

METODE



TIDSSKRIFTET ANTROPOLOGI 31

# TIDSSKRIFTET ANTROPOLOGI nr. 31, 1995

Gæsteredaktion: Ulla Hasager  
Cathrine Hasse  
Kirsten Jørgensen (ansv.)  
Tao Kongsbak  
John A. Larsen  
Kennet Pedersen

Anmelder-  
redaktion           Aage Jørgensen

Udgiver:           Foreningen Stofskifte  
Frederiksholms Kanal 4  
1220 København K

Bestilling,  
abonnement  
og redaktionel  
henvendelse:       Tidsskriftet Antropologi  
Frederiksholms Kanal 4  
1220 København K  
Tlf. +45 35 32 34 72  
Fax +45 35 32 34 65  
E-mail: tidsskrift.antropologi@anthro.KU.DK  
Giro 8 39 38 42

Sats og layout:    Jens Nielsen  
Tryk:                AKA-Print ApS

Omslag:            Kalkmaleri fra Sibbo kirke, Finland, 15. årh.  
Omslag, layout:   Kirsten Jørgensen

ISSN                0906-3021 (Tidsskriftet)Antropologi  
ISBN                87-88825-38-8

Copyright:         Foreningen Stofskifte og forfatterne

Mangfoldiggørelse af indholdet af dette tidsskrift eller dele heraf er i henhold til gældende dansk lov om ophavsret ikke tilladt uden forudgående aftale med redaktionen og den enkelte forfatter. Dette forbud omfatter enhver form for mangfoldiggørelse, det være sig ved trykning, duplikering, fotokopiering, båndindspilning eller andet. Ved mangfoldiggørelse af artikler efter aftale afregnes pr. side med tidsskriftets redaktion. Undtaget fra dette forbud er alene korte citater til brug i anmeldelser eller i videnskabelig sammenhæng. Redaktionen deler ikke nødvendigvis de synspunkter, som fremføres i de publicerede artikler og anmeldelser.

Tidsskriftet Antropologi indekseres i *International Current Awareness Service*, *International Bibliography of the Social Sciences* og *Anthropological Literature*.

„Metode“ fremmaner et dobbelt billede af på engang den fulgte vej og vejen at følge: af at gå efter færtten, at indfange genstanden ved at liste i dens slørede spor; men også af at gå efter et mål ved direkte at bøje banen hen mod sigtets centrum. Metoder er da disse veje, fremgangsmåder og undersøgelsesbaner.

Antropologiens metode par excellence er feltarbejde, og arbejdet, der udføres i felten, deltagerobservation. Ofte rejser man langt, fysisk som mentalt, for at finde de mennesker, man arbejder med, og selve ankomsten – den fysiske rejses ende, den mentales begyndelse – er rigt illustreret i den antropologiske litteratur. Men de veje, der følges herefter, skildres langt sjældnere.

En række antropologer beskriver i denne udgave af *Tidsskriftet Antropologi* de meget forskelligartede veje, de har gået under deres feltarbejde. Med udgangspunkt i forfatternes egne erfaringer gives der i artiklerne en række konkrete metodebeskrivelser, som viser, hvordan banen kan bøjes og færtten bruges, mens man lærer. Selvom artiklerne er redegørelser for de specifikke veje, forfatterne har etableret, kan de forhåbentlig tjene som inspiration for andre, der måtte begive sig på vej. Snarere end rutebeskrivelser, der angiver den sikre vej til målet, er de som billeder af det spor, man ser aftegnet, når man stopper op og ser tilbage på, hvordan man har måttet bevæge sig i det fremmede landskab:

Artiklerne er vidtspændende, både hvad angår felter og veje, men om der så er lige så mange veje, som der er feltarbejder(e), så er der dog metode i galskaben...

– redaktionen

*Efter at Désiré Pépin havde opgivet Questionnaire-modellen, udtænkte han sin egen Improvisations-metode og skaffede sig herved tilfredsstillende svar:*

- Har du flere lovformelige hustruer?*
- Ja*
- Findes der polygami i din stamme?*
- Nej*
- Er kønslig omgang tilladt før ægteskabet?*
- Ja*
- Bevarer alle jeres kvinder deres jomfrudom?*
- Ja*
- Har I en hersker?*
- Nej*
- Regeres I af konger?*
- Ja*
- Har I våben?*
- Nej*
- Anvender I spyd og pile i kamp?*
- Ja*

— Arnold van Gennep: *The Semi-Scholars*, 1967 [1911], s.31

# METODE

## Indhold

Vibeke Steffen HINSIDES FORESTILLINGEN OM DET FORUDSIGELIGE Om at være drikkende ikke-alkoholiker blandt ikke-drikkende alkoholikere	7
Anne Knudsen MERCEDES-MODELLEN Feltarbejde blandt de u-eksotiske	19
Michael A. Whyte BRØDRE OG SØSTRE Position og deltagelse på feltarbejdet	27
Perle Møhl ETNOGRAFIEN I KAMERAET	39
Cathrine Hasse FRA JOURNALIST TIL „BIG MAMMA“ Om sociale rollers betydning for antropologers datagenerering	53
Peter Hervik DON IZ HAR ONDT I MAVEN Delt social erfaring og sameksisterende refleksiviteter	65
Tao Kongsbak ER DER NOGEN NYHEDER? Sladder som etnografisk metode	81
John A. Larsen SAMTALEN SOM INTERVIEW At tale om kulturelle artikuleringer i Kina	93
Jürg Wassmann RUMSPIL VED YUPNOFLODEN En eksperimentel metode på et antropologisk feltarbejde	105
Yvonne Mørck KULTUREL KOMPLEKSITET OG EMPIRI-BRICOLAGE Refleksioner over et projekt om etniske minoritetsungdom og multikulturalisme	121
Kajsa Ekholm Friedman KVALITATIV METODE I PRAKSIS	131

Lisanne Wilken PÅ FELTARBEJDE BLANDT FOLK	149
Christian Kordt Højbjerg ANTROPOLOGIENS HEMMELIGHED Refleksioner over etnografens rolle i studiet af hemmelige ritualer	165
Inger Sjørølev DET METODISKE FORLØB Kunst og håndværk i den antropologiske proces	177
<b>POSITION</b>	
Jonathan Friedman DE ANDRES ERFARINGER	185
<b>ANMELDELSER</b>	
Constance Classen, David Howes & Anthony Synnott: <i>Aroma: The Cultural History of Smell</i> Anmeldes af Joel Leonard Katz	191
Philip Edwards: <i>The Story of the Voyage</i> Anmeldes af Michael Harbsmeier.	193
Michael D. Fischer: <i>Applications in Computing for Social Anthropologists</i> Anmeldes af Glenn Swanson.	195
William Foddy: <i>Constructing Questions for Interviews and Questionnaires</i> Anmeldes af John Larsen.	196
John Gledhill: <i>Power and its Disguises: Anthropological Perspectives on Politics</i> Anmeldes af Leif Korsbæk.	198
John Liep og Karen Fog Olwig (red.): <i>Komplekse liv: Kulturel mangfoldighed i Danmark</i> Anmeldes af Thomas Hylland Eriksen.	199
Anders Linde-Laursen & Jan Olof Nilsson (red.): <i>Möjligheternas landskap: Nordiska kulturanalyser</i> Anmeldes af Bror Westman.	201
Maryon McDonald (ed.): <i>Gender, Drink and Drugs</i> Anmeldes af Vibeke Steffen.	202
Daniel Miller: <i>Modernity - An Ethnographic approach. Dualism and Mass Consumption in Trinidad</i> Anmeldes af John Liep.	204
Karen Bruhns Olsen: <i>Ancient South America</i> Anmeldes af Inge Schjellerup.	205
Renne Pennington & Henry Harpeding: <i>The Structure of an African Pastoral Community: Demography, History, and Ecology of the Ngamiland Herero</i> Anmeldes af Edward K. Kirumira.	206

Flemming Røgilds: <i>Stemmer i et grænseland. En bro mellem unge indvandrere og danskere?</i> Anmeldes af Yvonne Mørck.	207
Stuart B. Schwartz (ed.): <i>Implicit Understandings</i> Anmeldes af Michael Harbsmeier.	209
Sarah Lund Skar: <i>Lives Together - Worlds Apart: Quechua Colonization in Jungle and City</i> Anmeldes af Hanne Veber.	210
MODTAGNE BØGER	213
FORFATTERLISTE	217
ENGLISH SUMMARIES	219
GAMLE OG KOMMENDE NUMRE	223





VIBEKE STEFFEN

# HINSIDES FORESTILLINGEN OM DET FORUDSIGELIGE

Om at være drikkende ikke-alkoholiker  
blandt ikke-drikkende alkoholikere

I løbet af foråret og sommeren 1991 deltog jeg i behandlingen for alkoholmisbrug på to danske behandlingscentre, som arbejdede efter den såkaldte Minnesota-model. Det skete som deltagerobservatør i forbindelse med forskningsprojektet „Behandling af alkoholmisbrugere efter Minnesota-modellen i Danmark – en antropologisk undersøgelse“ iværksat af det daværende Rusmiddelforskningsinitiativ (RFI).<sup>1</sup> Projektet havde til formål at kortlægge Minnesota-modellens udbredelse i Danmark, at evaluere behandlingens resultater på to udvalgte centre og at beskrive behandlingens indhold samt modellens placering i en dansk sammenhæng.

