællinger om historiske begivenheder i lokalsamfundene og dels af beretninger om særlige tildragelser i forældres og bedsteforældres personlige livsforløb. Ved siden af disse mundtligt overleverede historiske fortællinger – historiske, fordi de refererer til hændelser og forhold, som helt eller delvis kan verificeres på basis af andre typer kilder – findes en rig serie af fortællinger af mytisk karakter, der beretter om verdenens og himmellegemernes skabelse og om forholdet mellem mennesker, dyr, planter, naturfænomener (klippestykker, floder m.v.) og spirituelle væsener og om transformationer frem og tilbage mellem de forskellige fremtrædelsesformer, som alle væsener, mennesker inklusive, kan antage. Disse mytologiske fortællinger er fælles for alle asháninka. Det samme gælder ikke de historiske fortællinger og familiehistorierne. De sidste hører, som betegnelsen antyder, til bestemte familier, mens de historiske beretninger er lokale, i den forstand at de alene fortælles blandt grupper, som er hjemmehørende i det område, hvor de begivenheder, der fortælles om, har udspundet sig.

Ud over mytologien findes der således ikke en fælles historie, som udgør noget, vi kunne kalde asháninkas historie forstået som en fortælling om begivenheder eller personer, der har haft betydning for *alle* asháninka. Det betyder ikke, at asháninkas historiebevidsthed alene er at finde i personlige erindringer og familiehistorier. Som flere studier af forholdet mellem myte og historie har vist, udgør myte og historie blandt amazoniske folk ikke alternative former for kodificering af historiebevidsthed, som hører til henholdsvis historieløse („kolde“) og historieskrivende („varme“) samfund. Myte og historie udgør snarere fortælleformer, som findes parallelt og supplerer hinanden som to sider af samme sag, og både myter og historiske fortællinger har værdi som historiske vidnesbyrd (Turner 1988; Whitehead 2003). Det vil føre videre, end pladsen tillader, at komme rundt om alle de typer fortællinger og øvrige mekanismer til erindring, som findes blandt asháninka. Jeg skal begrænse mig til at se på nogle enkelte familiehistorier og personlige erindringer, som vedrører et bestemt sted i asháninkas historie og aktuelle samtid, nemlig Ucayali, området omkring en af hovedtilløbsfloderne til den mægtige Amazonflod i det centrale Peru. Området har været og er stadig skueplads for noget, man – bevidst om en vis risiko for at blive mistænkt for anakronistisk tænkning – kunne kalde den „rå“ kapitalismes voldtægt af natur og mennesker, som står centralt i samtlige historiske fremstillinger og etnografiske undersøgelser foretaget i nyere tid vedrørende regionen (se fx Santos Granero & Barclay 2000; Hvalkof 1998). På den baggrund bliver det relevant at finde ud af, hvordan indianerne selv erindrer og fortolker forholdene i Ucayali. Hvorledes korresponderer deres erindringer med studierne analytiske blik på tingene? Og hvilken betydning har disse erindringer i asháninkas liv og univers? Jeg har haft det held,⁵ at jeg for nylig har fået adgang til nogle familiehistorier, som beretter om forældres og bedsteforældres færden i Ucayali i begyndelsen af 1900-tallet. Lad os til en begyndelse se, hvad en af disse familiehistorier kan fortælle (af hensyn til overskueligheden gengives dele af den som referat):⁶

Min bedstefar hed Mokatzari. Han var fra Mankoite.⁷ Han havde en masse huller i underlæben, hvor han satte fjer, patronhylstre og små pinde, når han ville være fin. Derfor kaldte de ham Mokatzari – det betyder ‘små huller’. Omkring 1920 var han på en jagtexpedition sammen med nogle andre fra Mankoite gået over bjergene ved Pitzaflodens udspring. Efter mange dages vandring kom de ned til Cushireni ved Tambofloden. Der forelskede han sig i min bedstemor Shina. De andre gik hjem igen til Mankoite. Min bedstefar blev boende i mange år i Cushireni sammen med min bedstemor, og de fik fire børn, Lucia, som blev min mor, Berta, Eliceo og Nicolás.

En dag kom der nogle ashéninkaer, som opfordrede min bedstefar til at tage med til Masisea for at samle gummi og tømmer. Én af dem, en fætter til min bedstefar, havde kontakt med nogle mestizer, som købte børn, og han overtalte min bedstefar til at tage med for at arbejde for disse mestizer. Og min bedstefar rejste så med min bedstemor og de fire børn ned ad floden på en tømmerflåde for at mødes med disse børneopkøbere. De kom til Masisea, som dengang var en lille landsby. Der blev de i flere måneder sammen med de andre, så de udgjorde en lille gruppe ashéninka. På et tidspunkt kom min bedstefar op at slås med nogen af de andre under en masatofest.⁸ Det gik så vidt at de begyndte at skyde på hinanden med pile, og min bedstefar vandt. De var uenige om et eller andet, der havde med arbejdet at gøre. Senere lagde de andre så en fælde for min bedstefar. Nogle af mestizerne, som slog folk ihjel og solgte børn, rottede sig sammen med nogle onde asháninka og beskyldte den lille Eliceo, min onkel, for hekseri, og de ville have, at min bedstefar skulle sælge drengen til børneopkøberne, ellers ville han blive slået ihjel og brændt som heks. Min bedstefar forsøgte at dræbe børneopkøberen, men hans folk var for mange for

ham, og det endte med, at de overmandede min bedstefar og bandt ham til et træ. Derpå førte de drengen med sig i en båd med hans hænder bundet fast inde i båden. Og ingen så nogensinde mere den stakkels Eliceo.

Sådan indleder Bernardo Silva Loayza den beretning om sit liv, som han gav mig i efteråret 2004, da jeg var kommet til Atalaya i forbindelse med mit forskningsprojekt om indiansk lederskab med udgangspunkt i en række ledes selvbiografiske fortællinger. Beretningen handler videre om, hvordan det lykkes Mokatzari at flygte fra Masisea med hustruen og de tre tilbageværende børn. Masisea ligger på Ucayaliflodens højre bred et godt stykke neden for Pachiteaflodens udløb. Stedet var på den tid opsamlingsplads for gummi og som sådan også tilholdssted for opkøbernes håndgangne folk. Flugten bliver dramatisk, for den lille familie tør ikke sejle på floden af skræk for forfølgere. Derfor går de igennem sumpene, som er fulde af krokodiller, elektriske ål, giftige padde og andet modbydeligt kryb. Til sidst når de bjergene ind mod Gran Pajonal på den anden side af floden. Herfra kan de krydse over land for at nå frem til deres hjemsted. De stedkendte vil vide, at der mellem Masisea og Cushireni på Tambofloden er en afstand på mere end 500 km ad flodvejen. Vejen over bjergene er måske lidt kortere, men den går over vanskeligt og stærkt kuperet terræn. I bjergene lurer desuden sultne rovdyr, giftslanger og andre farer, men de er dog i mere velkendte omgivelser, og efter fire måneder, hvor de hugger sig vej gennem bjergskoven, når de tilbage til deres hjemlige boplads. Siden drager de langt op ad Perenéfloden til Sutziqui, hvor der er blevet anlagt en adventistmission.⁹ Her bliver de, selvom Mokatzari slet ikke kan affinde sig med adventisternes regime.

Ved Sutzikifloden var der anlagt en lille landsby, og de fleste, som boede der, var asháninka. Min bedstefar og bedstemor så for første gang, hvordan folk arbejdede med at anlægge en landingsbane, og snart så de en flyvemaskine komme ned fra himlen, og de var fulde af forundring. Ud af maskinen kom nogle gringoer,¹⁰ og mange troede, at det var Gud, for nogen havde sagt, at Gud Tasórentsi var steget ned fra himlen. De levede et stykke tid med denne idé. Senere forstod de, at gringoerne blot var nogle prædikanter, som bragte budskaber fra Gud, og at de kom fra Syvende Dages Adventisternes sekt. De sagde til dem, at man ikke måtte arbejde om lørdagen, [...] og at man hverken måtte spise svinekød eller fisk uden skæl, ligesom man ikke måtte male sig [i ansigtet], drikke masato, føre krig, lave ballade, drikke sig fuld og lyve. Man skulle vise respekt. Det fyldte min bedstefar med afsky. Han lo aldrig mere.

Men ulykkerne er langt fra slut. Hustruen bliver bidt af en giftslange og dør. Mokatzari bliver dybt deprimeret, nægter at tage føde til sig og sidder hen dybt nedbøjet, når han da ikke går amok og skyder om sig med pile. De øvrige indianere i missionen er bange for ham, og til sidst bliver han for stor en belastning. De ser ingen anden udvej end at skaffe ham af vejen, så de kan få fred.

En dag, det var meget varmt, og han var i godt humør, kom nogle mænd og spurgte, om han ikke ville med ned til floden for at bade. Nede ved floden bandt de ham og hængte ham i en lian. Men før han døde, forbandede han sine bødler med ordene: 'Selvom I dræber mig, vil I også dø! En dag vil I dø, kujoner!' Sådan sagde han til dem, og så dræbte de ham.

Børnene er nu alene tilbage. Senere tager datteren Lucia med nogle slægtninge på en ekspedition efter salt fra Saltbjerget længere østpå. På vejen møder hun en mand, med hvem hun bliver boende i det øvre Perené. Her fødes Bernardo i 1947. Han vokser op i

skoven med bue og pil og dagligt arbejde i svedjen for at skaffe sig livets ophold som bedstefaderen og utallige generationer af asháninka har gjort det før ham. Men han lever ikke helt på den måde i dag. Forskellige omstændigheder bringer ham til Ucayali, hvor han stadig bor. Fra 1996 og seks år frem havde han plads i byrådet i Atalaya, opstillet og valgt på en indiansk liste uden for de etablerede politiske partier. Nu fungerer han som formand for et indiansk kooperativ, der producerer plantemedicin til det peruanske hjemmemarked. Han bor med sin familie i Atalaya og er aktiv både i indiansk regionalpolitik, i den katolske kirke og i udøvelsen af traditionelle spirituelle praksisser forbundet med brugen af tobak og ayahuasca, en lian, hvis afkog er et kendt hallucinogen.

Atalaya er en lille by på flodskrænten over for sammenløbet mellem floderne Tambo og Urubamba, hvor Ucayalifloden tager sin begyndelse. Men Ucayali er ikke blot en flod og en betegnelse på en provins i Peru. Ucayali er også et sted i folks erindring, som Bernardos historie antyder. I daglig tale er Ucayali betegnelsen for en region med en lang historie som den geografiske akse i forskellige ekstraktive¹¹ økonomiske fronter, hvor lette og hurtigt tjente penge har stået og står (!) over hensyn til miljø og mennesker. I et land, hvor staten på en og samme tid er centralistisk og svag, har det haft den praktiske konsekvens, at magten i de mere afsides provinser altid har siddet for enden af et gevær, nemlig i den ende, der havde fingeren på aftrækkeren. Ucayali er i dag præget af legal og illegal tømmerhugst, der primært foregår inde i baglandet mellem floderne, og af aktiviteter forbundet med udvindingen af naturgas i det øvre Urubamba. Der er store politiske, sociale og miljømæssige problemer forbundet med disse aktiviteter i form af magtmisbrug, marginalisering af lokalbefolkningen, korruption, gasudslip i flodsystemet og ødelæggelse af flora og fauna og menneskers livsbetingelser.¹² Befolkningen i regionen udgøres af mestizer af blandet herkomst, efterkommere af de europæiske „opkøbere“ og investorer og andre iværksættere, der slog sig ned langs floden fra midten af 1800-tallet, nylige indvandrere fra andeshøjlandet og en række indianske grupper, ashéninka, yine, shipibo, conibo, amahuaca og andre, som „altid“ har boet der. Disse indfødte grupper udgør hovedparten af befolkningen i landdistrikterne uden for de små og mindre byer, som er vokset op i området.

Bernardos historie giver os et indblik i én families fortid, men kun ringe information om den kontekst, hvori den udfoldede sig. Vi skal kort kaste et blik på den historiske fortid, hvis hovedtræk er blevet fremanalyseret i anerkendte studier baseret på undersøgelser af eksisterende skriftlige kilder. Den vil give os en kontekst og baggrund for at forstå Bernardos fortælling.

Koloniseringens økonomiske fronter

Eksisterende historieskrivning fremhæver to økonomiske fronter, som har formet regionerne i Perus centrale Amazonas, hvor de to fronter har betinget fremkomsten af to hovedtyper af regionale økonomiske systemer. Det ene, baseret på en agropastoral økonomi med produktion af frugt, kaffe og kvæghold, karakteriserer i dag de højereliggende områder i montañæen (Perené-Chanchamayo-Satipo) vest for Ucayali. Det andet, baseret på ekstraktive økonomier, er fremherskende i Ucayali og i selve amazonlavlandet mod øst (se Santos Granero & Barclay 1998, 2000). Asháninkas territorier strækker sig over begge regioner. Det er derfor ikke underligt, at de historiske fremstillinger af indianernes situation oftest fremhæver, at asháninka er blevet klemmt mellem de to økonomiske fronter, som

omklamrede dem fra henholdsvis vest og øst fra midten af 1800-tallet og frem (Brown & Fernández 1991; Hvalkof 2004).

I områderne mod vest i det øvre Perené nærmest på Andesbjergene skete en kolonisering med nybyggere, som gradvis tilegnede sig jorden og fordrev mange af de asháninka og yánesha,¹³ som boede der. De indianere, som valgte at blive, så sig hurtigt låst fast på små jordlodder, som var og er helt utilstrækkelige både i forhold til at opretholde en traditionel subsistensøkonomi og til at leve af at producere afgrøder til salg. Disse asháninka er i dag integreret i regionens agropastorale økonomi som fattiggjorte småbrugere og sæsonarbejdere, marginaliserede i deres eget hjemland. Blandt disse grupper findes historiske fortællinger, som dels beretter om en glørværdig fortid, hvor de kæmpede mod den spanske kolonimagt og havde held med det, og dels om, hvordan det siden lykkedes den peruanske hær at narre indianerne til at nedlægge våbnene ved at give dem rigelige gaver i form af eftertragtede industrivarer. Herefter var der åbnet for nybyggerkoloniseringen, og resten af historien handler så om kampen for ret til jord og egen kultur og sprog.

De asháninka, som valgte at flytte mod mere afsides egne, i takt med at deres livsbetingelser blev forringet gennem koloniseringen, dannede enten nye lokalsamfund, eller de indgik i allerede eksisterende lokalsamfund i de nye områder. De historier, jeg har fået fra sådanne udflyttere, er typisk familiehistorier uden den grad af generalitet, som gælder for de historiske fortællinger, der verserer i det øvre Perené. Asháninka hjemmehørende i de østlige områder nærmere det lavereliggende flodland fortæller ikke historier om den spanske kolonitid eller om den peruanske hærs komme. Det hænger formentlig sammen med, at sammenstød med spanske hærstyrker i nedre Perené og videre mod øst i 1700-tallet har været få og sporadiske og uden markante langvarige konsekvenser set fra et lokalt perspektiv. De er altså blevet glemt. Det, som fortælles, er beretninger om koloniseringen i det 20. århundrede, men det er fortællinger om bestemte nybyggere og om bestemte asháninkafamilier, ikke om asháninka eller nybyggere generelt. Det hænger muligvis sammen med, at koloniseringen foregik kaotisk og spontant drevet af private eller gejstlige (katolske) initiativer. Der var aldrig tale om en større overordnet plan, som omfattede en hel region. Koloniseringen foregik stykvis og diskontinuert blandt en indfødt befolkning, som var decimeret gennem gentagne epidemier og morderiske angreb fra anden side, som vi skal se. Det, som kunne erfares og huskes, har med andre ord haft præg af lokale individuelle hændelser mere end af begivenheder, der på én gang berørte en bredere etnisk baseret kollektivitet og kaldte på fælles modstand. Måske er det ikke så underligt, at historierne her har karakter af familiehistorier, hvis potentialer for sammenlægning inden for en fælles historisk fortælling hidtil er forblevet udfoldede. Det samme gælder fortællingerne fra Ucayali, som tidligere var et grænseområde i periferien af asháninkas territorier, et sted, mænd tog hen til for at handle, men ikke et sted, hvor mange asháninkaer boede fast.

Ucayali var i fordums tider domineret af yine- (piro), shipibo- og coniboindianere, og området blev center for gummihandelen, som i årtierne før og efter forrige århundredeskifte var et af den ekstraktive økonomis mest markante højdepunkter. Dette såkaldte „gummi-boom“ kom til at involvere en mængde asháninka, som på forskellig vis blev trukket til området, frivilligt og ufrivilligt. Sammen med den gradvise udflytning af asháninka fra de tættest koloniserede områder mod vest skulle gummiboomet således vise sig at medføre en stigende bosættelse af asháninka i Ucayaliområdet. Historien om denne demografiske og territoriale ommøblering af mennesker udgør et hidtil underbetonet aspekt af gummi-

boomets historie. Men det skal vi ikke komme ind på her. Historien om gummiboomet i sin konventionelle udformning handler ikke primært om asháninka. Sådant som historien er skruet sammen, er indianerne bipersoner; de er arbejdskraften, de tavse hænder, der udfører de handlinger, som historiens „virkelige“ aktører beslutter og sætter i værk.

Den konventionelle historie om Ucayali er først og fremmest en historie om verdensøkonomi og en dramatisk stigning i efterspørgslen på rågummi, som tog sin begyndelse i sidste halvdel af 1800-tallet og endte omkring 1. verdenskrig. Da var det nemlig lykkedes englænderne at smugle gummiplanter fra Amazonas til deres kolonier i Sydøstasien, hvor planterne viste sig at trives, og hvor man snart havde gang i en stor gummiproduktion i plantagedrift.¹⁴ Det amazoniske gummiboom udvikledes som følge af to teknologiske opfindelser, som for en tid gjorde Amazonas, hvor forskellige arter af gummitræer (primært varianter af Hevea og Castilloa) vokser naturligt, til verdens vigtigste leverandør af rågummi. I USA havde Charles Goodyear opfundet vulkaniseringsprocessen i 1839, og den voksende bilindustri begyndte efterhånden at efterspørge gummidæk til deres automobiler. Det gav gode priser på gummi på verdensmarkedet. Da indførelsen af dampskibet yderligere gjorde det muligt at organisere eksporten af rågummi fra Amazonas i store mængder, blev handelen med produktet for alvor lukrativ.

Indsamlingen af rågummi blev organiseret gennem et netværk med udenlandske og peruanske investorer og handelsmænd i toppen knyttet til forskellige magtfulde handels-huse med baser i Iquitos, som voksede op som den største og mest velhavende by i det peruanske lavlandsamazonas. Under handelsmændene stod andre netværk af opkøbere og gummisamlere, alt organiseret i et hierarkisk system med den indianske arbejdskraft i bunden. De høje priser på verdensmarkedet gjorde gummihandelen yderst profitabel for dem, som sad i toppen. Indsamlingen af gummi beroede på tilstedeværelsen af indiansk arbejdskraft. Indianerne kunne selv finde rundt i skoven og lokalisere de værdifulde træer, de var stort set selvforsørgende og selvforsynende med transport; de var således billige i drift. Desuden var der ikke mange andre at trække på som arbejdskraft. Indianerne var med andre ord alfa og omega i gummihandelen. Lokale indianere lod sig gerne hyre for korte perioder, så de kunne tjene til at erhverve sig eftertragtede goder som metalredskaber, geværer og andet. Men når dette var opnået, var de tilbøjelige til at forlade arbejdet og rejse hjem, som det passede dem. Det var med andre ord et problem at fastholde dem.

Løsningen kom til at bestå i to ting: For det første sørgede gummi-„patronerne“¹⁵ (dvs. dem, der kontrollerede handelen og indkasserede fortjenesten) for at gældsætte indianerne og opretholde en gæld, som de vedblivende måtte arbejde af på. Systemet bestod i at udbetale forskud på betalingen for arbejdet, forskud, som hver enkelt indianer måtte arbejde af ved at levere et af patronen fastsat kvantum gummi til en bestemt tid. Herefter faldt et nyt forskud, som derpå måtte arbejdes af, og så fremdeles. Da det imidlertid alene var patronen, der bestemte den relative værdi af den leverede gummi og det udbetalte forskud, som altid var i form af naturalier, viste det sig næsten altid på regnskabsdag, at indianeren stadig skyldte arbejde. Systemet udgjorde en form for gældsslaveri. For at sikre, at de gældsatte ikke løb bort og gemte sig, oprettedes et terrorregime, som gennem grusomme metoder (drab, mishandlinger og alle håndformer for fysisk og psykisk intimidering) kontrollerede indianernes gøren og laden og hindrede deres fri bevægelighed.¹⁶

For det andet udvikledes et forsyningssystem som en selvstændig økonomi ved siden af gummihandelen, hvor patronerne udliciterede plyndringer af indianske bopladser og

bortførelser af kvinder og børn, som så blev overgivet til patronerne. Underleverandørerne, som stod for disse aktioner, kunne være både mestizer og indianere, som enten arbejdede selvstændigt eller selv var underlagt en patron. De bortførte børn voksede op hos patronerne og blev oplært som deres loyale arbejdere. Kvinderne fødte nye børn (med patronerne som fædre), som indgik i systemet som fremtidige loyale undergivne. Indianerne indgik i alle led i disse økonomiske fødekæder, dvs. både som ofre for bortførelser og plyndringer og som dem, der udførte dem – på egen hånd eller sammen med mestizer i patronernes tjeneste, som Bernardos fortælling om bedstefaderen er et eksempel på. Der var ikke så meget at vælge imellem; ville man ikke være blandt ofrene, måtte man skaffe sig adgang til skydevåben. Og den eneste måde, hvorpå disse kunne erhverves, var gennem arbejde for patronerne, evt. som „skaffer“ af børn og anden arbejdskraft.

Der findes masser af øjenvidneskildringer af disse forhold hentet i nedskrevne beretninger fra opdagelsesrejsende og missionærer, som i denne epoke rejste på Ucayali og dens tilløbsfloder (se fx Sala 1925; Samanez y Ocampo 1980). Disse mennesker stod i jagttagerens position; de havde ikke selv direkte del i systemet, og deres beskrivelser er præget af den fremmedes nøgterne afstand til det observerede. Hvorledes deltagerne i systemet selv forstod tingene, ved vi meget lidt om. Der har manglet nedskrevne beretninger fra indianernes side om forholdene. Men hvad er det så for en historie, Bernardo fortæller om gummiboomets verden? Fortæller han en „offerhistorie“? Eller det modsatte, en heltehistorie? Eller er det noget helt tredje, han er i færd med?

Erindringerne fortællinger

Når Bernardo fortæller historien om bedstefaderen, fortæller han den ikke som en slægtshistorie slet og ret, for i Bernardos egen livshistorie vender han tilbage til spørgsmålet om, hvad der mon blev af den lille Eliceo. Det sker på det sted i historien, hvor han fortæller om, hvordan han midt i 1980'erne beslutter at flytte hele sin egen børnerige familie fra det øvre Perené til Ucayali. I Ucayali var der frit land, siger han, hvor man kunne slå sig ned, og der var masser af dyr i skoven og fisk i floderne i modsætning til situationen i Perené, hvor det hele for længst var koloniseret af nybyggere, og vandet i floden var forurennet af kemikalieaffald fra minerne i Andes, så alle fiskene var døde.

Jeg hørte nogen sige, at der var masser af fisk i Atalaya, og så kom jeg til at tænke på mine onkler Nicolás og Samuel, som for mange år siden var flygtet tilbage til Tambo, og på ham, som var blevet solgt af de onde mordere, mestizer og asháninka, sådan som min mor fortalte mig, da jeg var lille ... Siden kom jeg til at kende Atalaya, Tambofloden og Urubamba, og de steder kunne jeg lide. Der var masser af fisk, vilde dyr, fugle, jord, og træer.

Men Bernardo flytter ikke blot til en fremmed egn som en anden nybygger. Det er vigtigt for ham at understrege, at han flytter til et sted, hvor andre i hans familie har færdedes for ham, og han *har* jo så i den forsvundne Eliceo en slægtning et eller andet sted i Ucayali – selvom ingen har hørt eller set noget til ham i mere end et halvt århundrede. I Bernardos optik legitimerer erindringen om den tabte onkel det tilhørsforhold til Ucayali, som hans fortælling er med til at opbygge.

Samtidig er historien om Mokatzari og den tabte søn ikke entydigt en historie om et offer for overgreb. Mokatzari er på en måde selv ude om det. Han er en slagsbroder og en

kriger, og han opsøger frivilligt banditter, som skal bruge en mand af hans slags i deres overfald på andre folks bopladser, hvorfra de bortfører kvinder og børn. Bernardo ved ikke helt, hvordan han skal forholde sig til dette. I hans første version af historien fremstilles det, som om bedstefaderen er helt med på det, han har indladt sig på. Senere, året efter at vi har foretaget det første biografiske narrative interview, og vi går teksten igennem for at klargøre detaljerne, begynder han at indføje sætninger, der handler om, at bedstefaderen er imod disse bortførelser, og at det er årsagen til uenigheden mellem ham og de andre indianere i Masisea. Bernardo er tydeligvis kommet i tanker om, at det måske ikke er heldigt, at hans bedstefader fremstår som barnerøver nu, hvor historien kommer til at stå på tryk, så alle og enhver kan læse den. Billedet af bedstefaderens voldsomme temperament og krigeriske tilbøjeligheder fastholdes dog i fortællingen om hans vanvid efter hustruens pludselige død.

Folk var meget bange for ham, efter at han var blevet vanvittig, fordi han begyndte at skyde om sig med pile, ligesom han havde gjort, mens han var rask, dengang han som en meget stærk kriger førte an i bagholdsangreb.

Selv efter at han er blevet slået ihjel, fortsætter bedstefaderen med at plage sine omgivelser:

Da der var gået tre dage, brændte de den døde, for om natten hørte folk en masse spektakel, som om han stadig var levende. Derfor brændte de ham, og da de havde gjort det, blev der atter fred om natten, sådan som det havde været, før de dræbte min bedstefar.

Bedstefaderen var altså en ballademager i en sådan grad, at end ikke døden kunne bringe ro over ham. Men han var ikke *bare* en ballademager. Hans styrke var ikke kun fysisk, den var også mental og åndelig. Mokatzari viste viljestyrke og talte sine fjender midt imod, „talte stærke ord“, som man siger blandt asháninka, og ikke mindst var han en ansvarsbevidst og omsorgsfuld familiefader, idealer, som Bernardo sætter højt og selv søger at efterleve. Som kriger og slagsbroder er Mokatzari ikke noget typisk offer, og Bernardos beretning om den forsvundne Eliceo er ikke *bare* en offerhistorie fra gummiboomets tid. Den er lige så meget en historie om Bernardo selv og om voldens paradoksale uhensigtsmæssighed/nødvendighed. Mokatzari voldelige tilbøjelighed er årsag til hans problemer; volden, drabet på ham, er også det nødvendige middel til at skabe fred og orden.

Historien kunne formentlig have været fortalt anderledes, enten som en mere entydig offerfortælling eller måske som en fortælling om Mokatzari som den store kriger. Det sidste kunne tænkes, i og med at der faktisk eksisterer en narrativ genre omkring krigerhistorier,¹⁷ ligesom det på det seneste er blevet almindeligt blandt asháninka at tale om, at „tidligere var vi kriger“, eller ligefrem „vi er jo i virkeligheden kriger!“ Denne slags tale hørte man aldrig i 1980'erne.¹⁸ Dengang ville selv ældre mænd, som havde ar efter gamle krigsskader og store samlinger af buer og pile siddende parat under taget, bedyre, at krig sandelig var noget, de aldrig kunne finde på at deltage i. Næ, krig var noget, forfædrene havde kørende. ”I dag er vi meget meget fredelige!”, ville de sige – med et rævekagegrin på læben. Nu – 20 år og en krig¹⁹ med og mod to oprørsbevægelser senere – taler ingen mere om asháninkaerne som fredelige. I fuld offentlighed kan det lyde: ”Ja, vi er jo ikke så fredelige, som vi ellers går og siger!” Ordene kom fra formandens velkomsttale ved et fællesmøde for asháninka i Tambo i efteråret 2004, hvor der samtidig med ordstyrer og referent blev valgt fire sikkerhedsrepræsentanter, der skulle sørge for, at mødet forløb i god ro og orden. De fire mænd

var udstyret med automatvåben og holdt vagt døgnet rundt ved indgangsvejene til landsbyen, hvor mødet blev afholdt.

Det gælder om at styre temperamerterne og en hel masse andet. Det indebærer blandt andet, at man må vise styrke og handlekraft, ikke blot blandt asháninka indbyrdes, men også udadtil. Kun på den måde kan man håbe på at holde sig nogenlunde fri af tømmefirmaernes manipulationer og på afstand af kokainmafiaen og terroristerne, som har lige så meget brug for gratis arbejdskraft i dag, som gummipatronerne havde i sin tid. At vise styrke er lidt et spil for galleriet, hvor pointen er at finde balancen mellem det at spille med musklerne og samtidig undgå at bruge dem – ikke mindst i situationer, hvor de alligevel er utilstrækkelige. Det kræver en vis dødsforagt at kunne køre dette spil overbevisende. En anden af mine informanter, Vicente Ñaco fra Pangoa, illustrerer attituden med sine egne ord til en patron, som han selv og andre er vrede på i en sådan grad, at de truer med at slå ham ihjel, vel vidende, at de næppe selv vil slippe fra det med livet i behold: „Lad os nu se? Hvem skal dø først? Du eller os? Det er vist bedre, at du dør først!“ I den pågældende situation, som ligger mange år tilbage, havde truslen den ønskede effekt, hvis vi skal tro Ñacos ord. Det var ikke nogen tom trussel. Ñaco sluttede sig til MIR-guerillaen²⁰ i 1965 for at gøre en ende på patronernes enevældige magtmisbrug i Pangoa – og han overlevede som en af de få indfødte partisaner.²¹ Med historien om bedstefader Mokatzari indskriver Bernardo sig retorisk i denne krigerdiskurs – på tilpas afstand, men stadig med del i den. Han er ikke selv en mand, der griber til våben; hans virkemidler er diplomatens og shamanens – og det er en anden historie. Men der er også andre typer af erindringer om Ucayali, som har en helt anden karakter.

Historien om Mokatzari har en parallel i en slægtsberetning, som er del af den livs-historie, jeg fik fra Adolfo Gutierrez, en ældre asháninkaleder i det centrale Perené. Adolfo var i sine unge dage kendt og agtet blandt nybyggerne som den bedste bådfører på Perenéfloden, et meget utraditionelt hverv for en asháninka, og han var aktiv i kampen for jorden og den indianske organisering i 1960'erne og 1970'erne, tiden, hvor massive invasioner af nybyggere satte ind. Om sin fader fortæller Adolfo:

Min far hed Andrés Gutierrez Shimuncama. Han var fra Atalaya. Han voksede op hos en patron, der hed Jaime Morón. Patronen havde to koner, men de fik ingen børn. En af dem hed María Gutierrez de Morón, Hun adopterede min far. Derfor kom han til at hedde Andrés Gutierrez. Men hans rigtige navn var Shimuncama. Min far arbejdede for denne patron, som satte ham til at finde folk forskellige steder. Men han skulle ikke søge folk, som så tog med frivilligt, nej, han skulle lave byttehandeler for at skaffe folk til patronen. Han skaffede også piger og drenge, endog ældre mennesker, til patronen. Og sådan arbejdede han i mange år med byttehandeler, hvor han kom med geværer, gryder, ammunition og også bomuldsstof og macheter for at bytte. Denne handel bragte ham til Perené. Han kom en dag til øvre Pichanaki, hvor han havde en kunde, om man så må sige, en kunde, til hvem han gav et gevær; til gengæld skulle denne så bringe ham nogle folk.

På den tid var min mor en lille pige. De boede i Yurinaki. Men så kom mændene fra det øvre Pichanaki og overfaldt dem. De bortførte min mor og hendes tvillingsøster. Søsteren solgte de til nogle tyskere.²² En af dem giftede sig senere med hende. Min mor blev taget med til Atalaya, hvor det var meningen, at min far skulle give hende til patronen. Men så sagde min fars kone, som ikke havde nogen børn, til ham: ‘Ved du hvad, Andrés, du skal ikke give den pige til patronen. Det er bedre, at vi beholder hende her hos os, så hun kan hjælpe mig med arbejdet. Jeg er jo ved at være gammel. Så kan hun hjælpe med visse ting!’ Min far adlød og lod pigen blive. Han beholdt hende selv. Hun voksede op, og da hun blev stor nok, fulgte hun den skik, vi har omkring den første menstruation, hvor hun blev

afsondret i en lille hytte et stykke tid. Alt blev gjort, som det skulle. Der blev holdt fest, og hun kom ud som voksen kvinde.

Et stykke tid senere sagde min fars kone til ham: 'Andrés, måske skulle du begynde at leve sammen med pigen. Måske får hun et barn!' Og min far adlød igen og prøvede at komme til at leve sammen med pigen, min mor. Men min mor ville ikke, det har hun selv fortalt mig. Men gradvist vænnede hun sig til tanken og til min far. Han var jo gammel på det tidspunkt, helt gråhåret. Min mor blev gravid og fødte en lille pige. Men barnet døde desværre, da hun var en måned gammel. Og hvordan gik det så?

Min far var jo vokset op hos patronen. Patronen hundsede altid rundt med ham: Gør dit og gør dat! Og hvis der var det mindste i vejen, fik min far skylden. Han blev afstraffet, sat i fodlænker og fik pisk. Ideen var, at han skulle afsløre, hvad der var blevet af det, som manglede. Hvis en kano var gået tabt, gik det ud over min far. Han blev afstraffet hele tiden. Den, som reddede ham, var hans hustru. Hun reddede ham gang på gang. Hun gik til patronen, og hun ikke bare råbte og skreg, men hun greb en kæp, som om hun ville forsvare ham, og råbte: 'Slip ham! Slip ham!' Så slap de min far fri. Ikke blot ham, men også min onkel. Han var blevet taget til fange samtidig. Jeg har mange onkler. De var fire brødre og to fætre. Min far var meget træt af det. Han skyldte patronen for nogle geværer. Patronen havde givet ham kassevis af geværer til at bytte med. Derfor skyldte han ham for dem. Men så sagde min far: 'Vi må hellere tage et andet sted hen!' Der var kommet en missionær på den tid. Han var halvt piro [yine] og hed Abel Fieta. Sammen med en anden onkel, også en piro, var han kommet for at bringe os budskabet om evangeliet. Han prædikede Guds ord. Så var det min far sagde: 'Lad os rejse væk! Lad os følge med denne fætter hen, hvor han bor!'

Beretningen fortsætter om, hvordan fader Andrés og hans to koner flygter fra patronen sammen med onklerne og piroprædikanterne. Ad flere omveje ender de i adventistmissionen i Sutziki, hvor de bliver boende. Her fødes med tiden andre to små piger i familien og til sidst, i 1935, Adolfo. Faderen dør, da Adolfo er fem år gammel. Han dør efter sigende af tuberkulose, som man mener, han har fået som følge af patronens mange afstraffelser, hvor han har siddet lænket ude i regn og sol og er blevet våd og stegt. Adolfo vokser op i missionen, hvor han lærer at tale godt spansk og kommer i skole. Efter nogle år finder moderen sig en anden mand og vil flytte bort. Hun vil tilbage til Atalaya, og hun vil have drengen med. Men han nægter:

Jeg tænkte på min fars gæld til patronen, hvad nu hvis ...? Han vil sikkert finde ud af, at jeg er Andrés' søn, og så vil han komme efter mig, for at jeg kan betale gælden. Og hvad kommer jeg så til at bøde for det? Derfor ville jeg ikke med.

Missionærerne lægger pres på ham for at få ham til at følge med moderen. Men han nægter pure. Han er ni år gammel og skrækslagen ved tanken om at skulle til Atalaya. Han vil hellere klare sig selv ved at arbejde i missionen, og sådan bliver det.