Projektet var et „bestilt“ arbejde, en evalueringsopgave med helt konkrete og veldefinerede formål, og i den forstand et typisk eksempel på såkaldt anvendt antropologi. Selve målrettetheden i projektet lagde op til en forestilling om forskningsprocessen som et veldefineret og forudsigeligt lineært forløb: fra problemformulering over dataindsamling og analyse til præsentation af resultater. Alligevel blev det konkrete feltarbejde præget af en langt højere grad af uforudsigelighed, end denne forestilling lader ane.

Denne artikel handler derfor om feltarbejdet som strategi snarere end om feltarbejdet som metode. Artiklen er bygget op omkring forskellige begivenheder, som hver især blev afgørende for forskningsprocessen og de resultater, der kom ud af den. Små anekdoter hinsides vore forestillinger om det forudsigelige.

## Baggrund

Minnesota-modellen er betegnelsen for et behandlingsprogram for alkoholisme og andre afhængighedssygdomme, som er udviklet i USA i 1950'erne.<sup>2</sup> Minnesota-modellen baserer sig på fællesskabet Anonyme Alkoholikers 12-trins-program, og er kendetegnet ved at arbejde ud fra en sygdomsopfattelse, hvor alkoholisme betragtes som en primær lidelse af kronisk karakter. Behandlingen sigter mod at bibringe patienten en fuld erkendelse af sin lidelse og de negative konsekvenser, den har forårsaget. Målet for behandlingen er varig afholdenhed og en fortsat personlig udvikling mod ædruelighed, vedligeholdt ved regelmæssige møder i Anonyme Alkoholikere (AA). Behandlingen varetages som regel af alkoholterapeuter, der selv er rehabiliterede alkoholikere.

Baggrunden for RFI's iværksættelse af projektet var den, at Minnesota-modellen siden 1985 havde været en del af det private behandlingsmarked for alkoholmisbrug i Danmark. Minnesota-modellens fortalere hævdede, at modellen var langt mere effektiv end de offentlige behandlingstilbud, mens modstanderne mente, at der var tale om hjernevask, nyreligiøsitet og en utidssvarende opfattelse af alkoholisme. Behovet for en offentlig stillingtagen til modellens status voksede i takt med forskellige brugergruppers pres. Mange mennesker var parate til at stå frem og erklære, at Minnesota-modellen *virkede*, men spørgsmålet var for hvem, hvordan og hvorfor? I løbet af sommeren 1990 udfærdigede jeg således i samarbejde med RFI en projektbeskrivelse, og undersøgelsen blev igangsat i oktober.

Arbejdet startede med et pilotprojekt, som havde til formål at kortlægge Minnesota-modellens udbredelse i Danmark, og resulterede i en lille rapport med beskrivelse af de eksisterende behandlingshjem og deres behandlingstilbud (Steffen 1991). Oplysningerne var baserede på en besøgssrunde, hvor jeg interviewede ledende behandlere og indsamlede skriftligt informationsmateriale. Besøgssunden var først og fremmest tænkt som et forsøg på at skabe overblik over området, men også som en tilforladelig måde at skaffe sig personlige kontakter i miljøet på. Projektet forudsatte jo, at der overhovedet var nogle mennesker, der ville tale med mig.

Under planlægningen af projektet forberedte mange mig på, at det kunne blive vanskeligt at komme i dialog med folk fra behandlingsmiljøet omkring Minnesota-modellen. Forholdet mellem private behandlingshjem og patientsammenslutninger på den ene side og de offentlige social- og sundhedsmyndigheder på den anden side var temmelig anspændt. Behandlingshjemmet Egeborg på Lolland lå i direkte konflikt med Københavns Kommune i forbindelse med en aftale om behandling af 40 narkomaner, og de gensidige beskyldninger i sagen blev dagligt refereret i pressen.<sup>3</sup> Mange Minnesota-centre følte sig slået i hartkorn med Egeborg og udsat for urimelig mistænkeliggørelse. Dertil kom, at alkoholisme generelt blev anset for at være et vanskeligt forskningsfelt, fordi problemet var tabuiseret og forbundet med stigmatisering og benægtelse. Det kunne blive vanskeligt at finde samarbejdsvillige informanter inden for et privat behandlingstilbud som Minnesota-modellen, der specifikt henvendte sig til mennesker, som i særlig grad ønskede at værne om deres anonymitet.

En inddragelse af AA i projektet var naturligvis relevant, men den mulighed havde jeg afskrevet på forhånd, dels fordi betegnelsen *Anonyme Alkoholikere* syntes at tale for sig selv, og dels fordi man i pjecer om AA kunne læse, at „AA under ingen omstændigheder vil deltage i eller støtte forskning”.

## Selvbestaltede informanter

Kort tid efter at min projektbeskrivelse formelt var blevet godkendt og bevillingen givet, blev jeg imidlertid ringet op af en mand, der præsenterede sig som repræsentant for AA's servicekontor i Danmark. Han havde hørt om mit projekt og foreslog et møde, hvor han kunne informere mig lidt om AA-programmet, der – som han gjorde opmærksom på – jo lå til grund for Minnesota-modellen.

Få timer senere bankede en stor midaldrende mand i følgeskab med en spinkel yngre kvinde på døren til mit kontor. Han præsenterede sig med stor selvsikkerhed som alkoholo-

liker, mens hans ledsagerske mere spagfærdigt og tydeligt påvirket af abstinenssymptomer præsenterede sig som pillemisbruger. Først og fremmest udtrykte han sin store tilfredshed med initiativet til mit projekt, og dernæst understregede han vigtigheden af, at jeg blev ordentligt informeret om forholdene på området. Han ville derfor gerne benytte dette møde til at fortælle mig AA's historie i korte træk og opridse de vigtigste principper i fællesskabet; at alkoholikere hjælper hinanden ved at dele „erfaring, styrke og håb” i en atmosfære af „ansvar, villighed og ærlighed”. Jeg fik også en stak pjecer og foldere med mødelister til AA.

Efter denne korte formelle præsentation af AA gik han over til at fortælle sin egen personlige livshistorie: om opvæksten i en respektabel akademikerfamilie, de første oplevelser med alkohol ved studentergilderne og hans særlige evne til at drikke alle under bordet. Om årene efter studentereksamen på landbrugsskole i Sydafrika, hvor drikkeriet tog til, og om den senere karriere i forsikringsbranchen. Om tre forliste ægteskaber og talløse afrusninger i det offentlige behandlingssystem, psykiatrisk behandling og fire års psykoanalyse. Om tredive år, hvor alle behandlere fastholdt over for ham, at han *ikke* var alkoholiker, men at hans drikkeri skyldtes henholdsvis forhold i hans opvækst, opdragelsen, forholdet til forældrene, til ægtefællen, til arbejdet, midlertidigt stress og så videre. Undervejs stødte han på AA, men kunne ikke identificere sig med disse alkoholikere, „som så så glade og selvtilfredse ud”. Han brød sig heller ikke om, at de talte om Gud. Først efter alvorlige problemer med leveren, en depression og et selvmordsforsøg ringede han alligevel til AA for at bede om hjælp. Her blev han mødt af mennesker, som var parate til at delagtiggøre ham i deres egne erfaringer, men som fastholdt, at hjælpen bestod i at lære at hjælpe sig selv, og at ansvaret var hans alene. Det blev starten på hans liv som ædru alkoholiker.

Beretningen kom noget bag på mig. Jeg havde ikke ventet sådan ganske uopfordret at blive præsenteret for en så personlig historie. Endnu mere uventet var det, at historien afsluttedes med en invitation til at deltage i et åbent AA-møde. Jeg tog automatisk imod invitationen, skønt jeg egentlig havde besluttet ikke at inddrage AA i mit forskningsprojekt. Jeg følte mig i den grad delagtiggjort i et andet menneskes liv, at det simpelthen ville være uhøfligt at afslå. Og så var jeg blevet nysgerrig. Den følgende torsdag aften sad jeg i kredsen af anonyme alkoholikere til mit første AA-møde.

### „Du vil egne dig godt til programmet“

På tilsvarende måde gik det, da jeg første gang henvendte mig til et behandlingshjem, endnu inden jeg havde indledt min besøgsrunde, blot for at rekvirere noget informationsmateriale. Samtalen tog hurtigt en personlig drejning, og inden jeg fik lagt røret, havde jeg taget imod en invitation til at besøge behandlingshjemmet sidst på måneden. Dagen efter modtog jeg en pakke på et par kilo med bøger og pjecer, heriblandt en selvbiografi, og et par uger senere drog jeg til Jylland for at interviewe lederen af behandlingshjemmet. Jeg ankom om formiddagen med notesblok og båndoptager i tasken og havde planlagt omkring en times formel samtale ud fra velforberejede spørgsmål. Efter en hjertelig velkomst og et par indledende bemærkninger om behandlingsprogrammet fandt jeg dog atter mig selv lyttende til endnu en personlig beretning om alkohol og afhængighed. Historien handlede naturligvis om et andet menneske denne gang, men visse temaer gik

igen: en upåfaldende opvækst, et abnormt forhold til alkohol, brudte sociale relationer, talløse mislykkede forsøg på behandling, vendepunktet med erkendelsen af sit eget ansvar og støtten i at kunne dele erfaringer med andre lidelsesfæller. Igen følte jeg mig nærmest ufrivilligt delagtiggjort i nogle private og intime erfaringer, som i en meget generel forstand også forpligtede mig personligt.