Adolfo bruger ikke på noget tidspunkt ord som slave, slaveri, slavejagt. Disse ord er nogen, nutiden har hæftet på fænomenet. I samtiden forstod ingen, hverken patroner eller indianere, de gældende arbejdsforhold som slaveri. Patronen ejede jo ikke arbejderens person, formelt set. Patronen „ejede“ hans gæld. Derfor bruger man ofte udtrykket „gældsslaveri“ om forholdet (se også Gow 1991:66, n. 7). De kvinder og børn, som blev „skaffet“ til patronerne, blev ganske vist bortført med vold, men formelt set blev de optaget i patronernes arbejdsstyrke, ikke som slaver, men som medlemmer af hans hushold. Adolfos fader har tydeligvis været en af de mange, som var blevet „skaffet“ til en patron som barn for at vokse op og fungere som velafrettet arbejdskraft. Han var patronens håndlanger, som drog rundt i området og forsynede menneskejægerne med våben, mod at

de „skaffede folk“ til patronen. Andrés var selv underlagt patronens umenneskelige metoder, og det lykkedes ham først at unddrage sig dennes kontrol, da der blev et sted at søge tilflugt, nemlig i adventistmissionen, hvor tusindvis af indianere på den tid søgte sammen, herunder også Bernardos bedstefader Mokatzari, som vi har hørt om. Adolfofs moder blev bortført som barn af menneskejægere, som hans fader selv havde betalt for at gøre det på vegne af patronen. Historien er grotesk. Adolfofs beretning om forældrene har i højere grad karakter af offerhistorie, end det var tilfældet med Bernardos historie om bedstefader Mokatzari. Adolfofs fader måtte hele sit liv leve med konstante mishandlinger fra patronens side, og han ender tilsyneladende med at dø af følgevirkningerne. For Adolfo er slægtshistorien ikke så meget en udpegning af et etnisk og familiemæssigt tilhørsforhold, som den er en legitimering af hans rodfæstethed i adventistmissionen. Han angiver navne og relationer til missionærer, som har betydet alt for ham, siden han var ganske lille. Han forbliver adventist hele sit liv, og han ser hellere mod vest mod Andesbjergene og Lima og de fremskridt og ændringer, disse steder repræsenterer, end han ser mod øst mod Ucayali og det liv, hans forældre har haft dér, før han selv blev født. I forlængelse af denne orientering mod selvstændig selvopretholdelse bliver Adolfo også aktiv i kampen for indianernes ret til jord og frihed fra dominans fra nybyggerne.

Oplevelsens og erindringerens politik

Bernardos historie om bedstefaderen og Adolfofs fortælling om sine forældre giver os et lille indblik – måske ikke så meget i, hvad der faktisk er foregået i Ucayali for mere end et halvt århundrede siden, men i, hvordan indianerne har opfattet det skete, og hvad forældres og bedsteforældres fortalte erfaringer betyder for de generationer, der kom efter. Bernardos og Adolfofs familieerindringer fra Ucayali er vidt forskellige. De lader os ane, i hvor høj grad en tilsyneladende fælles historisk baggrund tolkes forskelligt, både fordi personerne, der fortæller, er forskellige, og fordi de oplevelser, der fortælles om, har været meget uensartede, baseret på meget forskellige roller og indgangsvinkler i forhold til nogle parametre, som trods alt var del af samme historiske fænomen, nemlig gummiboomet. I den forbindelse rejser sig tre spørgsmål: For det første spørgsmålet om, hvorvidt erindringer om gummiboomet overhovedet spiller nogen rolle for indianerne i dag – fx i forhold til deres identitetsdannelse og selvforståelse som asháninka og ashéninka? For det andet om erindringer fra gummiboometstid udgør en fælles erfaringsramme for indianerne? Deres forfædre var trods alt ikke blot ofre, men også for nogens vedkommende gerningsmænd. Hvorledes fortælles og huskes eller glemmes disse forskellige positioner? For det tredje kan man spørge, på hvilken måde – om overhovedet – disse historier rører ved noget, som angår alle asháninka. Og hvordan lader de sig i grunden binde sammen, analytisk og empirisk i en optik, der overskrider det private familieperspektiv. Hvilken er en sådan optik i givet fald?

Som Kirsten Hastrup har påpeget, udgør erfaringer, som bliver til fortællinger, ikke blot private oplevelser, men sociale forhold: ”I det øjeblik, enkelterfaringer bliver udhævet af den brogede masse af oplevelser og hændelser, vi støder ind i, får de tillagt en betydning, som ikke kan være privat. Betydning etableres altid med henvisning til en kontekst, i forhold til hvilken relativ signifikans afgøres” (1999:271). Det samme gælder for erindringer; deres vigtigste kvalitet er faktisk deres ikke-tilfældighed. Deres betydning er ikke kun

retrospektiv, men afspejler erindringens signifikans i den kontekst, hvor den fortælles (ibid.).

Antropologen Peter Gow har beskrevet, hvorledes yineindianerne i Ucayali og Urubamba (i ældre litteratur kendt som „piro“) i dag taler om gummiboomet som en fortid præget af slaveri, en tid, de nu har lagt bag sig. Nu ser de sig selv som „civiliserede“, forstået som folk, der tidligere var underlagt en stor hacienda – som slaver, og som (derfor) taler spansk og har gået i skole i modsætning til indianere som fx asháninka, der ses som ikke-civiliserede, og som „lever i skoven“ (Gow 1991:50, 69). Asháninka har ikke på tilsvarende vis konstrueret en identitet, der har gummiboomet som fælles negativ eller positiv erfaringsramme. Dette har intet at gøre med henholdsvis yines og asháninkas respektive roller under gummiboomet. Det var nemlig aldrig sådan, at yine systematisk var ofre og asháninka fortrinsvis banditterne. Det var snarere omvendt. Yine var længe kendt som dygtige handelsfolk, og de gik uden skrupler ind i slavehandelen, da det var der, der var noget at tjene. Det var yine, som var kendt for at terrorisere asháninka i slutningen af 1800-tallet (Samanez y Ocampo 1980:66), ligesom det var yine, der systematisk plyndrede og overfaldt machiguengabopladserne langs Urubambas bifloder (Gow 1991). Yine ser sig i dag som civiliserede, og dermed „frigjorte“ i kraft af denne fortid, hvis vi skal tro Peter Gow. Blandt asháninka er billedet anderledes broget, som vi har set. Her lægges ikke særlig vægt på spørgsmålet om, hvorvidt man er civiliseret eller ej, og erindringerne om fortiden i Ucayali har kun relevans for ens personlige identitet, ikke for den etniske identitet. Til gengæld er den aktuelle politiske situation særdeles relevant for, hvordan asháninkas historier fortælles. For selvom gummiboomet ophørte, fungerede gældsslaveriet i Ucayali langt ind i 1980'erne og 1990'erne, og visse steder fortsætter det stadig, nu knyttet til andre produktioner end gummi. Deciderede bortførelser synes at have gået for sig til langt ind i 1950'erne, hvor der efter sigende fungerede et åbent slavemarked i Atalaya.

Da jeg hørte Bernardos historie første gang, fremkaldte det ubesvarede spørgsmål om, hvad der blev af den lille Eliceo, et billede i min egen erindring af de forskellige henvendelser, jeg selv fik fra flere mig aldeles ukendte indianere for 17 år siden. Dengang boede jeg en tid i Atalaya, mens jeg ventede på en floddamper, der kunne sejle mig selv og min familie ned ad floden til Pucallpa, hovedstad i datidens Ucayali, „departement“. Disse personer havde hørt, at vi, de fremmede „gringoer“, kom inde fra Gran Pajonal, i folkemunde anset for de „vilde“ ashéninkas højborg, og nu ville de lige høre, om vi mon havde set noget til en person af dette eller hint navn? Den eftersøgte person var nemlig en broder eller søster eller anden nær slægtning, som var blevet bortført som barn fra Perené længere mod vest, og man vidste, at bortførerne var gået østover, ind over Gran Pajonal, for at nå frem til Ucayali. Og det *kunne* jo være, at vedkommende broder eller søster stadig befandt sig i området, og det *kunne* jo tænkes, at vi havde mødt vedkommende. Vi måtte hver gang beklage, at, nej desværre, vi havde ikke mødt nævnte broder eller søster inde i Gran Pajonal. Til gengæld var vi blevet opsøgt af en kvinde med et barn, som havde sagt, at hun kom fra Ucayali og var løbet bort fra sin patron, som var fader til barnet, og hos hvem hun havde været slave i årevis. Hun kom for at bede om medicin til barnet, og da vi spurgte, hvad hun lavede i Gran Pajonal, sagde hun, at hun havde søgt tilflugt her, fordi hun mente, at patronen aldrig ville kunne nå hende her.

Siden blev vi selv vidner til en episode, hvor en patron med to sværtbevæbnede politimænd ankom i en hurtig motorbåd til Chicosa, en ashéninkalandsby ved en biflod til Ucayali, på jagt efter en lille familie, som de påstod var bortløbne arbejdere, der skyldte

arbejde, som de havde modtaget forudbetaling for. Gældsslaveri er forbudt ved lov i Peru, så det var ikke helt klart, hvad det var, de uniformerede politifolk bestilte under patronens kommando, ud over at her var tale om anskuelsesundervisning i et forhold, som enhver tog for givet på den tid, nemlig at patronerne „ejede“ det lokale politi og alle offentlige myndigheder. De undvegne var tydeligvis rædselsslagne, og det var deres høje skrig og de øvrige forsamlede indianeres råb og palaver, der havde fået os til at komme løbende ned til flodbredden for at finde ud af, hvad der var på færde. Patronen var en nydelig dame af tydelig europæisk herkomst, ren, velklædt og velplejet, af en type, man kunne møde på hovedstrøget i Limas rigmandskvarter eller i Illums Bolighus i København for den sags skyld. Vore veje havde krydsedes tidligere på floden, hvor vi kom sejlene med nogle indianere i en udhulet træstamme med hjælpemotor, og hun kom forbi i sin hvidskurede motorbåd med bådfører, siddende foran i fartøjet iført skinnende ren nystroget skjorte og udslået parasol som værn mod den skarpe sol. Hun havde høfligt tilbudt os et lift, som gringo til gringo, åbenbart ud fra en idé om, at det ikke anstod sig for „vores slags“ at lade sig transportere på så primitiv vis. Vi havde høfligt afslået gæstfriheden og konverseret fruen behørigt. Det kom noget bag på os, at den venlige dame nu viste sig også at være en af de patroner, som indianerne hele tiden talte om.

Men alt det var i 1986 og 1987. Næsten 20 år senere havde tingene ændret sig, ikke mindst takket være AIDSESEP,²³ en paraplyorganisation for Perus amazoniske grupper og landets største indianske organisation. Da AIDSESEP greb ind og afslørede gældsslaverisystemet sidst i 1980'erne, stod indianerne frem og vidnede mod patroner og embedsmænd, som var involveret i opretholdelsen af misbruget. Miqueas Mishari, en af mine informanter, var på den tid forsvarssekretær i AIDSESEP, og som asháninka blev det ham, der fik til opgave at mobilisere indianerne i Ucayali for at gøre en ende på systemet. Miqueas fortæller:

Jeg fik til opgave at rejse til provinsen Atalaya i januar 1986 for at undersøge nogle klager, vi havde fået mundtligt fra en næsten 80-årig asháninka, Ricardo Marinero i Ucayali. [...] over at skrupeløse nybyggere og jordspekulanter systematisk havde frarøvet indianerne jorden. [...] Jeg rejste rundt og besøgte flere lokalsamfund og opdagede, at Atalaya var et ingenmandsland, hvor der foregik alle slags krænkelser af menneskerettighederne, og hvor tømmerpatroner, kvægholdere og store jordejere gjorde sig velhavende gennem slavegjorte asháninkas arbejde. [...] Vi fandt ud af, at mere end 6000 familier havde levet i slaveri i mindst 40-50 år. Mange var døde under arbejdet, var blevet mishandlet og havde fået tuberkulose. Mange børn var døde af malaria eller var blevet blinde, halte, uden ben. Når nogen kom til skade under tømmerhugst, drak patronen dem fulde, og så blev de slået ihjel for at spare udgifterne til lægebehandling.

De informationsmøder, Miqueas indkaldte til, måtte arrangeres i dyb hemmelighed. Patronerne måtte ikke vide noget. Miqueas forklarede i første omgang indianerne ude i området om de rettigheder, de faktisk havde ifølge landets love. Det var helt nyt for dem. Efter et halvt år, hvor nyheden i det skjulte gik fra mund til mund, blev der indkaldt til et fællesmøde i Atalaya. Først da gik det op for patronerne, hvad der foregik. Sagerne mod dem kom til at cirkulere hos myndighederne i Lima gennem flere år. For at slippe for den uønskede aktivitet og undgå videre sagsanlæg hyrede patronerne nogle lejemordere, som skulle gøre det af med Miqueas Mishari. Bagefter kunne de altid sige, at det var terrorister fra Den Lysende Sti, som havde gjort det. Miqueas fandt ud af det, fordi hans kusine, som havde et værtshus, hvor lejemorderne mødtes for at drikke øl, havde overhørt transaktionen. Hun advarede Miqueas: „Hvorfor er du kommet, fætter? De vil slå dig ihjel

i dag. I går aftes fik lejemorderne fra Sepa, straffekolonien, 3000 soles.“ Hun havde grædt og omfavnet Miqueas: „Skynd dig væk, lillebror, skynd dig væk! Jeg vil ikke have, du skal dø!“ Men Miqueas løb ikke sin vej, fortæller han. I stedet sørgede han for, at han altid var omgivet af mindst 20 indianere, som passede på ham. Lejemorderne overfaldt i stedet AIDESEPs udsendte advokat, mens han lå og sov. Heldigvis gjorde de ham ikke noget, da de opdagede, at det var den forkerte, de havde fat i. De kom efter Miqueas et par gange om natten, men de fandt ham aldrig. Han sov nemlig aldrig det samme sted to nætter i træk, når han besøgte området. Patronerne indgav også en falsk anklage mod ham og et par andre indianske ledere for terrorisme. Det fik de nu ikke noget ud af, for AIDESSEP havde indberettet hele provinsadministrationen – fredsdommerne, subpræfekten, politiet og direktøren for landbrugsministeriets afdeling i Atalaya – til Statens Kontor for Indianske Anliggender (Instituto Indigenista Peruano), til Arbejdsministeriet og til ILO for at have rottet sig sammen med patronerne og jordejerne. Alle embedsmændene blev sat fra bestillingen og udskiftet, fordi de i årevis havde set igennem fingre med krænkelserne og ladet, som om indianerne i Atalayaprovincen slet ikke eksisterede. Efterfølgende bestemte en ministeriel resolution, at indianerne skulle tilkendes jord.

I praksis betød det en revolution i Atalaya. For den besøgende blev det tydeligt i byens gadebillede. Hvor det i 1980'erne havde været yderst sjældent at møde indianere i Atalaya, selvom de udgjorde den demografiske majoritet i området, var der i 2004 masser af indianere i byen, besøgende såvel som fastboende. I 1980'erne havde „almindelige“ indianere ikke turdet bevæge sig rundt i Atalaya, især ikke, hvis de ikke ejede pænt tøj og talte dårligt spansk, hvorved de signalerede en magtesløshed, der indbød til misbrug. Det havde de været meget bevidste om. Alt det var ændret, i og med at det var blevet slået fast, at indianere har rettigheder ifølge loven. Dermed ikke sagt, at alt nu er fred og idyl; det er det ikke – slet ikke! Men det er der ikke mulighed for at komme videre ind på her. Pointen er, at indianerne er kommet på banen som aktører i det offentlige rum; deres stemmer tæller ved valgurnerne, og de er mange nok til, at det virkelig kan mærkes rent lokalpolitisk. Det ved de godt, og det er de i fuld gang med at finde ud af at udnytte.

At tingene ændres, betyder imidlertid ikke, som vi har set, at bevidstheden om fortiden forsvinder fra den kollektive diskurs, snarere tværtimod. At der måske ikke længere foregår slet skjult slaveri i stor stil på patronernes store ejendomme i Ucayali, betyder ikke, at indianerne har glemt, hvad slaveri, mishandlinger og misbrug af arbejdskraft vil sige, som Bernardos og Adolfos historier vidner om. Der ligger tydeligvis i samtiden en politisk interesse i at tale åbent om patronernes misgerninger. Det gør formentlig også fortællingerne om Bernardos og Adolfos forældre og bedsteforældre fortællelige på en anden måde, end tilfældet ville have været, hvis det stadig var forbundet med livsfare at kritisere patronerne. Spørgsmålet er, hvad det er, der huskes, og hvad det bruges til, når det fortælles. Selvom erindringerne ikke slet og ret udgør vidnesbyrd om, „hvad der virkelig skete“, og selvom de heller ikke placerer asháninka entydigt på den samme side i en „vi“-skabende os-dem-dikotomi, så udgør de stadig narrativer, der giver mening i forlængelse af diskurser og politiske problemfelter i samtiden. At erindringer om fortiden i grunden lige så meget er refleksioner af nutiden, er blevet problematiseret i mange sammenhænge – af historikere, der ønsker at bestemme orale traditioners validitet som historisk kildemateriale, af dommere og advokater, som undersøger vidneudsagns sandhedsværdi, af antropologer, som har undersøgt dannelsen af individuel og kollektiv identitet, og erindringsforskere, som vil kende den menneskelige hukommelses måde at fungere på.

Blandt historikere har der udfoldet sig ophedede debatter, dels om hvorvidt orale traditioner kan tilføje historievidenskaben noget som helst nyt, og dels om hvorvidt almindelige menneskers erindringer og mundtligt overleverede familiehistorier kan gælde som historiske vidnesbyrd. For dem, som er interesserede i at udvikle et perspektiv på historien „set nedefra“, dvs. set fra almindelige menneskers position, er ukonventionelle vidnesbyrd af denne type næsten uomgængelige, men som „kilder“ må de naturligvis læses med kritiske øjne – som det gælder alle typer kildemateriale. Hvordan man bærer sig ad med det, er blevet diskuteret af blandt andet Jan Vansina og Paul Thompson, prominente foregangsmænd inden for brugen af mundtlige overleveringer i historieskrivningen. Vansina, belgisk historiker og antropolog med afrikanske orale traditioner som speciale, definerede i sin tid oral tradition som ”mundtlige vidnesbyrd overført verbalt fra generation til generation” (Vansina 1965). Vansina viste, hvordan oral tradition læst med kritisk omhu og med visse begrænsninger kan bruges i historieforskningen både i kontekster, hvor de udgør de eneste kilder til viden om historien, og i sammenhænge, hvor de kan krydstjekkes med andre, nedskrevne, kilder. I det sidste tilfælde, som også synes at være de fleste tilfælde, viser de orale traditioner sig oftest at kunne bidrage med ikke blot supplerende viden i forhold til det allerede kendte. De udgør også – og mere vigtigt – korrektiver hertil. De repræsenterer alternative perspektiver på bestemte historier eller historiske forløb (se fx Prins 1991:115-6, 129). Af samme grund sætter forsøget på at se historien „nedefra“ brugen af orale traditioner, især personlige erindringer og familiehistorier, i fokus. At der i mange tilfælde heller ikke findes ret mange andre typer af vidnesbyrd at trække på, giver så meget desto mere grund til at dyrke de orale traditioner som kilder.²⁴ For disse historikere er det således klart, at hvis der skal kunne etableres historieskrivning om, af eller for de „historieløse“ (i den 3. og 4. verden) og for de „tavse“ (småkårsfolk, arbejderklasse, kvinder, politiske dissidenter og andre i vor 1. og 2. verden), må vejen nødvendigvis gå over orale traditioner i en eller anden form (Sharpe 1991). Men som nævnt må de anvendes med forsigtighed og helst krydstjekkes med andre typer af kilder til viden, historiske og etnografiske, hvorved man samtidig kan udskille både forekomsten af „opfundne traditioner“ (*invented traditions*) i Hobsbawms og Rangers forstand (1983) og de lokale narrative genrer, som fortællinger skriver sig ind i, og hvis formsprog i sig selv er betydningsbærende.