Efter beretningen blev jeg budt på middag, og resten af dagen blev jeg bogstavelig talt kørt rundt i området til visitter på behandlingshjem, afrusningsklinikker og efterbehandlingshjem. Ingen af stederne lignede de institutioner, jeg havde forventet at finde, og jeg havde i det hele taget svært ved at finde ud af, hvem der var behandlere, og hvem der var patienter. Mine forberedte spørgsmål var helt utilstrækkelige og temmelig uinteressante i forhold til den virkelighed, jeg blev præsenteret for. Der blev snakket og fortalt historier, drikket kaffe og røget smøger, og først da mørket var faldet på, kunne jeg køre derfra fuldstændig udmattet. Jeg husker ikke meget fra de sidste timer af dette „interview“, men den allersidste sætning kan jeg stadig genkalde for mit indre øre. Den lød: „Jamen så på gensyn i foråret, Vibeke – jeg tror, du vil egne dig godt til programmet!“

## Feltarbejdets præmisser

Besøgene på de enkelte behandlingshjem formede sig meget forskelligt. Nogle gange var der tale om ganske formelle rundvisninger og interview, andre gange udviklede besøgene sig til samtaler af mange timers varighed og involverede flere mennesker og undertiden også forskellige lokaliteter. Men trods disse forskellige forløb, var der to temaer, som gentog sig: Den personlige beretning indgik altid som en (forpligtende) del af samtalen, og idéen om, at jeg selv burde gennemgå en „rigtig“ behandling, for at få den „rigtige“ indsigt i modellen, blev altid fremført.

De første par gange, jeg blev konfronteret med denne idé, opfattede jeg det nærmest som en vittighed, og i hvert fald som et helt hypotetisk forslag. Ordet deltagerobservation optrådte godt nok flere gange i min projektbeskrivelse, men jeg havde bestemt ikke ment, at der dermed skulle bedrives terapi på mig – endsige „hjernevask og nyreligiøs mission“. Samtidig forpligtede den åbenhjertighed og delagtiggørelse i personlige forhold, jeg hele tiden mødte, til en vis åbenhed og villighed også fra min side.

I forhold til et af behandlingshjemmene tog en lang og sej forhandlingsproces sin begyndelse. Jeg fremførte det absurde i at deltage i behandling for alkoholisme, når jeg ikke havde noget alkoholproblem. De hævdede, at der var tale om et personligt udviklingsprogram, som alle mennesker kunne have glæde af, og tilføjede sarkastisk: „Vi finder nok også noget hos dig!“ Jeg undskyldte mig med, at jeg ikke kunne være væk fra mit hjem og mine små børn i en hel måned, og de svarede, at sådan var både behandlingens og feltarbejdets vilkår. Jeg udtrykte min fulde tilfredshed med at kunne deltage og observere på tættest mulige afstand, men de svarede, at man kun kunne forstå behandlingen, hvis man selv var en aktiv deltager i processen.

Forhandlingen begyndte at ligne en intervention i mit personlige liv. Opfordringen til at deltage i behandlingen udviklede sig snart til, på den ene side, en betingelse for at få adgang til at overvære behandlingen – og dermed direkte adgang til at tale med pa-

tienter i behandling – og, på den anden side, en personlig og faglig udfordring, som satte idéen om deltagerobservation som metode på spidsen. Jeg følte mig fanget i et besynderligt sammenfald mellem faglige idealer og informanter, der stillede krav til min forskning.

## „Jeg er ikke alkoholiker“

Udfaldet af disse forhandlinger var næsten givet på forhånd: Efter aftale troppede jeg op på behandlingshjemmet en mandag morgen, og gennemgik som alle andre en indlæggelsesamtale, udfyldte en række papirer, herunder en kontrakt mellem patient og behandler om de gensidige betingelser for opholdet, fik min bagage kontrolleret for piller og sprut og min båndoptager deponeret ind til udskrivelsen. Derefter fik jeg anvist mit værelse, blev præsenteret for patientgruppen og straks henvist til deltagelse i min terapigruppe.

I gruppeterapien var deltagerne placeret på stole i en cirkel, og hver samling begyndte med en præsentationsrunde, hvor de enkelte deltagere (inklusive terapeuten) gav sig til kende ved fornavn og tilføjeisen „jeg er alkoholiker“. Da turen kom til mig, proklamerede jeg resolut „Jeg hedder Vibeke, jeg er *ikke* alkoholiker“. Det var ikke noget, jeg på forhånd havde besluttet mig for at gøre, ordene faldt bare sådan. Denne præsentation fastholdt jeg de første par dage, hver gang min terapigruppe samledes, selvom det forekom tåbeligt: Ikke fordi det var usandt, men fordi alle i forvejen udmærket godt vidste, hvem jeg var, og hvorfor jeg var der, og fordi formålet med min tilstedeværelse jo blandt andet var at blive en del af gruppen og netop ikke at sætte mig udenfor ved konstant at insistere på min anderledeshed. Sjovt nok var der andre i gruppen, der tilsyneladende havde det ligesom mig. De var også havnet i behandlingen på andres foranledning<sup>4</sup> og benyttede enten forskellige formildende omskrivninger eller forholdt sig helt afvisende til problemet.

Efter et par dage var jeg til en individuel samtale med „min“ terapeut. Han fortalte mig om sine erfaringer som ulandsfrivillig med behandling af spedalske i Afrika. I korte træk handlede historien om, hvordan mange udsendte på trods af deres medicinske viden om smitteveje, sociologiske indsigt i stigmatisering og de bedste menneskelige intentioner, oplevede, at de i deres handlinger alligevel helst undgik direkte kontakt med spedalske. Fordommene sad i kroppen. Først var jeg meget mystificeret over fortællingen og tænkte, at han måske fortalte mig om udviklingsarbejde i Afrika, fordi han mente, det ville interessere mig som antropolog. Men historien fortsatte sit mere subtile arbejde et sted i min bevidsthed, og i løbet af ganske få dage hørte ikke blot de andres men også mine forsøg på at skille sig ud fra gruppen op, og jeg droppede simpelthen den unødige tilføjelse i min præsentation.

## At finde sin plads

Min første behandlingsuge var præget af nogle meget dramatiske familierapeutiske samlinger, hvor alkoholikere og deres pårørende blev konfronteret med hinandens oplevelser af misbruget. Deltagerne var placeret i en kreds omkring to stole, hvor henholdsvis

alkoholikeren og forskellige pårørende på skift indtog deres pladser med front mod hinanden (se Kristensen 1993). Som tilskuer i kredsen blev man tvunget til at bevidne pinefulde familieopgør, som gjorde alle delagtige i processen og ofte udløste en stærk identifikation med de forskellige parter i dramaet. De fleste alkoholikere var mænd, og de fleste pårørende kvinder. Jeg husker især en søster til en alkoholiker, som fremførte sin beretning i form af et meget bevægende brev til broderen. Da hun til slut rakte ham brevet, smed han det rasende tilbage i hovedet på hende og forlod samlingen i vrede. Selvom hans reaktion for så vidt var ligeså forståelig som hendes, og skønt jeg i kraft af min deltagelse i behandlingen kendte ham bedre end hende, var der ingen tvivl om, at min umiddelbare medfølelse rettede sig mod søsteren. Måske fordi hun var kvinde, storesøster og på nogenlunde samme alder som jeg selv, måske af mere subtile årsager. Jeg reagerede i hvert fald nærmest, som om det var mig, der havde fået det brev i hovedet; følte mig vred, såret, ydmyget og meget ked af det.

Kort efter blev jeg underkastet en test for medafhængighed,<sup>5</sup> som afslørede nogle familiemæssige konflikter, der kom til at danne udgangspunkt for min indledningsvise placering i gruppeterapien. Det var åbenbart mere nærliggende for mig at træde ind i rollen som „medafhængig“ end i rollen som „afhængig“. På den måde tog min deltagelse i behandlingen form trin for trin parallelt med de fleste andre. For mange handlede gruppeterapien om at bryde benægtelsen af deres alkoholisme ned, for mig handlede det snarere om at bryde benægtelsen af mine fordomme over for alkoholikere ned. Alligevel tør jeg godt hævde, at vi følte os som deltagere i den samme terapeutiske proces.

To uger senere var der igen familieuge. I den mellemliggende periode havde jeg fulgt behandlingen i gruppen af alkoholikere, hvor jeg dag ud og dag ind havde lyttet til historier om alkohol og afhængighed, og efter bedste evne selv havde bidraget med erfaringer fra mit eget liv, som på den ene eller anden måde forekom sammenlignelige. Terapeuterne havde samlet en stor del af vores fælles erfaringer under betegnelsen „tvangspræget adfærd“, og jeg var gradvist kommet til at indskrive visse handlingsmønstre i mit eget liv i denne fortolkningsramme. På trods af alle forskelligheder var der opstået en stærk følelse af gensidig forståelse og fælles identitet i gruppen; vi var blevet lidelsesfæller i en meget almenmenneskelig forstand. Da vi atter sad som vidner i kredsen til familiekonfrontationerne, opdagede jeg, at det ikke længere var de pårørendes beretninger, der primært fandt genklang i mit følelsesregister, men alkoholikernes. Der var sket et skred i min forestillingsevne.