Erindringerens narrative struktur

I det perspektiv er det mest interessante ikke at finde ud af, om fx detaljerne i Bernardos historie om bedstefader Mokatzari og den stakkels Eliceo er historisk korrekte. Det er trods alt en historie, han har fra sin moder, som har fortalt ham noget, hun oplevede, da hun var en lille pige. Og hun har fortalt det til sin søn, mens han stadig var meget ung. Forældrene skiltes nemlig, da Bernardo ikke var mere end ni år gammel, og som det er vanligt blandt asháninka, blev børnene anbragt hos nogle slægtninge. Det er altså en erindring om noget, et barn har oplevet og fortalt videre mange år senere til et andet barn, som endnu senere fortæller det videre til en helt fremmed, antropologen. Hvor pålidelig er den historie? Som sandhedsvidnesbyrd er den måske ikke meget bevendt. Men hvad er den så udtryk for? Vi ved med sikkerhed, at den slags ting, Bernardo og Adolfo fortæller om, er foregået i området på den tid, hvor deres bedstefader/fader levede. Så

fortællingerne *kunne* godt være sande. Men vi ved også, at erindringer er gjort af meget andet stof end netop affotograferingen af, „hvad der virkelig skete“. Og antropologen kender sine informanter godt nok til at vide, at deres historier ligger i forlængelse af en lokal fortælletradition, som kæler for detaljerne og for det dramatiske, og som gerne opdaterer en fortællings elementer, så de passer til den situation, der fortælles i, og til de tilhørere, der lytter på og aktivt fortæller med på historien. Bernardo er en god fortæller, der holder af at brodere videre på historier, han finder en tand for kedelige. Hvor meget af historien om Mokatzari er noget, han selv har føjet til det, hans moder fortalte ham for næsten 50 år siden? Årstallene har han selv sat på, detaljerne om de farlige rovdyr og sumpenes giftige kryb skriver næsten sig selv. Enhver, som kender området, vil se beskrivelsen som en autentisk fremstilling af de naturgivne betingelser, som næppe har ændret sig meget, siden Mokatzari flygtede gennem sumpene. Og detaljerne bliver jo ikke mindre dramatiske af at blive fortalt. Men hvis ikke fortællingerne slet og ret er sandheden om, „hvad der virkelig skete“, og hvis en god del af fortællingernes indhold er illustrerende „fyld“, som er medtaget af narrative hensyn, hvad er det så egentlig, at fortællingerne giver os? Hvad er deres betydning som erindringer og historie bærende fortællinger?

For de erindringer om Ucayali, vi har set på her, er den vigtigste fortolkningskontekst måske netop den politiske situation, der aktuelt eksisterer i den samtid, de fortælles i. Den magt, som patronerne opbyggede for sig selv under gummiboomet, er kun for nylig blevet modificeret, og det er kun sket i kraft af indianernes politiske organisering, som for asháninka vedkommende tog sin begyndelse i Perené i 1970'erne, mens det først er sket blandt asháninka i Ucayali mere end et tiår senere. Organiseringen blev forstærket i 1990'erne i kraft af oprettelsen af selvforsvarsmilitser, der kunne gå imod terroristerne fra Den Lysende Sti. Og her var det primært asháninka og ikke yine, shipibo eller andre, som udgjorde den politisk aktive drivkraft set fra asháninkas eget synspunkt. Den energi og vilje til handling, dette er udtryk for, er i høj grad del af asháninkas kollektive selvbillede, som det fremgår af de biografiske fortællinger, jeg har samlet.

Men hvordan går det så til, at mange asháninka i perioder tilsyneladende affinder sig med at være objekter for misbrug fra patronernes side? Der er jo intet, der tyder på, at de finder det ulige forhold „naturligt“ eller rimeligt. De har på ingen måde internaliseret en mentalitet som undergivne, og der skal ikke meget til, før de pludselig sætter sig i bevægelse. Det sker, når en missionær, en oprørsleder eller en anden ildsjæl, som kan være asháninka eller en person af anden etnisk oprindelse, udkaster en idé, som inspirerer. Så er det, ordene lyder blandt folk: „Aate, thame aate!“ – „Kom! Lad os ...“ eller „Kom, nu går vi!“. Ordene er ikke blot dele af et narrativ, en måde at fortælle på. Ordene er et signal til handling i dagligdagen.

I Adolfos fortælling om faderen, er det faderen, der siger ordene: „Lad os rejse væk!“ „Thame aate!“ – og så rejser hele familien langt bort fra det sted, hvor de har tilbragt det meste af deres liv. Faderen har i årevis handlet med geværer – på vegne af patronen, og er trofast forblevet på sin plads uden at løbe bort, selvom han teoretisk set kunne have gjort det. Tilsvarende opsøger Bernardos bedstefader af egen fri vilje mestizer/patroner i Ucayali for at tage arbejde for dem. Hvorfor? Fortælleren giver selv svaret; en fætter opfordrede Mokatzari til at rejse med til Ucayali: „Aate, thame aate!“ Bernardos bedstefader havde tænkeligt – ligesom de fleste andre asháninka – et ønske om at erhverve sig et gevær og andre varer, som kun kunne opnås via patronerne. Sådanne varer blev tidligt et nødvendigt element i indianernes sociale reproduktion. Omkostningerne ved at skaffe dem var høje.

De mænd, som havde mod til at udsætte sig for de farer, som var forbundet med nærkontakten med de fremmede, patronerne, er derfor ikke ofre i asháninkas historier. De er banditter, der en gang imellem bliver til en slags helte, som vover sig ind i fremmed område for at sikre adgangen til ressourcer, der vil optimere den sociale reproduktion hos deres egne i „koloniale situationer“,²⁵ hvor uafhængig tribal selvtilstrækkelighed langt ude i skoven ikke er et viabelt alternativ. Men vovemodet og nærkontakten med vold og død har en pris, som Mokatzaris og Andrés Gutierrez' skæbner er billeder på. De betaler med deres liv, for at fred og ro kan genoprettes, og deres efterkommere kan leve videre og finde deres egne veje gennem verden under de nye betingelser, forgængernes ofre har skabt. På den måde bliver de to familiehistorier parabler på både asháninkas situation generelt og på henholdsvis Bernardos og Adolfo's egne selv billeder som ledere, mænd, der tager initiativer og fører an i organiseringen af deres eget samfund. Historien, de erindrede erfaringer, som forældrene og bedsteforældrene gjorde sig og fortalte om, bærer de med sig, og det er den historie, de handler på. Det er på basis af den historie – og den kulturelt betingede narrative ordening, den følger, for at blive til historie – at fortællingen bliver handlingsanvisende i den situation, hvor den fortælles. På den måde er den lille Eliceo – det bortførte barn – måske alligevel ikke helt tabt.

Det er ikke tilfældigt, at vore fortællere konstruerer deres fortællinger, som de gør. Deres fortællinger om Ucayali ordner fortiden i sekvenser af begivenheder – begivenheder, som „gør“ noget i forhold til temaer som flugt, bortførelser, kampe, rejser mod det ukendte og død eller trusler om død som en forudsætning for genoprettelse af ro og orden, så samfundet kan reproducere. De samme temaer går igen i asháninkamytologier, som vi ikke skal yderligere ind på her. Pointen er blot, at fortællingerne klart ordner erindringerne efter velkendte asháninkamodeller for, hvordan verden er indrettet. På deres mest elementære niveau er historierne ordnet som begivenhedssekvenser, hvor handling følger på handling med asháninka som aktører i fokus. Disse narrative strukturer, som karakteriserer såvel Bernardos og Adolfo's familiehistorier som Miqueas' personlige erindringer om Ucayali, reflekterer måderne, hvorpå asháninka kodificerer deres eget samfunds grundlæggende reproduktive strukturer. Kodificeringerne afspejles i fortællingernes form såvel som i deres indhold; og både form og indhold er betydningsbærende og betydningsgenererende, i den forstand at de udgør fortællernes midler til at forklare sig selv både over for dem selv og over for tilhørerne – og læserne. Levede asháninkaliv, -handlinger og -erindringer bliver sat på form og får mening netop gennem at blive ordnet og fortalt på måder, som tilhørerne genkender.

Det er her, på formlen og ikke på indholdet, at asháninkas erindringer om Ucayali adskiller sig markant fra historieskrivningens og etnografiens fremstillinger af samme forhold i samme region og epoke. Historikernes og antropologernes Ucayali handler om gummiboomet og gældsslaveriets økonomiske strukturer, om arbejdets organisering, om omfanget og fordelingen af udenlandske investeringer, eksportens omfang, markedets fluktuationer og patronernes indbyrdes netværk. I den historie er indianerne nogle, der bliver handlet på og med – i bogstaveligste forstand. I asháninkas fortællinger er de selv aktive hovedpersoner, som finder deres egne veje og indretter livsrum for sig selv. Erindringerne bliver dermed til budskaber om, at verden ikke blev skabt af patroner og gringoer, der faldt ned fra himlen. Den blev skabt af asháninka, som tog sagerne i egne hænder og brød op og ud. Som sådan bliver erindringerne til meddelelser om, at fremtiden og nutiden ligger åben for videre handling for dem, der tør og vil. Gennem at blive fortalt får erindringerne

plads i den fælles hukommelse, og menneskene tager plads i historien. Gennem at huske og fortælle indtager de verden på ny.

Noter

1. Udtrykket „de historieløse folk“ er ikke Wolfs opfindelse. Det har været brugt af andre før ham. Lévi-Strauss kaldte 20 år tidligere udtrykket for klodset og mente, det burde erstattes af hans eget begreb om de „kolde“ samfund, dvs. samfund, som var indrettet på at forblive statiske, uforanderlige og derfor historieløse (1966:233-4). Dette Lévi-Strauss'ske koncept er siden blevet kritiseret fra mange sider (se fx Hill 1988).
2. Ardener (1989).
3. Dialektforskelle og interne politiske uoverensstemmelser gør, at der i praksis skelnes mellem asháninka og ashéninka. I mangel af fælles generisk betegnelse og for overskuelighedens skyld refereres der her til dem alle under ét som asháninka (se også Hvalkof & Veber 2005).
4. Decreto Ley 20653 de 1974, *Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de las Regiones de Selva y Caja de Selva*. Loven om indfødte fællesskaber og landbrugsudvikling i regnskovens regiones, givet i 1974 under det venstreorienterede militærstyre ledet af general Juan Velasco Alvarado.
5. Familiehistorierne og andre erindringer, som udgør basis for denne artikel, er indsamlet i efteråret 2004 og 2005 i forbindelse med et forskningsprojekt finansieret af Statens Humanistiske Forskningsråd med titlen „Mellem to verdener. Amazonindianske selvforståelser i ombyrningen af globale muligheder og lokale magtforhold set gennem fire asháninkalederes biografier“. De biografiske fortællinger er under udgivelse på spansk under titlen „Historias de Vida“ (Veber n.d.)
6. Denne og artiklens øvrige empiricitater er egne oversættelser fra de spanske originalversioner optaget i efteråret 2004.
7. Mankoite betegner en lokalitet i Gran Pajonal, et regnskovsdykket plateau i baglandet mellem floderne Tambo, Ucayali og Pichis i Perus centrale Amazonas. Indianerne i Gran Pajonal betegner sig selv som ashéninka.
8. *Masato* er hjemmebrygget øl fremstillet på basis af maniok, se Veber (1999).
9. Adventistmissionen i Perus Selva Central blev startet i 1922 af amerikaneren Fernando Stahl, som fik lov at anlægge sin mission blandt indianerne på en stor kaffeplantage i det øvre Perené under det britiskejede selskab Peruvian Corporation Ltd. Aftalen indebar, at missionen skulle opdrage indianerne til stabil og pålidelig arbejdskraft for plantagen. Efter uoverensstemmelser blev missionen siden flyttet længere østpå mod lavlandet. Missionen i Sutziki blev anlagt i 1930 (se også Veber 1991).
10. I Peru bruges i folkemunde betegnelsen „gringo“ om personer af europæisk/kaukasisk/„hvid“ fænotype uanset herkomst eller nationalt tilhørsforhold.
11. En ekstraktiv økonomisk front kendetegnes ved udvinding af råstof eller råvarer til eksport, som ikke følges af indkomstgenererende lokal forarbejdning af råstofferne ligesom sikring af det udvundne råstofs regenerering i reglen heller ikke er med i billedet.
12. Se Hvalkof (1998, 2006).
13. Yánesha udgør en indiansk befolkning på lidt over 9000 (tal fra år 2000) i området sydvest for floden Palcazu. De kendes i ældre litteratur som „amuesha“, se Santos Granero (2004).
14. Gummiboomet var på sit højeste i tiden 1860-1915, men gummiindsamling i mindre omfang foregik og foregår både før og efter disse årstal. Se også Santos Granero og Barclay (2000).
15. Det spanske ord *patron* henviser i Peru til en arbejdsgiver, godsejer, herremand eller slet og ret ejermand. Ordet gengives uoversat i mangel af adækvat terminologi på dansk.

16. Gummiboomet betegner på sæt og vis en indianske holocaust – hvis man må have lov at bruge denne betegnelse på dette scenarium. Det skønnes, at hundrede tusinder af indianere blev underlagt et veritabelt terrorregime fra patronernes side. I Putumayo i grænseområdet mellem Peru og Colombia kostede gummiboomet mindst 30.000 indianere livet i løbet af de 25 år, hvor eventyret var på sit højeste. Her er tale om et område, der omfatter en enkelt koncession i et enkelt flodområde, hvor rædslerne kom til offentlighedens kendskab. En lignende bevågenhed blev ikke Ucayali til del, og om rædslerne nåede samme omfang her som i Putumayo, kan næppe opklares (se også Hvalkof 2000).
17. Ud fra en umiddelbar betragtning forekommer det mig, at beretningerne om „store krigere“ gerne ender med, at disse bliver dræbt af andre „mindre“ krigere, som så selv bliver store, se fx fortællingerne udgivet af Fernández (1986).
18. Forfatteren udførte i perioden 1985-87 etnografisk feltarbejde blandt ashéninkaindianerne i Gran Pajonal med nogle kortere feltstudier i Unini og Chicosa, sidefloder til Ucayali. Projektet var finansieret af Forskningsrådet for Udviklingsforskning og Statens Humanistiske Forskningsråd.
19. Igennem 1990'erne var asháninka og alle øvrige befolkninger i det centrale Peru berørt af væbnede konflikter og terrorhandlinger afstedkommet som følge af tilstedeværelsen af oprørsbevægelserne Den Lysende Sti (*Sendero Luminoso*, SL) og MRTA (*Movimiento Revolucionario Túpac Amaru*). Mange asháninka organiserede egne selvforsvarsmilitser. Nogle blev tvangsrekrutteret af SL, andre gik frivilligt ind i enten SL eller MRTA. Det anslås, at konflikterne kostede 6000 asháninka livet, 10.000 internt fordrevne, og 5000 blev holdt som fanger/arbejdskraft af SL. Mellem 30 og 40 asháninkalokalsamfund ophørte med at eksistere (Comisión de la Verdad y Reconciliación 2003:241).
20. *Movimiento de Izquierda Revolucionaria*, en venstreorienteret guerillabevægelse i Peru i 1960'erne inspireret af Fidel Castro og Che Guevara (se Brown & Fernández 1991).
21. Vicente Naco sad efterfølgende fængslet i Lima i to år. Her lærte han at tale spansk.
22. En del af koloniseringen af Selva Central skyldtes europæiske immigranter, som i sidste halvdel af 1800-tallet fik tildelt store jordområder på fordelagtige vilkår. Man mente fra officielt hold, at importen af europæere ville gavne udviklingen og „forbedre racen“. De tyske nybyggere kom især fra Prøjsen og Tyrol (Santos Granero & Barclay 1998).
23. *Asociación Interétnica del Desarrollo de la Selva Peruana* (Den Interetniske Sammenslutning til Udvikling i den Peruanske Regnskov) blev grundlagt i 1980'erne.
24. Materiel kultur og billeder af enhver art kan udgøre andre alternative og supplerende kilder til historisk viden. Men også her gælder det, at en adækvat kildekritisk metodik må udvikles, før alle vanskeligheder kan siges at være løst (se bl.a. Burke 1991:13).
25. T. Turner bruger udtrykket „koloniale situationer“ om kontekster karakteriseret ved dominansforhold, hvor befolkninger, som er etnisk og kulturelt forskellige, sameksisterer inden for samme (analytiske) felt forenet af diametralt modsatte om end indbyrdes afhængige interesser (Turner 1988:239-40).

Litteratur

- Anderson, Benedict
2001 Forestillede fællesskaber. Refleksioner over nationalismens oprindelse og udbredelse. Frederiksberg: Roskilde Universitetsforlag.
- Ardener, Edwin
1989 The "Problem" Revisited. I: M. Chapman (ed.): The Voice of Prophecy and Other Essays. Oxford: Basil Blackwell.
- Brown, Michael F. & Eduardo Fernández
1991 War of Shadows. The Struggle for Utopia in the Peruvian Amazon. Berkeley: University of California Press.

- Comisión de la Verdad y Reconciliación
2003 Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Vol. V. Lima: Oficina de Comunicaciones e Impacto Público.
- Burke, Peter
1991 Overture: The New History, its Past and its Future. I: P. Burke (ed.): New Perspectives on Historical Writing. Cambridge: Polity Press.
- Fernández, Eduardo
1986 Para que nuestra historia no se pierda. Testimonios de los Asháninka y Nomatsiguenga sobre la colonización de la región Satipo-Pangoa. Documento 7. Lima: CIPA.
- Gow, Peter
1991 Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia. Oxford: Clarendon Press.
- Hastrup, Kirsten
1999 Viljen til viden. En humanistisk grundbog. København: Gyldendal.
- Hill, Jonathan D.
1988 Introduction: Myth and History. I: J.D. Hill (ed.): Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past. Urbana: University of Illinois Press.
- Hobsbawm, Eric & Terence Ranger (eds.)
1983 The Invention of Tradition. Cambridge University Press.
- Hoffmann, Odile
2002 Collective Memory and Ethnic Identities in the Colombian Pacific. Journal of Latin American Anthropology 7(2):118-38.
- Hvalkof, Søren
1998 From Slavery to Democracy: The Indigenous Process of Upper Ucayali and Gran Pajonal. I: A. Parellada & S. Hvalkof (eds.): Liberation through Land Rights in the Peruvian Amazon. IWGIA Document No. 90. København: IWGIA.
2000 Outrage in Rubber and Oil: Extractivism, Indigenous Peoples, and Justice in the Upper Amazon. I: C. Zerner (ed.): People, Plants and Justice. The Politics of Nature Conservation. New York: Columbia University Press.
2004 Place, People and History. I: S. Hvalkof (ed.): Dreams Coming True ... An Indigenous Health Programme in the Peruvian Amazon. København: Nordeco.
2006 Colonization and Conflict on the Amazon Frontier: Dimensions of Interethnic Relations in the Peruvian Montaña. I: D. Geiger (ed.): Frontier Encounters: Indigenous Communities and Settlers in Asia and Latin America. København: IWGIA.
- Hvalkof, Søren & Hanne Veber
2005 Los Ashéninka del Gran Pajonal. I: F. Barclay & F. Santos Granero (eds.): Guía Etnográfica de la Alta Amazonia. Vol 5. Lima: Smithsonian Tropical Research Institute & Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Jackson, Michael
2002 The Politics of Storytelling. Violence, Transgression and Intersubjectivity. København: Museum Tusulanum Press.
- Jensen, Bernard Eric
2005/2006 Harald Welzer som erindringsforsker. En viderefører af Halbwachs-Assmann-traditionen? Tidsskriftet Antropologi 52:17-39.
- Lévi-Strauss, Claude
1966 The Savage Mind. Chicago: University of Chicago Press.
- Prins, Gwyn
1991 Oral History. I: P. Burke (ed.): New Perspectives on Historical Writing. Cambridge: Polity Press.

- Sala, P.Fr. Gabriel
1925 Apuntes de Viaje del P. Fr. Gabriel Sala. Exploracion de los Rios Pichis, Pachitea y Alto Ucayali y de la Region del Gran Pajonal 1897. I: F.B. Izaguirre (ed.): Historia de las Misiones Franciscanas 1619-1921. Vol. 10, Part 3. Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría.
- Samanez y Ocampo, Jose B.
1980 Exploracion de los Rios Peruanos Apurimac, Eni, Tambo, Ucayali y Urubamba hecha en 1883 y 1884. Diario de la expedicion y Anexos. Lima.
- Santos Granero, Fernando
2004 Los Yánesha. I: F. Barclay & F. Santos Granero (eds.): Guía Etnográfica de la Alta Amazonia. Vol 4. Smithsonian Tropical Research Institute & Instituto Francés de Estudios Andinos. Lima.
- Santos Granero, Fernando & Frederica Barclay
1998 Selva Central: History, Economy, and Land Use in Peruvian Amazonia. Washington: Smithsonian Institution Press.
2000 Tamed Frontiers. Economy, Society, and Civil Rights in Upper Amazonia. Boulder: Westview Press.
- Sharpe, Jim
1991 History from Below. I: P. Burke (ed.): New Perspectives on Historical Writing. Cambridge: Polity Press.
- Turner, Terence
1988 Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society. I: J.D. Hill (ed.): Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past. Urbana: University of Illinois Press.
- Valcarcel, Daniel
1946 Rebeliones Indígenas. Lima: Editorial P.T.C.M.
- Vansina, Jan
1965 Oral Tradition. A Study in Historical Methodology. London: Routledge & Kegan Paul.
- Veber, Hanne
1991 Hvordan Gud kom til asháninka. Adventistmissionen i peruansk Amazonas. Tidsskriftet Antropologi 23:61-87.
1999 Masatodrikningens sociale rum. Ashéninkasamfundet i Gran Pajonal. Tidsskriftet Antropologi 39:199-213.
2003 Asháninka Messianism: The Production of a Black Hole' in Western Amazonian Ethnography. Current Anthropology 44(2):183-211.
n.d. Historias de Vida. København: IWGIA (under udgivelse).
- Whitehead, Neil L.
2003 Introduction. I: N.L. Whitehead (ed.): Histories and Historicities in Amazonia. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Wolf, Eric R.
1982 Europe and the People without History. Berkeley: University of California Press.

REVIEW

STIG TOFT MADSEN

ER BIOLOGISMER ANAKRONISMER?

DEN JYSKE HISTORIKER: *Biologismer*. Nr. 112, 2006. 160 sider. Illus. ISBN: 87-91261-13-9. ISSN 0109-9280. Pris i løssalg: 140 kr.

Det velrenommerede tidsskrift *Den Jyske Historiker* har her samlet syv indlæg til et opgør med nogle af de „biologismer“, som i over 100 år har udfordret humanvidenskaberne. Opgøret fremtræder tvivlrådigt: Nogle af de gamle biologismer fejles effektivt af banen. Nogle af de nyere bliver snarere underbygget.

„Biologismer er en fællesbetegnelse for en række ideologier eller forestillinger, der bruger biologien som grundlag for fortolkning af verden. Det er fænomener som den videnskabelige racisme, raceantropologien, eugenikken, socialdarwinismen, organisme-analogierne, Lombrosos kriminologi, frenologi, adfærdsbiologien m.m.“ (s. 8-9). Som Jes Fabricius Møller antyder, er det ikke den faktuelle rigtighed eller urigtighed af den enkelte teori, der gør den til en biologisme. Lombrosos kriminologi var forkert, men ingen hævder, at adfærdsbiologien som et hele er forkert. Ifølge Møller skal biologismer derfor ses som „scientistiske“ forestillinger, som er trængt ind på åndsvidenskabernes territorium. I det forrige århundrede accepterede mange sociologer og antropologer naturvidenskabernes „Totalitetsanspruch“, som indebar, at menneskelige samfund skulle forstås som en analogi til, eller et selvfølgeligt resultat af, livets evolution. Efter 2. verdenskrig har biologismens kritikere med et vist held imødegået en sådan sammenfletning af natur- og åndsvidenskaberne. Typisk opregner biologismens kritikere de forbrydelser mod menneskeheden, som visse biologismer har forårsaget, for derved at etablere en „guilt by association“. Ved at bedømme en bred strøm af forklaringsmodeller i lyset af nogle af dem håber biologismens kritikere at tilbagevise biologiens teoretiske overgreb, således at den *nødvendige* adskillelse mellem naturvidenskaberne og humanvidenskaberne opretholdes. Således også – indledningsvis – *Den Jyske Historiker*.

Nummeret præsenterer seks detailstudier ordnet kronologisk. Først beretter Mikkel Leth Jespersen om Great Zimbabwe, et ruinkompleks, hvis historie europæere konsekvent fejlfortolkede fra 1500-tallet til langt op i 1900-tallet. Den videnskabelige racisme fastholdt os i en fejlagtig forestilling om, at byherren nødvendigvis måtte være ikke-afrikansk, eftersom afrikanere antoges aldrig at have bygget i sten. I stedet sporede „videnskaben“ byherren tilbage til antikken eller via biblen til ... Dronningen af Saba! Studiet er et godt

eksempel på samspillet mellem diffusionismen og racismen i et intellektuelt miljø, hvor de læder søgte at indskrive verdenshistorien i de klassiske rammer for deres egen civilisation.

Poul Duedahl gennemgår raceantropologiens historie, herunder franskmænden Paul Brocas forsøg på at sammenkæde kraniedimensioner med intellektuel formåen. Fremstillingen følger i høj grad Stephen Jay Goulds kritik af den videnskabelige racisme. Gould var palæontolog og evolutionsteoretiker, men søgte samtidig konsekvent at afsløre biologismer. På sin vis respekterede netop Gould åndsvidenskabernes autonomi. Herfra bevæger Duedahl sig ind på den danske scene, hvor vi præsenteres for en række farverige personligheder og deres ofte nedrige stridigheder om, hvem der først befolkede Amerika, og om danskerne nedstammede fra neandertalermænd snarere end fra cromagnonmænd. Udredningen er interessant, ikke mindst fordi den leder direkte op til UNESCOs kamp for – med Claude Lévi-Strauss som frontkæmper – at erstatte den biologiske determinisme med, hvad der skulle vise sig at blive en form for kulturel determinisme (s. 64).

Pernille Sonne tager os med ind i kriminalbiologiens kringelkroge, hvor vi ud over Cesare Lombroso blandt andre møder hans danske kritiker Christian Geill, som advarede ædruelige forskere mod at tilslutte sig Lombrosos teori om Den Fødte Forbryder. Sonne følger tråden videre til de psykiatere, som fik kriminelle til observation for sindssyge på sindssygehospitalerne og til forsøgene på at etablere diagnosen „psykopati“, hvorunder ikke mindst sædelighedsforbrydere kunne placeres. Sonne gør det klart, hvordan „miljø“ efterhånden erstatter „arv“ som den dominerende forklaringsfaktor. Hun fører imidlertid ikke diskussionen op til i dag, hvor sammentænkningen af netop arv og miljø er helt fremme i forskningens frontlinje, som det tydeligt fremgår af Matt Ridleys populærvidenskabelige bog *The Agile Gene* fra 2003 og af Lone Franks mange artikler i *Weekendavisen*.

De sidste tre indlæg inddrager nutiden. I 1924 fandt man i Sydafrika et barnekranium af Australopithecus africanus, som fremtvang en genfortolkning af menneskets udvikling. Hvor man tidligere hældte til, at menneskets høje intelligens var forudsætningen for dets succes i kampen for overlevelse, begyndte man i stedet at se intelligensen som en tilpasning til livet på den åbne savanne. Vi lignede de andre aber, så længe vi levede af frugt i skoven. Jagten på savannen gjorde Australopithecus africanus til „dræberaber“ og efterhånden til mennesker. Intelligensen og kulturen fulgte efter. Inden for antropologien slog denne tankefigur igennem med bøger som *Man the Hunter* fra 1968 (Lee & De Vore). Evolutions-teoretikeren og biologen Edward O. Wilson etablerede i samme periode en biologisk samfundsvidenskab under betegnelsen sociobiologi. Det er historikeren og arkæologen Anne Katrine Gjerløffs pointe, at sociobiologien leverede den biologistiske fortolkningsramme, som mainstreamede ideen om *Man the Hunter* og gjorde det stuerent at portrættere det nutidige menneskes blodtørst og egoisme som iboende og nedarvet. Gjerløff nævner nogle af reaktionerne på *Man the Hunter*, blandt andet antologien *Woman the Gatherer* fra 1981 (Dahlberg). Debatten er faktisk fortsat til i dag med udgivelsen af *Man the Hunted* af Donna Hart og Robert Sussman i 2005, som forsøger at reetablere vore forfædre som fredeligt samarbejdende vegetarer. Biologismen trænger sig altså stadig på: Spørgsmålet er ikke, om mennesket har en natur, men hvilken natur vi har, og hvilken relevans denne natur måtte have for nutiden.

Neurologen Theresa Schilhabs artikel „Det spejlende menneske“ handler om et metodisk problem, nemlig hvordan man kan afgøre, om chimpanseer eller gorillaer har en bevidsthed om sig selv („a sense of self“) og en evne til at fatte empati („a theory of mind“). Specifikt diskuterer hun spejlmetoden, hvor en chimpanse over en periode får adgang til et spejl for

derefter under bedøvelse at blive bemalet over sit ene øre og sit ene øjenbryn. Når dyret vågner, reagerer det på bemalingen på samme måde som et menneske: Det bemærker ændringen i spejlbilledet og undersøger bemalingen for at finde ude af, hvad det kan være. Er dette et tegn på, at dyret er sig selv bevidst, eller er forsøget et antropocentrisk fejlgreb, der tolker andre væseners handlinger ud fra vore egne? Schilhab er forsigtig, men hun er samtidig sikker på, at det „utvivlsomt [er] biologiens århundrede vi står over for“ (s. 127). Hun tilskynder blot til at patruljere frontlinjen med omtanke.

Den Jyske Historikers opgør med biologismen fremtræder hermed mere halvhjertet, jo nærmere vi kommer nutiden. Det går fint, så længe historikere ser på fortidens fejl, men biologismen er sværere at affeje som en anakronisme, når biologien samtidig hyldes som fremtidens videnskab. Mads Wanecks afsluttende artikel ”Socialistisk evolution” om biokemikeren Jesper Hoffmeyer fremstår derfor helt central. Hoffmeyer forsøgte fra slutningen af 1970’erne at tilbagevise selve den neodarwinistiske evolutionsteori for i stedet at etablere en universalhistorisk teori på basis af den historiske materialisme og ændre Danmarks miljøpolitik i socialistisk retning. At ville tilbagevise neodarwinismen er en ulig sværere opgave end at påpege Lombrosos fejl. Som Waneck påpeger, er neodarwinismen „et forbilledligt videnskabeligt kompromis“ (s. 134), som forenede Darwins banebrydende indsigter med den moderne arvelighedslære baseret på forøget kundskab om genetik. Det fine ved Darwins teorier fra det 19. århundrede var, at de gav biologien et solidt fundament. I stedet for at blive omstyrtet af diverse paradigmeskift er de blevet bestyrket af opdagelser på mange forskellige felter. Hoffmeyers marxistiske genlæsning af neodarwinismen kunne ikke gennemføres.

Som antropolog finder jeg det ret lærerigt at sammenligne udviklingen inden for biologien med udviklingen inden for antropologien. Den dominerende antropocentriske kulturalisme står simpelthen ikke distancen i konkurrence med biologien. Kulturalismens akilleshæl er dens teoretiske svaghed. Det kan godt være, at mange biologismer er blevet falsificeret og er endt på teoriernes kirkegård, men biologien som hele har støt og roligt udbygget sit domæne og sin forklaringskraft. Det samme kan ikke siges om nogen af samfundsvidenskaberne. Bent Flyvbjerg – én af de mest markante danske samfundsvidenskabsfolk – mener således, at man lige så godt kan glemme enhver idé om nomotetisk samfundsvidenskab. Hvorfor skulle naturvidenskaberne – som af fx Hoffmeyer blev søgt reduceret til et udtryk for „menneskenes samfundsmæssige væren“ (s. 138) – holde sig tilbage i deres bestræbelser på at etablere en enhedsvidenskab, når defaitistiske samfundsvidenskaber eksponerer en „soft underbelly“ af så betragtelige dimensioner?

Svaret kunne være, at de to kulturer faktisk kan berige hinanden, men *Den Jyske Historiker* forfølger ikke systematisk denne mulighed. Fredelig interfakultær sameksistens baseret på gensidig respekt for etablerede grænser synes at være redaktionens ideal. Dermed ikke sagt, at dette nummer af *Den Jyske Historiker* ikke er værd at læse. Det er det. Blandt andet fordi det viser, at man kan skrive godt og grundigt om den rolle, naturvidenskaber har spillet i at definere og kontrollere mennesket, uden én eneste gang af nævne Foucault!

Stig Toft Madsen
Antropolog, seniorforsker
NIAS, Nordisk Institut for Asien Studier

Litteratur

Dahlberg, Frances (red.)

1981 Woman the Gatherer. New Haven: Yale University Press.

Flyvbjerg, Bent

2001 Making Social Science Matter. Cambridge: Cambridge University Press.

Hart, Donna & Robert Sussman

2005 Man the Hunted: Primates, Predators, and Human Evolution. Boulder: Westview Press.

Lee, Richard B. & Irven De Vore

1968 Man the Hunter. New York: Aldine.

Ridley, Matt

2003 The Agile Gene. How Nature Turns on Nurture. New York: Perennial.

ANMELDELSER

Fanny Ambjörnsson: *I en klass för sig. Genus, klass och sexualitet bland gymnasietjejer.* Stockholm: Ordfront 2003. 304 sider. ISBN 91-7037-027-3 (pb). Pris: 269 SVK.

Fanny Ambjörnsson, som er kendt fra den svenske debat om unge kvinders nutidige liv, er uddannet socialantropolog. Sammen med fire venner har hun skrevet bøgerne *Ett hjärta i jeans. Och andra texter om tjejer och tjejers grejer* (Alfabeta 1997) og *Uppror pågår. Feminister i tre generationer* (Alfabeta 1999), som henvender sig til unge i blandt andet gymnasiet, ligesom hun har bidraget til forskellige antologier. Den førstnævnte bog bygger på interviews, samtaler og skønlitterære tekster om, hvordan det er at vokse op som ung kvinde i dagens Sverige. Det fremgår ikke af *I en klass för sig*, om det er via dette arbejde og formidlingen heraf på fx ungdomsuddannelsesinstitutioner, at Ambjörnsson er blevet inspireret til at udforske mere dybtgående, hvordan man bliver ung kvinde i Sverige. Det er imidlertid dét spørgsmål, der står i centrum i bogen, som er hendes doktorafhandling udi antropologi. Ambjörnssons projekt har været del af et større forskningsprojekt „Heteronormativitet“, der var ledet af den amerikansk-svenske antropolog Don Kulick, der blandt andet har skrevet om temaer såsom køn og seksualitet.

Bogen lever op til en afhandlings form og krav, samtidig med at den – skønt der anvendes fagsprog – kan læses af et bredt publikum med et vist uddannelsesniveau. Den er yderst velstruktureret og velskrevet, ligesom fremstillingsformen er vældig levende med glimrende anvendelse af det empiriske materiale. Den gåde, som Ambjörnsson analyserer, er, hvordan man bliver ung kvinde i dagens Sverige. Hvilke idealer, normer og krav må man forholde sig til? Hvad består normalitet i? Hvordan skabes, opretholdes, problematiseres og forhandles normalitet unge kvinder imellem? Og hvad sker der, når man ikke lever op til normaliteten? Der er således fokus på normalitet og afvigelse, opvækst og sociale vilkår i forhold til femininitet – i et skæringspunkt mellem social klasse og seksualitet. Formålet med bogen er – med udgangspunkt i to grupper af teenagepiger med forskellig klassebaggrund – at undersøge, hvordan feminine kønspositioner skabes inden for rammerne af et heteronormativt system.

I det første kapitel præsenteres hovedbegreber (køn, femininitet, heteronormativitet, normalitet) og de processer, der sættes fokus på, nemlig sammenvævning af kategorierne køn, seksualitet, klasse og etnicitet i konstruktionen af femininitet og normalitet, ligesom

der kort introduceres til eksisterende ungdomskulturforskning og forskning i unge kvinder. Endvidere præsenteres den teoretiske ramme for projektet, som primært består af den amerikanske feministiske filosof Judith Butler – og mere bredt den såkaldte „queer-forskning“, som sætter heteronormativitet under lup. Endvidere er den engelske sociolog Beverly Skeggs teoriapparat en stor inspirationskilde, idet hun ser på syntesen mellem klasse og køn og på vigtigheden af at opnå respektabilitet. Også Pierre Bourdieus begreber om de forskellige kapitalformer samt hans analyser af distinktioner og smag samt Michel Foucaults magtbegreb udgør vigtige teoretiske afsæt. Endelig er der oplysninger om de anvendte metoder, hvilket empirisk materiale undersøgelsen bygger på samt metodiske refleksioner (fx forskeren i felten). Introduktionen afrundes med en præsentation af bogens kapitler.