## Hinsides forestillingen

„Hvad vi, som etnografer, kan fatte, afhænger af det rum, de andre er parate til at dele med os“, skriver Kirsten Hastrup i sin bog om det antropologiske projekt (Hastrup 1992:78). Omvendt gælder det naturligvis også, at vores adgang til viden er bestemt af vores villighed til at indtage det rum, vi bliver tilbudt af de andre. For mit vedkommende indebar det en betydelig udfordring af personlige grænser at finde min plads som deltager i feltarbejdet. Den beslutsomhed, hvormed jeg indledningsvis forsøgte at deltage på afstand, var på sin vis imod mine egne faglige intentioner, men samtidig en reaktion, som jeg ikke selv beherskede til fulde. Men det var der andre, der tog hånd om.

Min plads i feltarbejdet var underkastet en løbende dialog og forhandling mellem de andre som informanter og mig som forsker, og det var helt klart, at der var tale om et gensidigt forpligtende forhold. Spillet havde sine regler, og hvis jeg ville spille med, måtte jeg følge disse regler. Til gengæld fik jeg ikke blot adgang til data om de andre, men blev i meget bogstavelig forstand delagtiggjort i en proces af fælles oplevelser og erfaringer.

Deltagerobservation er ligesom gruppeterapi en måde at udnytte den menneskelige forestillingsevne på. Man deler øjeblikkets oplevelser og delagtiggør hinanden i sine erfaringer for at kunne tænke og i en vis udstrækning også føle sig i hinandens sted. Det betyder ikke, at man dermed bliver lig hinanden (jeg blev hverken alkoholiker eller afholdende af at deltage i behandlingen for alkoholisme), ej heller at man nogensinde til fulde kan vide, hvordan andre oplever verden. Men det betyder, at man stiller sig til rådighed for hinanden, at man udfordrer hinandens grænser, og at man er parat til både at tage del i andres liv og at delagtiggøre dem i sit eget.

Uanset hvilke rum, vore informanter er parat til at dele med os som forskere, vil der dog stadig være oplevelser, som ligger hinsides vores forestillingsevne, ligesom der vil være roller, som vi af forskellige årsager simpelthen ikke er parat til at påtage os. Forhold som køn, alder, social kompetence og personlig rummelighed sætter sine grænser for, hvor vi kan falde ind, og hvor vores tilstedeværelse bliver for påfaldende. Måske er det i forsøget på at overskride disse grænser, at feltarbejdet – og især deltagerobservation – undertiden kan forekomme at være et umuligt forehavende. Det kan ligefrem synes skizofrent, at man som forsker stræber mod at spalte sig selv i rollen som både deltager og observatør, og skizofrenimetaforen er da også ofte blevet brugt i beskrivelser af feltarbejdet (se f.eks. Hastrup 1990). Nogle har endog hævdet, at selve betegnelsen deltagerobservation er en modsigelse i sig selv – et såkaldt *oxymeron* (Favret-Saada 1990:190). Begge disse udlægninger indebærer dog, så vidt jeg kan se, en forestilling om selvet som et velafgrænset og udeleligt hele. Spørgsmålet er, om denne forestilling faktisk er et særlig dækkende udtryk for menneskelig erfaring. Dette problem behandles blandt andet i en artikel af Katherine Ewing (1990), hvor hun argumenterer for, at mennesker uanset kulturel baggrund i både handling og ord generelt giver udtryk for en langt mere sammensat og inkonsistent selvopfattelse.

Oplevelsen af et sammensat og inkonsistent selv manifesterer sig netop i det antropologiske feltarbejde, hvor forskeren bliver nødt til at optræde i nye og uvante sammenhænge. Alligevel er det dog de færreste, der fuldstændig fortaber sig i oplevelsen og dermed mister bevidstheden om deres faglige selv (det, som i fagjargon omtales „going native“), og heldigvis er det også de færreste, der ender som psykotiske patienter. Det tyder i sig selv på, at mennesker faktisk godt kan rumme flere forskellige og måske endda modsætningsfyldte selvopfattelser på samme tid, og at det at påtage sig én identitet ikke nødvendigvis udelukker en anden. At bruge sig selv i et forsøg på at erkende andre indebærer ikke en automatisk selvfortabelse. Oplevelse og refleksion lader sig nok adskille analytisk, men det betyder ikke, at disse processer er adskilte i livet, som det leves. Det, som analytisk må forholde sig til hinanden som et enten-eller, optræder i erfaringen som et både-og. Oplevelse og refleksion er forbundne størrelser, og ligesom refleksionen over både selv og andre i høj grad udgør selve oplevelsen i den terapeutiske situation, så er iagttagelsen af de andre også en integreret del af deltagelsen i feltarbejdet. Selvom bevidstheden om at være til stede som forsker ikke hele tiden er lige præsent, så er den

heller aldrig helt fraværende hverken hos forskeren selv eller hos de andre. Det er snarere sådan, at begge parter tillader sig en vis rummelighed i opfattelsen af hinanden, og at selvet må ansues som en relationel størrelse under stadig omformning i samspil med omgivelserne (jf. Bateson 1973:290).

## Feltarbejdsrutiner

De begivenheder fra mit feltarbejde, jeg her har valgt at gengive, repræsenterer naturligvis kun en lille, men til gengæld meget betydningsfuld del af dataindsamlingen. Langt den mest tidskrævende del af arbejdet havde en mere dokumenterende, systematisk og rutinepræget karakter.

Kortlægningen af de danske Minnesota-centre krævede systematisk indsamling og gennemlæsning af skriftligt materiale fra de enkelte behandlingscentre samt optælling og bearbejdning af de tilgængelige oplysninger om patientoptag, behandlingsskapacitet, antal sengepladser, ansatte, uddannelse osv. Mange samtaler med ledende behandlere på de enkelte centre forløb ganske formelt, blev optaget på bånd og siden omhyggeligt nedfældet på papir.

I forlængelse af de fire ugers internatbehandling deltog jeg i en efterbehandlingsgruppe, som mødtes en gang om ugen i det følgende år, samt i en række åbne AA-møder. Under internatbehandlingen tog jeg noter til de forskellige foredrag, indsamlede undervisningsmateriale og førte dagbog hver aften. Efterbehandlingen foregik i en gruppe på 8-10 mennesker, som mødtes for at vedligeholde terapeutiske principper og støtte hinanden. Efter hvert møde skrev jeg et referat, hvor jeg opsummerede de væsentligste diskussioner og problemstillinger og gjorde en slags status over gruppen.

*Data-indsamling*  
Deltagerobservationen i de terapeutiske forløb blev suppleret med en løbende privat kontakt over en periode på 12 til 18 måneder med en gruppe på 15 patienter og syv familier i form af interview og mere uformelle samtaler, korrespondance, telefonsamtaler m.m. Desuden havde jeg løbende kontakt til de to behandlingscentre under hele projektet og interviewede ialt 20 behandlere og en række andre nøglepersoner inden for Minnesota-modellen og AA i Danmark. Jeg besøgte folk i deres hjem, mødte dem på caféer i byen, på mit kontor, på deres arbejdsplads eller inviterede dem hjem til mig privat. Nogle møder formede sig som formelle strukturerede interview med brug af båndoptager, nogle som aftalte livshistorie-samtaler, der ligeledes blev båndet, andre som mere uformelle samtaler, hvor jeg tog noter under samtalen, og atter andre som helt uformelle sammenkomster. De bandede interview blev skrevet ud, noterne blev til detaljerede referater. Men der er også mange uformelle frokostmøder, telefonsamtaler, tilfældig udveksling af sladder på gaden, hyggelige private og festlige sammenkomster, som aldrig er blevet nedfældet på papir, men som alligevel spiller en væsentlig rolle i min dataindsamling, fordi de simpelthen udgør væsentlige dele af min erfaring.

Endelig var der spørgeskemaundersøgelsen, som udgjorde et helt kapitel for sig. Her fik jeg hjælp til såvel formulering og udformning af spørgsmål som den senere bearbejdning fra forskere i RFI og ansatte ved socialforskningsinstituttet, mens langt størstedelen af det meget tidskrævende praktiske arbejde med skemaerne blev udført af



Søren Tange Kristensen, der var ansat som studentermedhjælp under det meste af projektet.

## Hinsides det forudsigelige

Hele dette „håndværksmæssige“ arbejde danner naturligvis et helt nødvendigt grundlag for dataindsamlingen i feltarbejdet, og kan for så vidt godt standardiseres og beskrives til brug for andre. Man kan diskutere, hvordan et interview bedst tilrettelægges, så man faktisk får de ønskede oplysninger, og hvorledes et spørgeskema bedst formuleres. Det udgør et nødvendigt orienterings- eller vidensgrundlag, og det har en væsentlig dokumentationsværdi i formidlingen af feltarbejdets resultater. Det giver svar på spørgsmål af typen hvem, hvad, hvor og hvornår snarere end spørgsmål af typen hvordan og hvorfor (Vendler 1984:203). Svarene begrænser sig dog til de spørgsmål, vi som forskere stiller, og de er tillige ofte givet i en sammenhæng, vi selv har iscenesat: fremvisning af behandlingsfaciliteter, formelle interview over en båndoptager, spørgeskemaer, (velforberedte) spørgsmål og (forudsigelige) svar. Men ofte ligger de mest interessante og helt afgørende svar i de spørgsmål, vi netop ikke på forhånd kan stille (Hastrup 1992:31). De fleste antropologer, som har arbejdet med bandede interview, har også oplevet, hvordan de virkelig interessante oplysninger først blev givet, når båndoptageren blev slukket, eller når forskeren var på vej ud ad døren. Først da har informanten kunnet komme til orde med det, som virkelig trængte sig på.

Der er skrevet mange bøger om antropologers oplevelser i felten og om deres refleksioner over oplevelser i felten (eksempelvis Barley 1983; Dumont 1978; Hastrup & Ramløv 1988; Rabinow 1977), men ikke særlig mange bøger med anvisninger på konkrete dataindsamlingsteknikker (eksempelvis Spradley 1979, 1980; Ellen 1984). Det er der måske gode grunde til. I en lille artikel om deltagelse hævder den franske antropolog Jeanne Favret-Saada (1990:195), at de væsentligste informationer i et etnografisk feltarbejde opstår som resultat af ufrivillige situationer og ikke-planlagt kommunikation. Når etnografer tænker over det mest givende ved deres ophold i felten, er det ofte de situationer, hvor de var ude af stand til at kontrollere kommunikationen og for den sags skyld situationen, der træder frem af erindringen. Det er også disse informationer, der i væsentlig grad kommer til at styre deres analyse af feltarbejdet, skønt de ofte optræder uden specifikke referencer i den antropologiske tekst. Derfor handler antropologisk metode i høj grad om forskerens erfaring i felten; en personlig erfaring, som næppe lader sig standardisere i metodiske læresætninger, der systematisk kan videregives til kommende antropologer. Det betyder imidlertid ikke, at denne viden ikke kan formidles til andre. Men fordi antropologiske metoder ikke er fritsvævende redskaber, men integrerede dele af den samlede forskningsproces, bliver denne formidling nødvendigvis enten anekdotisk eller teoretisk.

Sagen er nemlig den, at antropologens konkrete anvendelse af sine metoder i høj grad bestemmes af det genstandsfelt, forskningen er rettet mod. Derfor giver det ingen mening at forsøge at beskrive metoder adskilt fra denne proces, og derfor lader feltarbejdet sig bedre beskrive som en videnskabelig forskningsstrategi end en dataindsamlingsteknik (jf. Hansen 1995:2). I mit tilfælde betød feltarbejdet, at jeg måtte indlade mig på terapeutisk bearbejdning. Informanterne brugte så at sige de samme strategier over for mig, som

de brugte over for hinanden, i deres terapeutiske arbejde og i rekrutteringen af patienter. De delagtiggjorde mig i et forpligtende samarbejde ved at videregive deres personlige erfaringer, og de udnyttede deres terapeutiske færdigheder i bestræbelserne på at tildele mig en plads i det rum, de var parat til at dele med mig. At indlade sig på denne delagtiggørelse var min eneste adgang til indsigt og forståelse, den mest hensigtsmæssige strategi. Præmisserne for mit feltarbejde blev således en væsentlig – måske den væsentligste – del af selve forskningsprocessen; en proces, hvor både faglig og personlig identitet, almene sociale færdigheder og menneskelig „rummelighed“ var mere afgørende end de lærebøger, man kan læse om metode.

## Noter

1. Undersøgelsen blev finansieret af Rusmiddelforskningsinitiativet, Sygekassernes Helsefond og Socialstyrelsens Udviklingsmidler. Undersøgelsens resultater er offentliggjort i Steffen 1992; 1993.
2. Modellen er beskrevet af den amerikanske psykolog, Daniel Anderson, som selv var med til at udvikle behandlingen på Hazelden Foundation i Minnesota, i bogen *Perspectives on Treatment* (1981). Der findes desuden en række nyere beskrivelser af modellen både på dansk, svensk og engelsk (se f.eks. Holm 1992; Stenius 1991; Berglund & Rydberg 1993; Cook 1988 og Laundergan 1982).
3. Egeborg opnåede som det første Minnesotabehandlingscenter i Danmark en midlertidig offentlig overenskomst i form af en aftale med Københavns Kommune omkring behandlingen af 40 stofmisbrugere i perioden 1. oktober til 31. december 1990. I den forbindelse blev der nedsat en arbejdsgruppe, som skulle følge behandlingsresultaterne og rapportere tilbage til kommunen. Arbejdsgruppens meget kritiske rapport blev offentliggjort den 10. december, og dannede grundlag for kommunens opsigelse af samarbejdet med Egeborg.
4. Mange af de patienter, der indskrives på et Minnesota-behandlingshjem, kommer som følge af en intervention iværksat enten af deres familie eller af deres arbejdsplads. Interventionen kan være arrangeret af en professionel interventionist, som mod betaling rådgiver og henviser til behandling, eller der kan være tale om medlemmer af AA, som mere uformelt formidler en kontakt til et behandlingssted. Disse patienter har altså ikke selv taget initiativ til at skulle behandles og er ofte meget lidt motiverede. Brugen af intervention er udførligt beskrevet i bl.a. Nissen (1991).
5. I Minnesota-modellen betegnes familien og andre nærtstående personer som alkoholikerens medafhængige. Den medafhængige karakteriseres ved ofte at have påtaget sig ansvaret eller endog skylden for alkoholikerens adfærd. I princippet følger den medafhængige et sygdomsforløb parallelt med alkoholikerens, og familiebehandlingen er derfor bygget op efter samme principper som behandlingen for alkoholisme. Problemet betragtes som et afhængighedsfænomen – ikke af et kemisk stof – men af bestemte følelsesmæssige relationsmønstre til andre mennesker.

## Litteratur

- Anderson, Daniel  
1981 Perspectives on Treatment. Minnesota: Hazelden.
- Barley, Nigel  
1983 The Innocent Anthropologist. Notes from a Mud Hut. London: Penguin.
- Bateson, Gregory  
1973 The Cybernetics of „Self“: A Theory of Alcoholism. I: Steps to an Ecology of Mind. Suffolk: Paladin.
- Berglund, Mats & Ulf Rydberg  
1993 Minnesota-modellen för behandling av alkoholmissbruk. I: R. Vejlsgaard (red.): Medicinsk Årbog. København: Munksgaard.
- Cook, Christopher  
1988 The Minnesota Model in the Management of Drug and Alcohol Dependency: miracle, method or myth? *British Journal of Addiction* 83: 625-34.
- Dumont, Jean-Paul  
1978 The Headman and I. Ambiguity and Ambivalence in the Fieldworking Experience. Austin: University of Texas Press.
- Ellen, Roy  
1984 Ethnographic Research. London: Academic Press.
- Ewing, Katherine  
1990 The Illusion of Wholeness: Culture, Self, and the Experience of Inconsistency. *Ethos* 18(3):251-78.
- Favret-Saada, Jeanne  
1990 About Participation. *Culture, Medicine, and Psychiatry* 14(2):189-99.
- Hansen, Helle Ploug  
1995 Feltarbejde som forskningsstrategi. I: I. M. Lunde & P. Ramhøj (red.): Humanistisk Sundhedsforskning. København: Akademisk Forlag (fortkommende).
- Hastrup, Kirsten  
1990 Videnskabens verden. Stofskifte nr. 20.  
1992 Det antropologiske projekt – om forbløffelse. København: Gyldendal.
- Hastrup, Kirsten & Kirsten Ramløv (red.)  
1988 Feltarbejde. Oplevelse og metode i etnografien. København: Akademisk Forlag.
- Holm, Bjarne  
1992 Minnesota-modellen. I: Jens Rikardt Andersen et al. (red.): Alkoholsyndromet. København. Særtryk fra Månedsskrift for Praktisk Lægegerning.
- Kristensen, Søren Tange  
1993 Minnesota-modellens familiebehandling forstået som rituel terapi. I: B. Haugland & P. Rosenqvist (red.): Familiebehandling innen rusomsorgen i Norden. Helsingfors: NAD-publikation 25.
- Laundergan, Clark  
1982 Easy Does It. Alcoholism treatment outcomes, Hazelden and the Minnesota Model. Minnesota: Hazelden.
- Nissen, Jørgen  
1991 Mod til kærlighed. København: Fremad.
- Rabinow, Paul  
1977 Reflections on Fieldwork in Morocco. Berkeley: University of California Press.

- Spradley, James  
1979 The Ethnographic Interview. New York: Holt, Rhinehart and Winston.  
1980 Participant Observation. New York: Holt, Rhinehart and Winston.
- Steffen, Vibeke  
1991 Pilotrapport vedrørende Behandling af alkoholmisbrugere efter Minnesota-modellen i Danmark – en antropologisk undersøgelse. Københavns Universitet: Institut for Antropologi.  
1992 Spiritus og Ånd. Minnesota-modellen som overgangsrite til Anonyme Alkoholikere. Tidsskriftet Antropologi 25.  
1993 Minnesota-modellen i Danmark – mellem tradition og fornyelse. Holte: SocPol.
- Stenius, Kerstin  
1991 „The most successful treatment in the world“. Contemporary Drug Problems: 151-79.
- Vendler, Zeno  
1984 Understanding People. I: R. Shweder & R. LeVine (eds.): Culture Theory. Cambridge: Cambridge University Press.