Bogen omhandler unge kvinder (som på svensk betegnes „tjejer“ og ikke „flickor“) på et gymnasium i en forstad til Stockholm. Ambjörnsson fulgte løbende de unge i et års tid, dvs. at hun bedrev etnografisk feltarbejde, der indebar forskellige metoder, og som førte til forskelligt empirisk materiale: deltagerobservation (feltnoter fra lektioner og samvær med de unge på skolen plus et vist samvær uden for skolen), enkelt- og gruppeinterview med de unge kvinder (interviewtekster), uformelle samtaler med lærere og rektor (feltnoter) samt en spørgeskemaundersøgelse henvendt til alle i de to klasser, hun fulgte. Forfatteren inddrager på kreativ vis fiktionsfilm som fx den succesrige ungdomsfilm *Fucking Åmål* såvel som andre forskeres undersøgelser af pigeblade og nutidige tv-programmer, film og blade, som de unge kvinder refererer til, og/eller som forfatteren anvender til at diskutere sin empiri i forhold til.

Gymnasiet i Sverige er indrettet på en anden måde end i Danmark. I Sverige er der flere „gymnasieprogrammer“ på samme skole, og Ambjörnsson fulgte henholdsvis et studieforberedende og et erhvervsforberedende program. Herved fik hun belyst klassemæssige forskelle, idet der var klare socioøkonomiske forskelle mellem eleverne (og i forældregruppernes uddannelsesniveau og erhvervmæssige status) i de to programmer. Da en del af eleverne, herunder de unge kvinder, som hun fokuserer på, var etniske minoriteter af varierende herkomst, beskæftiger hun sig også med forskelle og ligheder mellem etnisk svenske pigers og etniske minoritetspigers opfattelser af og forholden sig til femininitet, seksualitet og normalitet. I kapitel to præsenteres de to pige grupper, som indgår i bogen. Ved at diskutere, hvordan disse på forskellig vis forholder sig til en normativ femininitet, viser Ambjörnsson, hvordan de processer, hvori der skabes køn, må forstås i relation til de to grupper/den enkelte unges forskellige klassesforhold.

Kapitel tre handler om, hvordan den normative femininitet er utvetydigt heteroseksuel. Her undersøges, hvilke bestanddele der indgår i det heteronormative system, hvilke relationer og handlinger der kræves af den enkelte unge kvinde, for at hun kan blive betragtet som normal. Den normative heteroseksualitet står i fokus i kapitel fire, hvor forfatteren diskuterer, hvordan kroppen er central både som symbol på og som redskab i skabelsen af heteroseksuelle personer. Med udgangspunkt i forskellige forvandlingsakter på kroppen (såsom at barbere hår væk bestemte steder på kroppen og/eller at klæde sig på bestemte måder) diskuterer Ambjörnsson, hvordan den normative femininitet fremstår som ensbetydende med en bestemt slags kvindekrop. Hvordan man „gør“ den feminine krop, synes også centralt for de unge kvinders selvopfattelse og opfattelse af hinanden som „normale piger“.

I de følgende tre kapitler undersøges de positioner, der skabes som afvigende og ikke-ønskværdige: Kapitel fem behandler fænomenet „luderen“. Med udgangspunkt i situationer

og historier, hvor betegnelsen „luder“ har været virksom, diskuteres den ambivalens, som giver begrebet dets kraft. Endvidere beskriver forfatteren, hvordan begrebet „luder“ gen-nemses ikke blot af et kønssystem, men også af klasse- og etnicitetsstrukturer. Kapitel seks handler om lesbiskhed – både som stereotyp og som en mulig position, man kan indtage. Med udgangspunkt i de unges forestillinger og tale om homoseksualitet diskuteres de subtile måder, hvorpå kvindelig seksuel afvigelse både affærdiges og usynliggøres. Samtidig vises, hvordan kvindelig homoseksualitet konstrueres i relation til den hetero-seksuelle femininitet, der fremstår som normal. Fokus i kapitel syv er, hvordan normalitet fremmanes som svensk og hvid. Ud fra de unge kvinders forestillinger om og relationer til såvel unge mænd som unge kvinder af udenlandsk herkomst undersøges de processer, gennem hvilke den frie, selvstændige og respektable unge kvinde konstrueres som svensk. At det er en fri og selvstændig ung kvinde, som synes at udgøre et ideal, tages op i kapitel otte. Ved at undersøge, hvordan de unge kvinders mundtlige selvforestilling kredser om-kring vigtigheden af at fremstå som frie individer, belyser Ambjörnsson, hvordan den attråværdige individualitet synes lettest opnåelig gennem en kropsliggørelse af normen. Herved illustreres, at den umiddelbart neutrale opfordring til at „være sig selv“ er lettere at virkeliggøre for nogle af de unge kvinder end for andre.

Kapitel ni er en sammenfatning af undersøgelsens hovedpointer og væsentligste bidrag. Forfatteren tager udgangspunkt i spørgsmålet om, hvorvidt de unge kvinder kan betragtes som undertrykte, og diskuterer, hvordan et fokus på skæringspunktet mellem forskellige stratificeringsprincipper bidrager til at nuancere og komplicere fænomener som magt, modstand, underordning og undertrykkelse.

Bogen er karakteriseret ved et meget fint analytisk blik, interessant empirisk materiale om unge kvinder, som udnyttes optimalt, spændende analyser og en levende fremstilling. Det lykkes for forfatteren at fremstille såvel teoretiske som komplicerede empiriske problemstillinger på en sådan måde, at det ikke føles vanskeligt at læse og at følge argumentationen. Læseren kan mærke den teoretiske tæthed, der ligger i analyserne, men den virker ikke tyngende, dvs. der er en „tyk beskrivelse“ på spil. Bogen indskriver sig i en nordisk og britisk ungdomsforskningstradition, samtidig med at den er et forfriskende nyt bidrag på flere måder: 1) Der eksisterer ikke megen forskning hverken i Norden eller i Danmark om unge på ungdomsuddannelsesinstitutioner – og slet ikke undersøgelser, der har benyttet sig af etnografiske metoder. 2) Der er mangel på viden om unge kvinder og skabelsen af femininitet og seksuel normativitet i det senmoderne Norden, så bogen bidrager til at udfylde dette videnshul. 3) Bogen indskriver sig i og operationaliserer den såkaldte „inter-sektionalitetstilgang“, dvs. en tilgang, der analyserer flere sammenvævede uligheds-systemer på en gang – her køn, seksualitet, klasse og etnicitet. Såvel bogens tematikker som dens teoretiske og analytiske tilgang er således yderst aktuelle.

*Yvonne Mørck
Lektor*

*Institut for Samfundsvidenskab & Erhvervsøkonomi
Roskilde Universitetscenter*

Karen Armstrong: *Remembering Karelia. A Family's Story of Displacement during and after the Finnish Wars.* New York: Berghahn Books 2004. 160 sider. ISBN 1-57181-650-X hardback. Pris: £40.

Den nationale begivenhed eller tragedie, der danner baggrunden for denne bogs fortælling, finder sted i Finland mellem 1939 og 1944. Finland kæmpede to krige mod Sovjetrusland, Vinterkrigen 1939-1940 og Fortsættelseskrigen 1941-1944. Den finske befolkning i Karelien evakueredes under begge krige, første gang i 1940, hvor der foregik intense kampe i Karelien i det østlige Finland op mod grænsen til Sovjet. De evakuerede kunne vende hjem igen i efteråret 1941. Den anden evakuering fandt sted omkring tidspunktet for krigens afslutning i 1944, og den blev permanent. Grænsedragningen ved fredsslutningen faldt således, at størstedelen af Karelien blev russisk. De forflyttede udgjorde ca. 10 procent af Finlands samlede befolkning – hele 420.000 mennesker.

I Karelien stod, så at sige, Finlands nationale vugge. Det nationale episke digt „Kalevala“ er fx indsamlet i Karelien i det tidlige 1800-tal. Efter Finlands uafhængighed fra Rusland i 1917 var Karelien hjemsted for en konservativ politisk bevægelse, der blandt andet havde som mål, at det nordlige Karelien, som aldrig havde været del af Finland, blev indlemmet. Armstrong udnævner på dette grundlag Karelien til det symbolske center for den finske nationalisme, en betydning, som hun dokumenterer stadig gør sig gældende.

Bogens forfatter, Karen Armstrong, er amerikaner tilknyttet universitetet i Helsinki. Hendes hovedkilder udgøres af trykte erindringer og breve skrevet hovedsageligt af Helena Kuisma, født 1882 i Inkilä, Kirvu sogn i Karelien, og død som evakueret i Finland 1957. Helena og hendes mand, der var skov- og savværksejer, var fremtrædende personligheder i Inkilä, hvor de begge var født og opvokset. Deres barnebarn Rauno Pärssinen står som udgiver af Helenas erindringer og har desuden selv skrevet og udgivet tre andre erindringsværker, blandt andet indeholdende familiens breve. Den familiebårne fremstilling (familiekronike) af livet før og under de dramatiske historiske hændelser ved evakueringen er præget af en tungsindig og rolig tone. Erindringerne, citeret fra biografi, dagbøger og breve, har denne køkkenbordseftermiddagssol over sig, som kunne være særlig nordisk.

Armstrongs bog er på flere måder givende læsning. Den leverer fængslende etnografisk/etnologisk materiale sammen med god antropologisk teoretisk indsigt og analyse. Armstrong søger via studiet af hukommelse at redegøre for de processer, ved hvilke sociale mønstre forandres og samtidig bliver genskabt, og jeg synes, det lykkes godt. Bogens teoretiske temaer er slægtskab, nationalisme, personlige narrativer og herunder erindring. Det hele knyttes sammen af den historiske begivenhed og en diskussion af dens betydning, især for den nationale diskurs.

Armstrong deltager på en endagstur, en pilgrimsfærd, kalder hun det, hvor to af Helenas børnebørn med familie, søger tilbage til familiens tidligere hjemegn og hus i Karelien. Huset viser sig imidlertid at være revet ned, og man må tage til takke med rester af fundamentet og en lap tapet fundet i en stendynge. Egnens huse er deprimerende misligholdte og naturen noget vildtvoksende. Det er dog alligevel den, der genkendes, da alt andet er forandret. Man kommer indenfor hos nogle af de russiske beboere og udveksler minder.

Pilgrimsfærdens havde skabt en forbindelse til en fjern fortid. Det var ikke et religiøst forehavende, men turen gik dog til et slags helligt landskab. Armstrong nævner, at Victor Turner erkender, at det religiøse kan forbindes med regional og nationalistisk politik gennem personlig erfaring. Pilgrimsfærdens formåede, siger hun, „at omforme det endegyldige ved

evakueringen, ved at vende tilbage og gennem *communitas*, erfarede vi en kraftfuld symbolsk forbindelse til Inkilä i Turners ånd“ (s. 13). Sådan en pilgrimsfærd blev først mulig med Gorbachovs glasnostpolitik i 1980'erne. I årene 1991-1992 besøgte således 1260 finner deres tidligere hjemegn i Karelien.

Helena (og andre erindringsbogsforfattere) skriver om deres egen hjemegn, det de kender til, og som de måtte forlade. Helena bruger sted- og personnavne som nøgle til sine erindringer. Navnene fungerer som en slags memoteknik. Armstrong nævner begrebet *topogeny*, som betegner „en recitation af en ordnet sekvens af stednavne, som markerer en forfaders rejse, en gruppes migration eller en genstands forvandling“ (s. 41). Pierre Nora kalder disse steder, som inkorporerer erindringer, for „lieux de mémoire“. Stednavnene i Karelien er nu alle russiske, så på pilgrimsfærdene bruges finske kort fra 1938 til at finde de gamle veje og landsbyer.

Ved at skrive om den personlige fortid bliver den ikke længere kun ens egen, og personlige narrativer kan blive til genealogiske narrativer. De genealogiske narrativer handler om familiens historie, og når nationale begivenheder omtales, gøres det perifert; de bringes på bane, men de betinger den ikke. Slægtskab udgør et symbolsk system, som kan inkludere eller undgå nationalstaten. Når selskabet på pilgrimsrejsen til Karelien bliver spurgt af en af deltagerne, „Vil vi få det tilbage igen?“, betyder dette *vi*, familien og ikke Finland eller finnerne, og *det* henviser til huset i Karelien og ikke selve Karelien (s. 74). De lokale fortællinger er dem, der skaber tilhørsforhold, som skaber patriotisme lokalt, men samtidig muligvis nationalt fællesskab. Nationale fællesskaber er skabt den vej rundt gennem lokal identifikation, mener Armstrong. Således kan en fortælling om en mand blive til en fortælling om en finsk mand.

Brevene, som engang havde betydning som tiltænkt en bestemt læser, får senere en kollektiv værdi. Deres indhold får derved ny vægt. Brevene mellem mor og datter kommer til at repræsentere *det finske!* De indeholder beretninger, som mange år senere rammer ind i den levende erindring blandt karelerne om mad og badstue fra dengang. På samme måde fortæller Armstrong om karelske rabarber på markedet i Helsinki. De var blevet ført med i sin tid af en tiårig dreng og voksede nu i hans have i Helsinki og blev kæmpestore. De var overgået fra at være *vores* rabarber til at være *karelske* rabarber (s. 114).

Armstrong viser, hvorledes Karelien udgør en erindringsverden og nævner, hvordan det også sker i andre forviste folks tilfælde (s. 115). Karelien udgør en mytisk tid med sin egen afgrænsning, et sted, som kun gennem erindringen forbliver i live. „Erindringsverdenen adskiller sig fra forestillede fællesskaber ved sine symbolske muligheder. Den kan ikke afvises som nostalgi – det er en verden! Den kan fremkaldes ved sine „steder“, den er materiel og virtuel“ (s. 132).

Bogen indeholder ud over omslagsfotoet et foto, der viser en statue forestillende en knælende kvinde. Den står til minde om faldne finske soldater i Kirvu, Karelien. Statuen har nu mistet sit hoved. Dette minder, med modsat fortegn, om Camilla Rosengårds artikel „Når steder opløses“ om russerne i Letland i *Tidsskriftet Antropologi* nr. 35-36, 1997. Fotoet på bogens omslag viser, må vi formode, karelere på vej bort fra deres hjem med husdyr og husgeråd. Forrest går husets ældre kvinde mellem to køer. Hun har sin, om ikke fineste, så bedste kjole på og babusjkatørklæde. Bagved kommer endnu en broget ko og fire kalve. Derefter to yngre kvinder og husbond gående med hest og vogn. Vejen, der fortaber sig bagud, er fyldt med lignende køer, mennesker og hestevogne. I grøften løber får og lam og en ekstra kalv. Denne illustration, uden billedtekst, kunne lede til en lille side-

historie, som også findes i bogen. Historien om køerne! Vi får lange passager fra Helenas bog om, hvordan det var at passe køer, da hun var en lille pige (s. 34). Køerne gik frit omkring i skoven om sommeren, og det var et kæmpe arbejde for pigerne at samle dem til malkning tre gange dagligt. Det gjordes ved at lytte sig frem til de enkelte køer, som alle kendtes på lyden af deres klokke. Samtidig får vi en detaljeret topografisk beskrivelse, mens vi følger pigerne, der leder efter køer. Vi føres op og ned ad bakkerne, smager på hindbær undervejs og sopper blandt småstenene på søbredden.

Senere berettes om køerne under evakueringerne. Dyrene blev nøje registreret i en særlig bog, så de senere kunne spores af ejermændene. Armstrong fremhæver, hvordan køernes liv forløber parallelt med kvindernes under evakueringen; alle befinder sig fjernt fra deres kendte omgivelser, og alle er hjemløse. Der er problemer med at finde stalde om natten til dyrene og sovested til menneskene. Den første evakuering ender, og Helena kan vende hjem med to af sine køer. To andre gik undervejs tabt på forskellig vis. Under den anden evakuering har Helena ingen køer at tage vare på og altså heller ingen køer at vende tilbage sammen med. Med denne diskrete konstatering understreger Armstrong det savn, som Helena føler.

Finland, som nok forekommer de fleste af os som den fjerneste og mest eksotiske af Nordens nationer, får via Karen Armstrongs bog en glimrende etnografisk og historisk introduktion. Den karelske diaspora, med familie, nation, narrativ og erindring som omdrejningspunkter, bliver fremstillet og diskuteret med reference til rigtig mange fremtrædende og klassiske antropologer, hvilket gør emnet tilgængeligt og interessant for en bred antropologisk læserskare. Bogen vil med fordel kunne anvendes i undervisning, da den ud over at gå i dybden med sit emne på meget grundig og gennemskuelig facon knytter an til den antropologiske tænkning på flere felter. På en tilfældigt valgt side (s. 72), hvor Armstrong skriver om slægtskab og nation opnår hun at referere til: Lévi-Strauss, Maurice Godelier, Etienne Balibar, David Schneider, Marilyn Strathern, Jane og Peter Schneider og John Borneman. Det drejer sig om rigtige referencer, hvor hun bruger begreber/tanker, som de refererede har lanceret. Der er ikke blot tale om *anerkendelsesreferencer*. Studerende, lærere og forskere kan have glæde af at læse et antropologisk studie, der således tager sine samtidige – måske lidt ældre – kolleger med på arbejde.

*Kirsten Rønne
Mag.scient., antropolog
København*

Gananath Obeyesekere: *Cannibal Talk. The Man-Eating Myth and Human Sacrifice in the South Seas*. Berkeley: University of California Press 2005. 320 sider. ISBN 0-520-24308-0 (pb). Pris: \$21.95.

Var det forventningen om at møde menneskeædere, der fik vestlige opdagelsesrejsende til at fortolke ritualiseret menneskeofring blandt indfødte rundt omkring i verden som bevis for kannibalisme? Har kannibalisme i det hele taget eksisteret som kulinarisk praksis andet end under ekstreme forhold, hvor folk har set sig tvunget til at vælge mellem enten at dø af sult eller spise menneskekød? I denne illustrerede samling af otte artikler om kannibalisme og myters magt i det sydlige Stillehav dekonstruerer den srilankanske antropolog Gananath Obeyesekere de europæiske diskurser, som han mener gennem

tiden har dæmoniseret den kulturelle anden som et primitivt uhyre med monstrøse tilbøjeligheder, herunder kannibalisme. Kapitlerne og empirien er tilpasset den teoretiske ramme, som udstikkes i det første og sidste kapitel. Bogen er forsynet med et forfatter- og emneindeks og tre kort over Aotearoa/New Zealand og Fiji, men mangler desværre en samlet litteraturliste. Alle kilder og henvisninger befinder sig i slutnoterne.