ANNE KNUDSEN

# MERCEDES-MODELLEN

Feltarbejde blandt de u-eksotiske

Antropologi har længe kunnet betegnes som videnskaben om mærkelige kulturer. Det er kun for forholdsvis nylig blevet klart for os i Europa og den vestlige verden, at vore omgangsformer ikke blot repræsenterer den skinbarlige fornuft. At vi også har mærkelige kulturer. Med „mærkelige kulturer“ tænker jeg i denne forbindelse ikke på glemte lommer af atavistisk overtro, overleverede hemmelige sekter eller hendøende traditionelle erhverv. Jeg tænker på de helt almindelige omgangsformer i banker og virksomheder, på gader og i familier. Det er kun en liden del af alt det, som med føje kan henregnes under rationalitetens kategori. Denne pointe fremhævede naturligvis allerede Claude Lévi-Strauss i *Den vilde tanke*, men indtil videre har den ikke givet sig særligt omfattende udslag. Antropologisk forskning i alt det, der er defineret som „os selv“, er stadig sporadisk, selv om der blandt særlig de yngste forskere er tegn på, at fremtiden vil blive mere givtig i så henseende. Der er begyndt at komme undersøgelser af livet i forstæderne, danske begravelseskikker og bryllupsfestligheder, den almindelige forbruger, de politiske partier og så videre.

Forskning i „os selv“ rejser imidlertid nogle metodiske problemer. Det er dem, jeg vil behandle her. Min baggrund for at udtale mig er et treårigt, endnu ikke publiceret forskningsprojekt blandt den højere middelklasse i nogle af de områder, som grænser op til det vestlige Middelhav: Korsika, Azurkysten, Norditalien og Catalonien.

## Objektets status

De seneste tiår har set langvarige debatter inden for faget om „det etnografiske objekt“. Alligevel forekommer det mig, at en enkelt side af denne diskussion har været uden store konsekvenser. Mens begrebet „den etnografiske ø“ – den sluttede, geografisk og kulturelt veldefinerede enhed – har været stærkt kritiseret, så har forskningen næsten uanfægtet fortsat haft sin hovedvægt på grupper, der både af omverdenen og af deres egne medlemmer allerede før etnografens indsats har været defineret som objekter. Objekter for socialpolitiske overvejelser som indvandrere, unge, gamle, kvinder eller subkulturelle grupper. Objekter for udviklingspolitiske overvejelser som slumbeboere, fattige bønder eller marginaliserede urbefolkninger. Objekter for politiske overvejelser som minoritets-

befolkninger og migrantarbejdere eller objekter for økonomisk politiske overvejelser som udøverne af trængte erhverv.

Metodisk set er dette interessant. I det omfang objektet for udforskningen allerede selv mener at være et objekt (i det mindste for iagttagelse), letter det forskerens arbejde, fordi han eller hun ikke behøver at overbevise objektet om dets status som objekt. Det overrasker ikke de unge, grønlænderne eller indvandrerne, at man kan forske i deres liv. De kan have indvendinger imod den konkrete udforskning, men det principielle i sagen er ukontroversielt. Den medfølgende vanskelighed, som består i, at objektet opfatter sig som ekspert på sin egen kultur og derfor selv vil diktere resultaterne, er velbekendt og ofte behandlet.

Den imødekommenhed, man træffer blandt grupper, der allerede er objekter i deres egne øjne, må man savne i det øjeblik, man giver sig til at forske blandt mennesker, der ikke selv mener at være objekter. Det gælder i enestående grad blandt dem, der klarer sig godt og har penge og indflydelse. Faktisk er det både min egen erfaring og erfaringen hos for eksempel Beatrix Le Wita (som var en af de allerførste, der lavede feltarbejde i et overklassemiljø), at iagttagelsen i sig selv opleves som problematisk af disse grupper. Titlen på Le Witas monografi om bourgeoisiet, *Ni vue, ni connue* (Uset og ukendt) peger på netop dette forhold. Hendes objekter havde det som en kulturel værdi i sig selv at være diskrete, ikke at være synlige, ikke at være objekter for iagttagelse. Men ikke kun det højere franske borgerskab opfatter det som krænkende at blive set. Det er min erfaring, at analytisk iagttagelse i sig selv opleves som et overgreb, en overskridelse af en eller anden grænse. De gange, jeg selv har publiceret analytiske småartikler om dansk kultur, har jeg modtaget mere eller mindre rasende breve, som mindre anfægter det faktuelle indhold, men oftere beskylder mig for hjerteløshed og upassende ironisk distance til mit eget fædreland. Hvorfor kan du ikke lide danskere? lyder spørgsmålet. Kulturanalytisk distance opleves som fjendtlighed, og etnografisk iagttagelse opleves som mangel på loyalitet.

Ud over de vanskeligheder, dette frembyder for etnografi hos „os selv“, kaster det et interessant lys på de sædvanlige, medgørlige objekter, som har systematisk lavere social status end forskeren. Ville analfabeterne, de unge, minoriteterne og så videre sætte os stolen for døren, hvis de havde magt til det? Lukrerer vi i vores arbejde på en undertrykkelse, som har gjort det klart for vore kilder, at de bliver nødt til at svare på vore spørgsmål?

I hvert fald bliver det indlysende, at man må lægge sig i selen for at blive accepteret i de kulturelle grupper, som faktisk har magt til at sige nej tak til at blive udforsket. De grupper, hvis sociale status er lige så høj som eller højere end den nysgerrige etnografs.

## Præsentation

Man kan ikke trænge ind på en privat golfbane og begynde at stille spørgsmål. Man kan ikke ringe på gitterportene i de stilfærdigt kostbare villakvarterer, præsentere sig som dansk etnograf med et par interviewskemaer og regne med at blive lukket ind. Man kan ikke henvende sig til folk i foyeren i teatret eller ved rouletten i kasinoet eller ved bordene i de gode restauranter og regne med at lære nogen at kende. De ville tage én for gadehandler eller luder, og betjeningen ville stilfærdigt gelejde én udenfor. Man kunne natur-

ligvis kaste sig foran en af Porscherne og satse på at lære føreren at kende ad den vej. Det er et gammelt middel, men mere risikabelt nu end på Alkibiades' tid.

Den slags folk, jeg her taler om, kan man kun møde, hvis man har en aftale. Hvordan får man sådan en?

De allerfleste etnografer møder faktisk helt rutinemæssigt nogen, der kunne skaffe dem indenfor. Vi overser dem bare, fordi de ikke er eksotiske. Vi møder regeringsembetsmænd, politimestre i provinsen, historikere på arkiverne, læger på skadestuen, borgmestere, hoteldirektører og forretningsindehavere. Vi taler oven i købet med dem, mens vi spejder ud ad vinduerne i vores jagt efter en ægte gedehyrde eller indianer. Vi skal videre. Det er der naturligvis ikke noget galt i, hvis det vitterlig er dem udenfor, der interesserer os. Men hvis det er dem indenfor, så har vi chancen nu. Ikke lige på stedet, men hvis vi dyrker bekendtskabet gennem nogen tid. Man skal give sig tid. Det giver ikke middagsinvitationer og introduktioner lige med det samme, men så småning om får man stadfæstet sin position som et ordentligt menneske. Hvis man udsender de rigtige signaler. Det allerallermindste, man bør have i sådan en situation, er et visitkort og en ordentlig adresse. Visitkort er uundværlige tegn på, at man ikke er ungdomsforbryder eller en aldrende hippie. Den ordentlige, lokale adresse er dels et tegn på, at man i al almindelighed er et ordentligt menneske, som ikke af økonomiske grunde har planer om at stjæle sølvtøjet, hvis man skulle få chancen, og dels skal ens potentielle kontakt bruge den til at anstille undersøgelser blandt sine bekendte, før han går videre med bekendtskabet. Det siger sig selv, at man ikke er klædt, som om man var på interrail og sov på banegården. Man må gøre indtryk af at have styr på tingene. Man må gerne være lidt eksotisk, eftersom man er intellektuel, men der må ikke være tvivl om ens borgerlige kulturelle kapital. Hvis man ikke har den ad naturens vej og alligevel har planer om at forske blandt de velbjærgede, må man tilegne sig den gennem læsning og iagttagelse. Emma Gad er på mode næsten alle steder.