Cannibal Talk er vigtig som kildekritik. Obeyesekere stiller spørgsmålstegn ved den naturlighed, hvormed vestlige skribenter, herunder antropologer, har taget rapporter om kannibalisme i ikke-vestlige samfund for pålydende. Kannibalisme er, hævder han, en myte med rod i europæiske diskurser om „de vilde“. Menneskeædermyternes psykosociale oprindelse finder han i den europæiske kultur selv, især i forestillinger om *le corps morcelé* (jf. Lacan) og nadverens sakramente, i eventyrverdenens blodige tableau og i straffesystemets brug af tortur, sønderlemmelse, halshugning og udstilling af opskårne menneskekroppe på hjul og stejle.

Udgangspunktet for *Cannibal Talk* er William Arens' *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy* fra 1979, men idéhistorisk peger Obeyesekeres kulturkritik tilbage mod Michel de Montaignes essay om kannibaler, hvori Montaigne bemærker om den brutale kolonialisering af Sydamerika: „Vi kan i sandhed kalde disse folk [de indfødte] barbarer, hvis vi dømmer dem efter fornuftens regler, men ikke i sammenligning med os selv, der overgår dem i enhver form for barbari.“ Ligesom Arens tvivler Obeyesekere på, at kannibalisme har eksisteret nogen steder i prækoloniale tider. Han mener, at kannibalisme både som myte og som praksis er diskursive konstruktioner, der inden for det europæiske koloniale paradigme podes på andre hegemonisk bærbare diskurser, der ultimativt underbygger kolonialismens metabinære konstruktion: dem og os.

Teoretisk støtter Obeyesekere sig således til Edward Saids kritik af orientalisme og til den brede vifte af såkaldte „cultural studies“-tiltag, der ofte, men ikke udelukkende, med udgangspunkt i Freuds og Lacans psykoanalyse, litteraturvidenskabelig dekonstruktion, postkoloniale studier, poststrukturalisme, feminisme, narratologi og regionale studier dekonstruerer vestlige diskurser om den kulturelle anden. Obeyesekere vedkender sig med andre ord den type kulturkritik, som de fleste vestlige læsere forbinder med The Subaltern Studies Group, der i årenes løb har tilskyndet forskere som fx Gayatri C. Spivak til at medvirke til at formulere en vigtig dialog med vestlige intellektuelle om kolonialismens byrde, den vedvarende konstruktion af den kulturelle anden og behovet for dekonstruktion af de præmisser, hvorpå det koloniale paradigme hviler. Men i modsætning til de forskere og tænkere, vi normalt finder under paraplybegrebet „cultural studies“, udtrykker Obeyesekere sig på et forbavsende jargonfrit og letlæseligt sprog, der er tilgængeligt for læsere uden teoretisk ekspertise på netop dette område.

Ud over at henvende sig til læsere med interesse for „cultural studies“ og for en kontemporær udlægning af de politiske og især narratologiske overbygninger på det strukturalistiske begreb *mythemes*, som både Vladimir Propp, Roman Jakobson, Claude Lévi-Strauss og senest eventyrforskeren Marina Warner har blotlagt, er *Cannibal Talk* relevant for læsere med særlig interesse i Aotearoa/New Zealand og Fiji og det sydlige Stillehav som region. Undertitlens reference til *the South Seas* skal således forstås ironisk som et fingerpeg om den brede basis for Obeyesekeres kildemateriale, der ikke begrænser sig til traditionelle etnografiske beskrivelser, men netop går bag om det æggende g-punkt i spændet mellem sydhavsromantikken og menneskeædernes sorte gryde ved at inkludere kildemateriale fra øjenvidnebeskrivelser, logbøger, dagbøger, breve, historiske og etnogra-

fiske analyser samt litteratur fra mange sider – missionærer og europæiske opdagelsesrejse- sende, søulke og pirater, hvalfangere og handelsfolk, Herman Melville og Frank Lestringant.

De læsere, der har fulgt debatterne mellem Obeyesekere og Marshall Sahlins siden Obeyesekere i *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific* (1992) udfordrede Sahlins' argument om, at Captain Cook blev modtaget som guden Lono af det hawaiianske folk, kan glæde sig over, at striden mellem de to „grand old men“ fortsætter. Obeyesekere stikker således til Sahlins, når han efter at have påvist, at John Jacksons beskrivelser af kannibalisme på Fiji er det pure opspind, skriver, at vestlige antropologer typisk fuldkommen ukritisk inkorporerer upålidelige kilder som grundlag for deres analyser og „opfinder komplicerede relationer mellem slægtskab, ægteskab og kannibalisme“ og således bidrager til mytedannelse om kannibaler.

Bogens største værdi ligger utvivlsomt i dens diskussion af metode, især i forhold til arkivforskning og historiske kilder, og i dens generelle kulturkritiske diskurs. Analytisk er den imidlertid af en noget broget kvalitet, idet forsøget på at rekonstruere (Obeyesekere følger Lacan og bruger det postmoderne begreb *restoration*) en indfødt diskurs, som vestlig kolonialisme har formummet bag et slør af kannibalmyter, i virkeligheden understøtter kolonialismens fastlåsning af dem og os. Desuden er det en klar mangel, at Obeyesekere ikke mere specifikt diskuterer menneskeofring som kulturel praksis, da det nok vil overraske mange at høre, at „polynesere ikke praktiserede antropofagi“, kun menneskeofring. Desuden er det ikke altid klart, hvornår Obeyesekere skelner mellem kannibalisme som en psykosocial europæisk fantasiforestilling og antropofagi som selve handlingen at spise menneskekød. En ting er dog sikker: *Cannibal Talk* giver et originalt perspektiv på et fænomen, der ligesom incest er med til at definere sociale og kulturelle grænser.

Kirsten Møllegaard
M.A., ph.d.-studerende
University of Hawai'i at Manoa

Yasushi Watanabe: *The American Family: Across the Class Divide*. London & Ann Arbor: Pluto Press 2005. 229 sider. ISBN 0-7453-1552-6. Pris: £15.99.

Min nysgerrighed og mine forventninger blev straks vakt, da jeg så denne bogs titel, emne og forfatterens navn. Yasushi Watanabe er japaner og antropolog og har i forbindelse med sin ph.d.-afhandling på Harvard udført feltarbejde i to forskellige sociale miljøer i Boston. Watanabe interviewede informanter fra yankee-eliten i Bostons Beacon Hill-område, de såkaldte „brahminere“, og fra den irsk-amerikanske arbejderklasse i Sydboston. Bogens struktur er sirligt symmetrisk. Efter introduktionskapitlet kommer de to lange kapitler om „The Yankee Family“ (s. 28-105) og „The Irish Family“ (s. 106-78) og til slut det konkluderende kapitel, der opsummerer og i stor udstrækning gentager de forudgående argumenter og data.

En læser kunne godt, uden i øvrigt at gå ind i problematikken om repræsentativitet, undres over valget af netop disse to sociale grupper til en etnografisk analyse af „den amerikanske familie“. Watanabe har foretrukket at fastholde det analytiske fokus på „den amerikanske familie“ og ikke på fx Lloyd Warners „Yankee City“-samfund eller på David Schneiders mere omfattende *American Kinship*.

Både yankee-familierne og de irske familier var ifølge Watanabe beboere i det samme tæt-befolkede urbane rum (Boston), men som nævnt i bogens undertitel befinder de sig på hver sin side af klasseskellet. De to grupper boede adskilt fra hinanden, isolerede i deres egne unikke sociale og kulturelle historier. Problemet med at udføre systematiske sammenligninger i et sådan projekt er indlysende. Watanabe hævder, at det faktum, at han er en fuldstændig udenforstående, mindskede problemet, om end hans tilhørsforhold til Harvard lettede hans adgang til „brahminernes“ kreds. Informanterne i begge miljøer – jeg dropper „familierne“, i denne sammenhæng – må tænkeligt have været lige så nysgerrige i forhold til denne besøgende antropolog, som han var i forhold til dem, men dette interessante aspekt af feltarbejdet har forfatteren ikke interesseret sig for.

Watanabes historiske perspektiv tager sit udgangspunkt i det, han kalder „efterkrigsperioden“, hvor den krig, der refereres til ikke er Irak, Den Kolde Krig, Vietnam eller Korea, men 2. verdenskrig, hvor en af de tabende fjender var Japan. Skønt meget af Watanabes forskning har kredset om etnisk, religiøs, klasse-mæssig, national og religiøs loyalitet, er spørgsmålet om forfatterens nationalitet fuldstændig udeladt i teksten.

Ierne i Sydboston er kendt som folk, der gør meget ud af, at de er stolte og patriotiske amerikanere og aktive i krigsveteranorganisationer. Ikke en eneste af informanterne er citeret for at have kommenteret på det faktum, at Watanabe er japaner. Disse informanter udtrykte åbent deres fortørnelse over asiatiske og sydamerikanske immigranternes indtog i Sydboston i 1990'erne. De var endda nostalgiske i forhold til depressions- og krigsårene, hvor naboer hjalp hinanden i den hårde tid. Men der var øjensynlig ikke et ord om „fjenderne“ i selv samme krig. Hvem er det, der er mest høflige: informanterne eller antropologen?

Spørgsmålet er ikke kun retorisk. Antropologen er ikke en flue på væggen. Tværtimod, han er den evigt tilstedeværende interviewer, som citerer sine informanter rigeligt og i lange passager, ligesom han citerer fra andres sociologiske afhandlinger om de to Boston-miljøer. Watanabe dokumenterer ved brug af historiografiske standardprocedurer. Hver generation af familier passer nydeligt ind i den historiske periode, som den tilhører. Hans analyse af yankee-familierne indledes for det meste med et komplet cv: student fra et af de „rigtige“ gymnasier (*prep schools*) typisk fulgt af Harvard College. Dernæst følger valget af profession, klubmedlemskab, og det foretrukne sommerhusområde i New England. Der er ægteskaber og skilsmisser, men Watanabe gør opmærksom på at „samliv“ (*cohabitation*) uden ægteskab har erstattet det formelle ægteskab, især efter en eller to skilsmisser. For at anonymisere sine yankee-informanter anvender Watanabe navne fra Mayflower-nybyggerne i 1600-tallet.

Hans irske familiehistorier begynder med udvandringen fra Irland og job i Boston. Mændene har undertiden to eller tre job, og mange af dem er i den offentlige sektor; de er postbude, politimænd, måler aflæsere. Blandt irerne finder giftermål og børnefødsler sted tidligere, om end børnetallet falder for hver generation. Skilsmisser er færre end blandt yankeerne. Disse generelle tendenser er sammenfaldende med læserens forventninger. Jeg har ikke noget imod, at en etnograf nedskriver det åbenbart indlysende, men jeg håber da, at det velkendte trods alt får en lidt fremmed klang i mine ører, som det sker i David Schneiders „kulturelle skildring“ af amerikansk slægtskab.

Watanabe er alt for forsigtig og varsom i *The American Family*, i al fald efter min smag. Han hævder, at begge „familier“ har undergået store forandringer siden 2. verdenskrig. Han karakteriserer disse forandringer i begge miljøer med termer som „individualisering“, „mobilitet“ og „fragmentering“. Ierne bevæger sig helt bestemt socialt opad i denne

periode. De stræber efter – og opnår – højere og højere uddannelse for hver ny generation. At frekventere en romersk katolsk skole forbliver imidlertid praksis også for den anden og tredje generation, skønt det økonomisk tynger familiernes budget. Watanabe bemærker, at hans informanter i Sydboston i stadig højere grad vælger offentlige skoler til deres børn af økonomiske grunde. Cirka 70 procent går på katolske skoler (s. 176). De irske forældres valg understøtter ikke rigtig den „fragmentering“, som Watanabe tilskriver sine informanter. Nogle forældre betaler for deres børns undervisning på den „private“ Boston College High School, men Watanabe har overset, at Boston College er en jesuitisk institution og derfor stadig en katolsk frem for en „privat“ skole.

Jeg er skeptisk over for fragmentationsforestillingen i sociologisk analyse, fordi den påkalder et billede af en ikke så fjern fortid præget af solidaritet og fællesskab. Der lyder en kronisk klage fra informanter over fællesskabets forsvinden, og denne klage bliver en standarddiagnose for sociologer og socialhistorikere. Denne sociologiske nostalgi modsvarer det, antropologerne nu søger at undgå, nemlig at beskrive de fjerne samfund i den etnografiske nutids permanente „som om“-termer. Resultatet bliver logisk ideen om det statiske primitive kontra det dynamiske moderne. Hovedproblemet med Watanabes studie af „den amerikanske familie“ er dets ukritiske beroen på begge disse forestillinger. Han holder mikrofonen alt for tæt på informanternes læber, når de igen og igen vidner om gamle fællesskabsværdier og nyligt opnåede livsstile. Både yankeer og irere „gør det bare“, hvis vi skal tro Watanabe. Ligesom hos mange sociologer – og Anthony Giddens er citeret flittigt – beskrives den moderne nutids tilstand som en spænding mellem tradition og fremtiden. I Watanabes version bliver spændingen imidlertid til en nærmest perfekt tilpasning, som får en til at tænke på Talcott Parsons strukturfunktionalistiske model fra 1950'erne, som postulerede den amerikanske families tilstand af afbalanceret ligevægt. Watanabes bog handler om yankeer og irere, men den er gennemsyret af atmosfæren fra Harvard Yard. Man kunne ønske, at Watanabe havde forholdt sig mere eksplicit til dette Harvard-„bagland“ hvor de egentlige yankee-kilder til hans analyse findes, og at han havde ironiseret over dem!

Måske er det, fordi Watanabe støtter sig så meget til de talte ord, hvor citater fra interviews fremstår som „vidnesbyrd“, at den antropologiske læser kan undre sig over, hvad der i grunden foregår i disse husholdninger. Yankee-informanterne, hvor Watanabe studerer om ikke „op“ så dog ansigt til ansigt, slår mig som værende yderst diskrete, selv når de synes at skulle være intime. Antropologen og informanterne opviser en karakteristisk gensidig tilbageholdenhed. Watanabe og hans yankee-informanter beskriver ofte deres mobilitet som „nedadgående“, men jeg er ikke så sikker på, at det er realiteten. Nogle i de yngre generationer er flyttet bort fra Beacon Hill og Nordkysten. En sandsynlig destination er Californien. Nogle har giftet sig ud af deres bostonske „brahmin“-kaste. Men ingen af yankeerne er øjensynligt flyttet til Sydboston, så klasseskellet er bibeholdt. Mobilitetsbegrebet har synes at udgøre et fundament af granit i New Englands socialhistorie. Granit står for soliditet og tradition, og for immigranterne repræsenterede Amerika en bevægelse mod det bedre. Watanabe berører denne tvetydighed i sit studie, men han undersøger den ikke ordentligt. Hvis de yngre yankee-mænd og -kvinder hævder at have bevæget sig nedad fra eliten, er det næsten altid et skridt, de selv har valgt, og de glæder sig over deres frigørelse fra snærende overklassebånd. Dette er ikke lige netop nedadgående social mobilitet (*downward mobility*) i den konventionelle forstand som et „fald“, men måske snarere en ny form for (demokratisk) opadstigning?

Som jeg har nævnt, præges monografien af manglen på handlinger og på deltagerobservation. Der er en enkelt episode, som udgør en undtagelse. Watanabe genkalder sit besøg hos en irsk familie, som han plejede at sammenligne med yankee-familien: „De [irske] var ret dygtige til at underholde deres gæster. Et ungt par demonstrerede med overdrevne gestus, hvorledes de skændtes i hverdagen. (Konen råbte af manden, mens hun kastede grønne bønner efter ham, og manden rejste sig fra bordet og stormede ud)“ (s. 158).

Denne fingerede familiekonflikt ved middagsbordet udgør en ganske afslørende begivenhed, ikke fordi den siger så meget om den irske familiekultur, men fordi den kaster lys over Watanabes generelle metode, hvor informanterne fremstår udelukkende på grundlag af deres udsagn, og hvor deres udsagn ikke udtrykker meget andet end meninger. Monografien rummer en masse stof. Der mangler bare en fortolkning af det. En anmelder bør ikke blot pege på mangler, men i dette tilfælde kunne man have ønsket, at antropologen havde stillet mere reflekterede spørgsmål til sit feltmateriale.

Jonathan Schwartz
Lektor emeritus
Institut for Antropologi
Københavns Universitet

Robert P. Weller: *Discovering Nature: Globalization and Environmental Culture in China and Taiwan*. Cambridge: Cambridge University Press 2006. 189 sider. Illus. ISBN 0-521-54841-1 (pb). Pris: £15.99, \$27.99. ISBN 0-521-83959-9 (hb). Pris: £40, \$70.

Hvordan siger man „natur“ på kinesisk? Dette spørgsmål og mange andre besvarer antropologen Robert Weller i en velskrevet lille bog, der belyser ændringer i kinesiske opfattelser af natur og miljø gennem det 20. århundrede ved at springe fra Taiwan til Folkerepublikken, fra nationalparker til lossepladser og fra barer, der serverer ren ilt, til entreprenører, hvis krabber dør af spildolie.

Klassiske kinesiske opfattelser af kosmos opererede ikke med nogen skarp distinktion mellem natur og kultur og hævdede, at mennesker og miljø gennemstrømmedes af den samme kosmiske energi, af *qi*. Tilsvarende ideer finder udtryk i *fengshui*, en praksis, som mere direkte sigter mod at drage nytte af disse energistrømme i tid og rum, men som Weller påpeger, er „antropokosmisk resonans“ og sidenhen buddhistisk medfølelse for alt levende ikke hele historien om kineseres forhold til naturen. Der findes også en forestilling om, at geografisk eller konceptuelt marginale dyr og planter besidder en særlig kraft, og det er årsagen til, at truede dyrearter til tider ender på middagsbordet sammen med grænseoverskridende retter som „insektgræs“, der kommer fra det fjerne Qinghai og er både dyr og plante, og „levende fisk“, der spræller mellem kategorierne rå og tilberedt under måltidet.

Gennem det seneste århundrede har vestlige forestillinger om en essentiel dikotomi mellem natur og kultur og om naturen som genstand for udforskning, udnyttelse og beskyttelse, sat deres tydelige præg på landskaber og tænkemåder i Kina, og ordet *ziran*, som på klassisk kinesisk betød „selvfølgelig“ eller „det, der er sig selv lig“, kom fra midten af 1920'erne til at antage i det mindste en del af de mange betydninger, ordet „natur“ har på europæiske sprog. Den vestlige idé, som har sat de tydeligste spor i Kina, er tanken om naturen som et objekt, der kan beherskes og udnyttes, men også andre vestlige tilgange

såsom den biocentriske, der ser naturen som værende vigtigere end mennesket, og den pastorale, der tilstræber en harmonisk sameksistens, har aflejret sig over de traditionelle naturopfattelser.

Efter præsentationen af traditionelle og vestlige opfattelser i hver sit kapitel følger tre mere caseorienterede kapitler, der handler om henholdsvis naturturisme, som blandt andet har rødder i pilgrimsrejser og statslige spejderkorps, om miljøprotester, hvor lokale aktører har noget anderledes dagsordener end det voksende antal miljøorienterede ngo'er, og om miljølovgivning, hvor de seneste års politiske tiltag på nationalt plan er mindre synlige eller har utilsigtede effekter på lokalt niveau. De beskrevne cases er både fra Taiwan og Folkerepublikken, og Weller bruger Taiwan Strædet som en komparativ akse for bedre at kunne belyse statens indflydelse på miljøopfattelser.

Som bogens titel indikerer, udgør begrebet globalisering den teoretiske ramme for bogens overvejelser om kinesernes forhold til naturen, og med sin fastholden af kompleksiteten i både vestlig og kinesisk omgang med naturen søger Weller at undgå de yderpositioner, der enten fokuserer på det globale som en entydig homogeniserende kraft eller på det lokale som en konsistent modstand. Snarere end global ensretning og lokal modstand er der tale om en kreoliseringsproces, hvor forestillinger om naturen mødes på forskellige tidspunkter og på forskellige niveauer med forskydninger og forskellighed til følge. Trods dette teoretiske credo synes bogen i det store hele at reproducere den efterhånden meget slidte fortælling om, hvordan Kina reagerer på mødet med Vesten og gradvis importerer vestligt tankegods, og det forekommer både ærgerligt og unødvendigt. Som inspirationskilde for en kritik af Occidentens faustiske vilje til at beherske naturen har ideer om det harmoniske samspil mellem mennesker og natur hentet fra orientalsk filosofi vel haft en ganske væsentlig indflydelse på moderne vestlige naturopfattelser. Man kan naturligvis hævde, at Orienten blot har tjent som et gøglebillede i vestlige diskussioner, hvis parametre allerede var fastlagt på forhånd, men det forekommer mærkeligt slet ikke at diskutere, hvordan kinesisk „naturfilosofi“ som daoisme og fengshui er blevet fortolket, og om ideer derfra rent faktisk er blevet inkorporeret i globale miljødiskurser. En klassisk bog om fengshui af den britiske antropolog Stephen Feuchtwang bruges nu som manual af indretningsarkitekter i Californien, men også af de fengshuieksperter på Taiwan, hvis praksis bogen oprindeligt beskrev, og det kunne have styrket bogens argument at medtage den type eksempler og diskutere, hvordan Kina har bidraget til det globale, og hvordan lokale ideer er blevet transformeret, når de vender hjem igen.

Weller ærgrer sig over ikke at have fundet den alternative miljøbevidsthed, han havde håbet at afdække i Kina (s. 168), men der er måske mere tale om en metodisk *catch 22* end om et egentligt fravær af alternativer. Et illustrativt eksempel er beskrivelsen af et survey blandt bønder i Anhuiprovinsen, hvor 63 procent af respondenterne ikke genkendte ordet „miljøbeskyttelse“ (s. 141). I stedet for at tage det som udgangspunkt for en undersøgelse af, hvad bønderne så egentlig tænker om den natur, de går og roder med til daglig, konstaterer vi blot et fravær – de bekymrer sig ikke om ozonlaget og er i øvrigt dårligt uddannede – før vi bevæger os hastigt videre. Ved at inddrage så forskelligartede cases bliver det eneste samlende referencepunkt for fremstillingen netop den globale miljødiskurs, og dermed afskærer forfatteren sig selv fra at finde og udforske naturopfattelser, som er radikalt anderledes.

„At kigge på blomster i galop“ siger man på kinesisk om det overfladiske, og talemåden kunne måske tjene som en karakteristik af denne bog, der tager tilløb til originale analyser

og vrimler med spændende empiriske eksempler, men indfatter indtrykkene i en ramme af globaliseringsteori, som virker mindre oplagt.

At kigge på blomster i galop. Det er nu heller ikke værst, når man skal have et overblik i en fart, og bogen fungerer fint som en rekognosceringstur i et terræn, der utvivlsomt vil blive skrevet mere om i de kommende år.

*Mikkel Bunkenborg,
Ph.d.-stipendiat
Institut for Antropologi
Københavns Universitet*

Anmelderredaktionen skal beklage, at anmeldelsen af bogen *At være muslim i Danmark* i *Tidsskriftet Antropologi* nr. 50 fejlagtigt stod angivet som forfattet af Marianne Holm Pedersen. Anmeldelsens forfatter er Sofie Danneskiold-Samsøe. Anmelderredaktionen takker Marianne Holm Pedersen for at have gjort opmærksom på fejlen.

Redaktionen har modtaget

BERTELSEN, ANNE METTE HOLME & CAMILLA GOHR: Den gode fødsel. En antropologisk undersøgelse af fødselsfortællingen. København: Museum Tusulanums Forlag 2006. 192 sider. ISBN 87-635-0496 0. Pris: 198 kr.

JENKINS, RICHARD: Social identitet. Århus: Academica 2006. 240 sider. ISBN 87-7675-103-1. Pris: 276 kr.

KARREBÆK, MARTHA SIF (red.): Tosprogede børn i det danske samfund. En grundbog. København: Hans Reitzels Forlag 2006. 239 sider. ISBN 87-412-0360-7. Pris: 239 kr.

LATOURE, BRUNO: Vi har aldrig været moderne. København: Hans Reitzels Forlag 2006. 251 sider. ISBN 87-412-0217-1. Pris: 298 kr.

MØRCK, LINE LERCHE: Grænsefællesskaber. Læring og overskridelse af marginalisering. Frederiksberg: Roskilde Universitetsforlag 2006. 286 sider. ISBN 87-7867-336-4. Pris: 298 kr.

OTTO, TON, HENTRIK THRANE & HELLE VANDKILDE (eds.): Warfare and Society. Archaeological and Social Anthropological Perspectives. Århus: Aarhus University Press 2006. 557 sider, ill. ISBN 87-7934 110-1 (hb). Pris: £30.95, \$53, •45.95.

PÉCSELI, BENEDICTA (red.): Kultur og forståelse. Kulturvidenskab for de pædagogiske fag. København: Hans Reitzels Forlag 2006. 205 sider. ISBN 87-412-0231-7. Pris: 225 kr.

RIIS, OLE: Samfundsvidenskab i praksis. Introduktion til anvendt metode. København: Hans Reitzels Forlag 2005. 228 sider. ISBN 87-412-0363-1. Pris: 298 kr.

RUBOW, CECILIE: Fem præster – og antropologiske perspektiver på identitet og autoritet. København: Forlaget ANIS 2006. 238 sider. ISBN 87-7457-374-8. Pris: 249 kr.

SKOVHOLM, JENS (red.): Et spørgsmål om kultur? Rundt om mødet mellem den professionelle og etniske minoriteter. København: Dansk Flygtningehjælp 2005. 223 sider. ISBN 87-7710-438-2.

FORFATTERLISTE

Anna Bohlin, BA (Hon) från SOAS och Fil Dr från Göteborgs universitet. Hon är verksam vid Centrum för Forskning om Offentlig Sektor (CEFOS) vid Göteborgs universitet och har utfört fältarbete på flera platser i Sydafrika.

Helle Ploug Hansen, ph.d. og mag.scient. i antropologi fra Københavns Universitet. Professor ved Institut for Sundhedstjenesteforskning, forskningsenheden: Helbred, menneske og samfund, Syddansk Universitet, Odense. Leder af den sundhedsfaglige kandidatuddannelse. Forsket i psykosociale aspekter af kræft siden 1989. Nuværende forskning handler om kvinder, kræft og rehabilitering.

Bernard Eric Jensen, mag.art. i historie i 1972 fra Københavns Universitet. Ansat 1972-84 ved Historisk Institut, KU, 1984-2000 ved Institut for historie og samfundskundskab, DLH, siden 2000 ved Institut for curriculumforskning ved DPU.

Nicolette Makovicky er ph.d. fra Department of Anthropology, University College London i England. Feltarbejde i det centrale Slovakiet juli 2003-september 2004. Forskningsinteresser ligger primært inden for studiet af tekstiler og fokuserer på teknologi, kreativitet, autenticitet, socialisering og identitet.

Hanne Veber, mag.scient. og ph.d. i antropologi fra Københavns Universitet. Feltarbejder i peruansk Amazonas 1985-87, 2004, 2005. Har primært arbejdet med forskningsprojekter blandt asháninka, men har i perioder undervist ved Københavns Universitet og Roskilde Universitetscenter. Projektkoordinator for IWGIA 1993. Tilknyttet University of Massachusetts, Amherst, MA, 1995-96. Seniorforsker ved Danmarks Humanistiske Forskningscenter 2001-02. Arbejder p.t. med udgivelsen af en serie biografiske fortællinger fra indianske ledere i Amazonas.

Katinka Fjeldsø Villemoes er mag.art. i etnografi og socialantropologi fra Afdeling for Antropologi og Etnografi på Aarhus Universitet. Forfatteren blev uddannet i 2004 og har blandt andet arbejdet som ekstern lektor på afdelingen i Århus.

ENGLISH SUMMARIES

Bernard Eric Jensen: Harald Welzer's Approach to Memory Research

An analysis of the approach to memory research found in the writings of Harald Welzer is presented. At the present time, Welzer is head of the Centre for Interdisciplinary Memory Research at Kulturwissenschaftliches Institut in Essen, Germany. He has contributed both empirical surveys and theoretical analyses to memory research during the last decade. At a first glance, Welzer's approach appears to belong neatly within the tradition of memory research that was originally founded by the French sociologist Maurice Halbwachs, and which Aleida and Jan Assmann have been seeking to revive and develop since the 1980's by introducing concepts such as "communicative and cultural memory" as well as "storage memory" (Speicher-Gedächtnis) and "use memory" (Funktions-Gedächtnis). On closer inspection, however, it transpires that Welzer's approach cannot be characterised as a mere refinement of the approach taken by the Assmanns. This is partly because Welzer is attempting to develop an interdisciplinary approach, focused on the intricate relationships between biological, psychological and social factors in ongoing memory work. Apart from focussing of the work of Welzer, this article also seeks to highlight the state of "terminological anarchy" that characterises memory research at the present time, making it next to impossible to make direct comparisons between different theoretical approaches. This state of anarchy becomes transparent as soon as one begins to scrutinize the meanings of those adjectives, which nowadays are fixed to the term memory – for instance, "communicative", "cultural", "historical" and/or "social" memory.

Nicolette Makovicy: Material Memories: On Remembering with Object and Body

We live surrounded by cultural objects, either of our own making, or appropriated from other sources through purchase or gift. This article is an exploration of how our interaction with material culture can affect how we remember, and inquires into the wider implications this has on knowledge and memories which circulate in social relations and across generations. The specific object of study is handmade bobbin lace, its production and circulation in the central Slovak provincial town of Banská Bystrica and its surrounding villages. The author takes a critical stance towards the conventional notion that objects can act as analogues for memory, as illustrated by Aristotle's *memoria*. Instead, the author attempts to explore what an approach which underscores memory as a spontaneous recall. The article first deals with the relationship between skill, an embodied form of knowledge which relies on the physical training of the body to perform precise movements, and the product of this knowledge, the lace, as a means of transferring craft knowledge between makers. It is argued that the body and the senses are indispensable

to this transfer, the key to the understanding and memorization of knowledge being physical reproduction. The second part of the article deals with lace articles as an element of household décor. It is shown that lace articles, while all being spoken of as making permanent memories through their materiality, most often have shifting meanings attached to them determined by a frequent circulation between households. Finally, it is suggested that the emphasis on materiality is used by the informants as a discursive device in their attempts to ground themselves socially and historically.

Helle Ploug Hansen: “My Memory is Like a Sieve”: On Women, Cancer and Chemotherapy

Empirical data from my research project about women, cancer and rehabilitation are used in this article to explore loss of memory in relation to a severe disease. First I describe how women experience loss of memory in the case of cancer, and how they interpret this as a side-effect of the chemotherapy treatment. Hereby they reproduce a part of the dominant health discourse, where loss of memory is understood as cognitive impairment. Second, I explore how the women through their stories of illness experiences show that they remember quite well and with a lot of details – they just remember something other than they thought they should remember. Third, I argue that people experiencing a severe disease concentrate a great deal of their attention on the body, forgetting acts and experiences outside their own living body. As Scarry has said: “What is remembered in the body is remembered well.”

Katinka Fjeldsø Villemoes: “We Are a Nation of Immigrants”: On Collective Memory Practices, and Immigration Mythology in Contemporary United States

In this article, I investigate practices of collective remembering and forgetting in the United States of America. I take as my starting point a certain period in the history of the USA, namely the extensive flows of immigrants who came to the USA in the end of the 19th and the beginning of the 20th century, and I demonstrate how this historical period is celebrated, represented and remembered in a particularly interesting manner. I argue that the romanticized tale of “the immigrants who created America” plays an important role in defining what American national identity is. The common sense representation of the immigrants who came to the USA in search of freedom and opportunity fits perfectly with today’s political and intellectual climate in the USA, because within the framework of this immigrant mythology, the individual citizen is given the opportunity to celebrate his national identity as an American, but he is also given the opportunity to celebrate his country’s ethnic, racial, cultural, and religious diversity.

Anna Bohlin: Memory, Forgetting and the Production of Locality in the New South Africa

This article explores remembering and forgetting as a social and cultural process by focussing on the memory of forced removals, carried out during apartheid, in Kalk Bay,

a small fishing town in Cape Town, South Africa. Among those who live in the town today, the memory of these removals has largely disappeared. The article argues that the “forgetting” of these events is related to the construction of Kalk Bay as a particular kind of locality, shaped by the fishing tradition, which is characterized by a certain form of tolerance and multiculturalism, as well as by the absence of apartheid. This image of Kalk Bay, along with its denial that forced removals took place, has allowed for a shifting set of responses to contemporary issues in the new democratic South Africa. Meanwhile, those who were forced to leave the town, and who have resettled in townships in the outskirts of Cape Town, construe a memory of Kalk Bay which serves as a critique of their current area of living. In both places the memory of Kalk Bay and its history are thus represented in social portraits that emphasize certain aspects while downplaying or omitting others. The article argues that such social portraits are created and maintained as part of a larger project of locality production.

Hanne Veber: Memories of Ucayali. Accounts by the “People Without History”

Ucayali is a river and an Amazonian region in eastern central Peru. It is also the scene of killings and atrocities including traffic in women and children in the recent past as part of a strategy to secure indigenous labor for the rubber barons during the infamous rubber boom in the Upper Amazon in the late 19th and early 20th centuries. Based on autobiographical narratives recorded from contemporary Asháninka leaders the article discusses how this historical background is recalled differently in oral traditions handed down from within families from parents to their children. These narratives build exclusively on local and contextual references and appear to be functions of individual needs and interests. Hence, Asháninka memories of the Ucayali come out in the plural as discontinuous personalized accounts associated with a multitude of juxtaposed temporalities. The article considers the way these varied recollections take on meaning in the context of forging a consciousness of an indigenous collectivity based on shared experiences – real and reconstructed. Considering that the incorporation of past events into discourse is always a reformulation of the events, the author points to the ongoing efforts of the Asháninka to secure control of their own social reproduction in the face of continuing efforts by outsiders - multinational companies and national society - to appropriate Asháninka territory and socio-cultural space. As memory is forged in a dialectic between individual interests and collective strategies in response to certain needs, the constitution of shared identity and collective memory becomes both a means and a result of political activism. Taking account of the fact that the Asháninka memories refuse to homogenize into one singular “history of the oppressed”, the article points to the way Asháninka historical narratives take meaning from the structure of their telling and provide the members of the collectivity with a sense of agency. The textual structures of the narratives indeed constitute cultural encodings of the basic process of social reproduction. Through the record of things their ancestors did, the Asháninka may recognize their ability to make their own world through personal and collective action. Through remembering they take possession of their own history and through its telling they take charge of the present.

GAMLE OG KOMMENDE NUMRE

26. DIGTNING Videnskab kan noget andet end digtning og omvendt. Nummeret indeholder bidrag, der på meget forskellige måder belyser spændingsfeltet mellem poetisk og antropologisk praksis.

27. SYNSVINKLER Som kilde til uhæmmet metafordannelse er synet sandsynligvis den sans, der bærer de største billedlige byrder. Med synet afbilder vi indsigtens vished og overblikkets omfang. Men af samme kilde nærer vi vores skepsis over for det oplagte, åbenbare og gennemskuelige.

28. MIGRATION fokuserer på migranternes betydning for deres oprindelsessted, migration som faktor i skabelse af samfund og kultur, såvel som på returnmigration, længsler i det fremmede og flerkulturelle kontekster.

29. KROPPE Udsolgt.

30. RUM Udsolgt.

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

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

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

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

35-36. FELTER er et festskrift med artikler om sjæleanliggender, etnografer, pornografi, repræsentation, rationalitet, identitet, kunst og verden, rum, metaforik, ceremonielle dialoger, ånder, kroppe og performance, halve mennesker, myter og kosmologi, objekter, totemisme, fysikkens erkendelseslære og menneskekulturerne mv.

37. MELLE MØSTEN præsenterer en bred vifte af regionale og teoretiske problemstillinger, der fra Marokko i vest til Afghanistan i øst er i fokus i den antropologiske forskning. Nummeret giver således et bud på, hvor Mellemøstforskningen bevæger sig hen.

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 selvransagelse, 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.

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.

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

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

55. PERSON er ikke i sig selv antropologiens centrale omdrejningspunkt, det er derimod *relationen* mellem mennesker. Felten er fuld af mennesker, som vi umiddelbart identificerer som særskilte personer med egne livshistorier og -mål. Men hvad er egentlig en person? Hvordan skal vi forstå forholdet mellem individet og det sociale? Eksisterer der et „vi“ før et „jeg“ – eller forholder det sig omvendt? Hvorledes håndterer antropologien møder mellem forskellige personopfattelser? Nummeret undersøger sådanne spørgsmål og de metodiske, teoretiske og politiske udfordringer, der følger heraf.

BLANKSPACE

Carbone, Pedersen, Raahauge & Tønsberg



AWARDED

Anthropology
Architecture
Art