Kunsten består i at stille sig an, så den potentielle kontakt både får lyst til at lære én at kende og eventuelt vise én frem for sine bekendte, og så man beroliger ham med hensyn til mulige skandaler. At gøre sig interessant indebærer også, at man ved noget om et eller andet. Landets historie, litteratur, musik og kultur, for eksempel, eller endnu bedre både det og verdenslitteratur, musik, opera, malerkunst, sport, mode og den slags. Og at man er i stand til at svare på spørgsmål om sit eget land. Det er mere nyttigt i denne forbindelse, end man skulle tro, at vide noget om dansk demografi, geografi, historie, politik og litteratur. Hvis man vil inviteres, må værten være sikker på, at man kan konversere. Ellers skal man i hvert fald være en meget smuk, ung kvinde. Og så risikerer man at blive inviteret mærkelige steder hen på mærkelige grundlag. Selv hvis man er smuk og ung, er det sikrest også at være salonfæhig, eftersom en kultiveret samtale ofte er det bedste middel mod forkerte indtryk. Bevæbnet på denne måde kan man udmærket lade sig invitere ud at spise middag med bedsteborgerlige mænd, uden at det ender med voldtægt.

Det er iøvrigt min erfaring, at videre tillid allerbedst opbygges ved, at man kommer igen. Næste måned eller næste år. I den tid, der er gået, er man blevet en del af sin bekendtes bevidsthed, og man kan derfor ofte have den interessante oplevelse, at man tilsyneladende har lært folk nærmere at kende, mens man var borte. Mange mennesker er utilbøjelige til at ofre energi på tilfældige bekendte, som alligevel snart forsvinder igen, og mange er vant til journalister og turister, som gerne vil tæt på i en fart, og som siden forsvinder sporløst og aldrig lader høre fra sig.

Når man har lært én at kende, har man mulighed for at lære flere at kende. De fleste

steder uden for Skandinavien har folk et ganske omfattende selskabsliv med en stor vennekreds. Det gælder i hvert fald for de grupper, jeg har arbejdet iblandt. Receptioner er geniale steder at møde sådanne folk, og hvis man kender bare en enkelt af deltagerne, vil han eller hun givetvis præsentere én for andre. Så gælder det om at have husket visitkortene! Og hvis man først er blevet præsenteret, kan man godt tillade sig at henvende sig til folk senere. De fleste mennesker er meget hjælpsomme, især hvis det ikke er noget besværligt, man beder dem om. Man skal ikke være bange for at ringe op og bede om et lille møde for at få et godt råd, og man skal ikke spare på smigeren. Kvalmegrænsen ligger praktisk talt altid højere, end man bilder sig ind.

At få folk til at gøre sig småtjenester er en af de bedste måder at stemme dem venligt på. Det er gode gamle Marcel Mauss i praksis; giveren har højere status end modtageren. Derfor kan folk i reglen ikke stå for fristelsen til at gøre sig betydningsfulde ved at hjælpe én. Og så er det, man må huske ikke at hævne sig ved at give igen, så ens egen status kan komme øverst. Hvis man vil møde sympati, må man finde sig i at være skyldner, i hvert fald i det små. Ikke noget med at insistere på selv at betale middagen, for ikke at tale om kaffen eller aperitiffen. Det ødelægger balancen ved at bringe etnografens status på højde med den potentielle kilde. Man må leve med sin modtagerstatus. Hvis man er en kvinde, kan man ikke under nogen omstændigheder komme til at give igen over for mænd i det område, hvor jeg har arbejdet. Man kan give deres kone blomster (og det bør man, hvis man bliver inviteret, jf. Emma Gad), og man kan give deres børn gaver. Hvad mænd skal stille op, ved jeg ikke. Det er mit bestemte indtryk, at Middelhavslændene er vanskelige arbejdsmarker for mandlige etnografer, fordi de ikke kan unddrage sig en vis konkurrence, og at særligt de grupper, jeg her taler om, ville finde det en anelse umandigt at drive etnografisk deltagerobservation.

## Legitimitet

Jeg tror ikke, man kan – eller skal – føre sine kilder bag lyset. Jeg tror ikke, det er en god ide at foregive at studere champagnefremstilling, mens man i virkeligheden studerer de velstående familier, som driver denne forretning. Jeg tror, man må spille med åbne kort. Men akkurat som i andre sociale grupper er heller ikke de velbærgede nødvendigvis uddannede i sociologi eller antropologi. Man har altså et forklaringsproblem, som består i at fortælle om sit projekt, så det både forekommer de potentielle kilder legitimt, og så de kan forstå det så nogenlunde. Jo højere, man kommer op i samfundslagene, jo mere er mennesker på vagt mod bagtalelse og perfide angreb. De rige og mægtige er ømskindede. Og de har dårlige erfaringer.

Derfor er det efter min erfaring en god idé at gøre det ganske klart, hvad man *ikke* vil vide noget om. Og der kommer penge ind som en klar nummer et. Man kan ikke, jeg gentager: IKKE finde ud af, hvad folk tjener, ejer eller bruger. Selv taler de kun om det til deres revisor og deres vekselere bag lukkede døre. Man kan heller ikke ret godt få noget at vide om familieskandaler, illegitime børn, evnesvage fætre, arvestridigheder, mesalliancer og lignende. I modsætning til mere samarbejdsvillige grupper, der muligvis ganske enkelt ville lyve for én af lutter imødekommenhed, vil overklassen ikke være bleg for bare at nægte at sige noget – og iøvrigt afslutte samtalen. Så den slags kan man lige så godt lade være med at sætte sig for.



Til gengæld oplever mange mennesker det som smigrende, at man gerne vil høre om deres verdenssyn, og mange kvinder i de øvre socialgrupper interesserer sig for familiehistorie og genealogi og er veritable eksperter i det, som Angela Rundquist viser i sin monografi om svensk adel og højborgerskab, *Blått blod och liljevite händer* (1989). Selv har jeg interesseret mig for venskab som værdi og praksisform blandt den højere middelklasse. Og jeg har forklaret mig ret grundigt. I mit tilfælde kunne projektet profileres som en slags forsvar for kilderne. Det anses almindeligvis for at være misliebigt, at stillinger, entrepriser, kontrakter og politisk støtte fordeles gennem netværker af venner. De involverede bliver sjældent hørt. Men selv anser de sig ikke som forbydere. De har i reglen god samvittighed og føler sig ofte misforståede. Det, som interesserede mig, var præcis det værdiunivers, som gav dem den gode samvittighed. Den anden side af nepotismen og de gode aftaler. Og det kunne jeg sige ganske oprigtigt, for jeg vil vitterlig gerne forstå de kulturelle værdier omkring denne praksisform. Jeg synes for eksempel, det er vigtigt at forstå, hvorfor korruption ikke kan udryddes bare ved at lave love imod den. Og desuden er jeg ganske almindeligt nysgerrig. Jeg har ikke foregøjet mine kilder, at jeg vil lave et reklamefremstød for deres værdiunivers, men jeg har sagt som sandt er, at jeg gerne vil forstå det og bidrage til, at andre forstår det. Efter min opfattelse er „tout comprendre, c'est tout pardonner“, „at forstå er at tilgive“, et aldeles tåbeligt ordsprog. Der er mange holdninger og handlinger, vi udmærket forstår, og som vi alligevel fordømmer. I grunden er vi måske mere tilbøjelige til at tilgive netop dem, vi ikke begriber.

## Barer – og biler

Med et projekt, der som mit, omhandler kulturelle værdier, kan man have megen glæde af at lægge sine spørgsmål frem til diskussion blandt sine kilder i offentlige rum. I mit område vil det sige på barer og fortovscaféer, hvor alle indbyggere tilbringer en del af deres hverdag i selskab med venner og bekendte. Med et „jeg har ladet mig fortælle, at...“ eller „er det rigtigt, at...“ kan man blive vidne til såre interessante samtaler. Naturligvis kan der ikke være tale om, at man tager notesblokken, endsige båndoptageren frem ved den slags lejligheder. Man må bruge sin hukommelse. Og iøvrigt synes jeg, man skal betragte sådan nogle samtaler på den samme måde som kilderne gør det, nemlig som et forsøg på at hjælpe én i arbejdet. Hjælpe med at finde de rigtige vinkler, de dækkende formuleringer, de eksisterende forskelligheder. Der er ikke tale om, at man er ved at beleure en autentisk, kulturel begivenhed. Man har for en stund gjort de andre meddelagtige i projektet. Den slags samtaler er også nyttige til at huske én på, at der i ethvert kulturelt værdiunivers er temmelig stor variation mellem synspunkterne. Det er ikke sådan, at en eller flere af deltagerne ved, hvordan kulturen rigtigt er, mens de andre er mindre kompetente. Kulturelle værdier fastlægges netop gennem diskussion, og de vil altid omfatte et vist spektrum. Etnografens vigtigste bidrag til disse samtaler kan være af typen „vil det sige, at...?“

Senere kan man så spørge deltagerne i samtalen enkeltvis, om de har lyst til at uddybe deres synspunkter og eventuelt ligefrem være med til et formelt interview. På tommandshånd kan man bedre stille spørgsmål af typen „har du selv erfaringer med...?“ og få personlige svar, som kilden måske ikke brød sig om at delagtiggøre sine egne bekendte i. Og her er det værd at lægge sig endnu en af Emma Gads lærdomme på sinde. Den om ikke

at løbe med sladder. Akkurat som i kontaktannoncerne må man implicit og om fornødent eksplicit kunne garantere sine kilder fuld diskretion. Man må være tavs som graven over for alle andre personer og grupper med ting, man har fået at vide. Måske er mine bekendte mere forslagne end andre, men jeg har det bestemte indtryk, at folk undertiden har „plantet“ historier hos mig og sat sig tilbage for at vente og se, om de ville dukke op igen ad andre kanaler. Hvis man går rundt og siger „Peter Jensen siger, at...“, skal man ikke regne med at få mere at vide. I mit eget tilfælde har jeg – fordi nogle af de oplysninger, jeg efterspørger, er kriminelt belastende – oven i købet ofte sagt til folk, at jeg ikke ville have, at de nævnte steder, tider og navne. Det var ikke det, der interesserede mig, sagde jeg. Igen som sandt var – men også for, på den ene side, ikke at give anledning til unødigt mistænksomhed eller reservation og, på den anden side, ikke at risikere at ligge inde med oplysninger, som kunne være af interesse for politiet, Interpol, folks konkurrenter eller fjender. Det sikreste med følsomme oplysninger er slet ikke at have dem. Og principperne, situationerne og handlingerne kan jo godt fremstilles uden navn og adresse.

Jeg har dog ofte fundet formelle interviews skuffende. Mange mennesker er helt overdrevent vagtsomme og selvbevidste, når en båndoptager kommer på bordet, og notesblok i forbindelse med samtaler lægger mærkelige distancer ind. Interview-personen læser over skulderen, vil have rettet formuleringer, beder om at få læst op, taber tråden og interessen. Hele samværet taber intensitet. Ofte kommer der kun forsigtige almindeligheder ud af anstrengelserne. Undtagelsen er, hvis man efterspørger konkrete oplysninger. Så er notesblokken ideel. Men det var jo nøjagtig denne type oplysninger, jeg ikke ønskede i dette tilfælde.

Meget bedre end interviewet er bilen. Her slår man flere fluer med et smæk. Man beder folk om at gøre sig den tjeneste at tage én med eller køre én til et eller andet sted. Og at tage imod tjenester er som sagt en del af metoden. Der sidder man så på passagersædet, lukket inde sammen med føreren i bilens intimitet. Det fungerer næsten, som om man delte dobbeltseng, hvad fortrolighed angår. Samtaler under bilkørsel har en ganske særlig karakter af oprigtighed. Man har ikke øjenkontakt, der er ingen, der lytter, hjulene summer hen over asfalten, solen skinner, landskaberne glider forbi som film, og munden løber. Efter min erfaring siger alle mennesker nærmest hvad som helst til passageren i deres bil. De fortæller om deres barndom, deres anfægtelser, deres venner, deres ægtefælle, deres drømme, deres nederlag og deres oplevelser af enhver art. De siger ting, de under ingen omstændigheder ville sige til båndoptageren eller inden for hørevidde eller bare synsvidde af deres familie, deres bekendte eller endda deres egne møbler. Den påtvungne stilling, som forhindrer de fleste gestus og på den måde gør deres udsagn ulæselige på afstand, og den mærkbare isolation sammen med den fysiske nærhed giver en tryghed, som man vanskeligt kan etablere under andre omstændigheder. Og man kan ikke sidde der klods op og ned ad hinanden og tie stille. Altså er bilture en af de allermest fortræffelige måder at tale sammen på. Igen siger det sig selv, at man må holde notesbøger og båndoptagere ude af billedet. Men hukommelsen må man gerne slå til.

## Gengæld

Man står i gæld til de mennesker, der gider bruge tid og opmærksomhed på etnografen. Oftest vil adskillige af disse mennesker faktisk være blevet ens venner. Det betyder ikke

alene, at det er helt selvfølgeligt, at de skal have julegaver og telefonopringninger, men også at de så vidt muligt skal delagtiggøres i resultaterne af det arbejde, de har bidraget til. Selv sender jeg også bøger, jeg har skrevet på dansk, til mine nærmeste venner „i felten“. De kan naturligvis ikke læse dem, men de kan stille dem op på reolen og glæde sig over, at jeg huskede dem. De kan se, der kom noget ud af det. Artikler på mere forståelige sprog har jeg altid sendt bredere ud til de bekendte, hvis visitkort jeg har. Alt dette er trivielt.

Mindre trivielt er spørgsmålet om, hvad man kan tillade sig at skrive. Efter min – og de fleste etnografers – opfattelse, kan der ikke være tale om, at kilderne bestemmer, hvordan ens konklusioner skal være. Det må stå klart fra begyndelsen, at de hverken skal diktere eller godkende ens resultater. Men inden for den horisont er der alligevel et ganske bredt felt med flere yderligheder. Man kan vælge at anskue sagen lige som dem, der mener, det er voldeligt i sig selv at iagttage folk. Så har man allerede gjort dem til tanke-tomme objekter, som må finde sig i en hvilken som helst efterfølgende fornærmelse. Og man har iøvrigt ved samme lejlighed impliceret en ejendommelig opfattelse af, at der findes ureflekteret menneskelig omgang. Det må jo være den, man har med sine virkelige venner. Dem tænker man ikke over, hvis tanker om folk i sig selv ødelægger venskaber. Selv mener jeg ikke, at man på denne måde kan opdele menneskeheden i dem, der er objekter i ens bevidsthed, og dem, der er subjekter. Vi objektiverer alle, selv vore nærmeste, ja endog os selv. Der findes ikke ureflekteret socialitet.

Jeg synes, man skylder sine kilder kun at skrive noget, man også er parat til at sige op i deres åbne ansigt. Det betyder ikke, at man skal skrive, hvad de selv ville have skrevet, eller hvad de umiddelbart vil genkende eller synes om. Men det betyder, at man må være parat til at argumentere for sine synspunkter. Man kan ikke tillade sig at fratage dem stemmen ved ikke at ville gå ind i en diskussion. Og man kan roligt foruddiskontere situationen ved at overveje, om man vil kunne forsvare det, man er i færd med at skrive. Om man har argumenterne klar. Hvis man har, kan man jo lige så godt skrive dem ned, nu man er ved det. Det er sådan set netop forestillingen om, at der er argumenter, der taler for konklusionerne, som adskiller ideen om videnskab fra andre tanke-systemer, som aksiomatiske ideologier, åbenbaringer eller religioner.

Den loyalitet, som ligger i viljen til at argumentere, består helt nøjagtigt i, at man tilkender de mennesker, der har hjulpet én til den viden man har, samme form for menneskelighed som den, man selv har. De har lov til at være uenige, de har ret til at høre, hvad man siger, og hvis ens argumenter er gode nok, vil de måske kunne se sagen fra ens synspunkt. Og hvis de fortsat gør ophævelser, så skyldes det måske ikke, at de er nogle dumme objekter, men at man ikke har argumenteret godt nok eller set godt nok efter. Muligheden for at blive klogere bør man altid holde åben.

## Litteratur

Lévi-Strauss, Claude

1969 Den vilde tanke. København: Gyldendal.

Le Wita, Beatrix

1994[1988] French Bourgeois Culture. Cambridge: Cambridge University Press.

Rundquist, Angela

1989 Blått blod och liljevita händer. En etnologisk studie av aristokratiska kvinnor 1850-1900.  
Stockholm: Carlssons.

MICHAEL A. WHYTE

## BRØDRE OG SØSTRE

Position og deltagelse på feltarbejdet

I 1978-79 opholdt Susan Whyte og jeg os i et år i det vestlige Kenya blandt marachierne i Busiadistriktet. Marachi er en undergruppe af abaluyia – en stammekoalition, der taler beslægtede sprog og har en del kulturel og social praksis til fælles. Mange abaluyia-, og de fleste marachifamilier, er påvirket af mændenes deltagelse i arbejdsmigration til Nairobi og Rift Valley, et forhold, der startede mere end fem årtier før vi tog på feltarbejde.

I Marachi brugte vi både sammen og hver for sig vores tid på at undersøge den vedvarende arbejdsmigrations indflydelse på slægtskab, nedstamning og ægteskabsmønstre i landområderne. Vi indsamlede case-materiale om sædvaner i forbindelse med ægteskab, historisk og genealogisk materiale om tidligere ægteskabsmønstre og statistisk materiale om hyppigheden af ægteskaber. Vi observerede, hvad vi kunne af den nuværende nedstammings- og slægtskabspraksis, og vi indhentede historiske beretninger om erindret praksis. Vi indsamlede materiale om kvinders tidligere og nuværende position.

I dette korte essay trækker jeg på denne erfaring for at reflektere over nogle af de måder, hvorpå deltagelse kan forme – og blive formet af – et specifikt feltarbejde. Især fokuserer jeg på en forskningsstrategi, som kan kaldes for positioneret deltagelse – selv om udtrykket strategi nok er lidt for flot, idet det jo leder tanken hen på en systematisk metode rettet mod et klart defineret mål. Positioneret deltagelse vil simpelthen sige, at man er opmærksom på det perspektiv, hvorudfra man erfarer konkrete hændelser. Det er en ligefrem procedure baseret på den grundlæggende forskrift for intersubjektivitet: det sociale samværs relativitet. Som et interagerende subjekt erfarer antropologen det sociale liv ud fra en bestemt position og ikke *via* sociale institutioner. Ved en begravelse, for nu at tage et klassisk, antropologisk eksempel, kan jeg enten være en affinal slægtning, en kognatisk slægtning, et medlem af den efterladte slægtslinie – eller måske en nabo. Hver rolle anbringer mig et bestemt sted og udstyrer mig med et perspektiv, som er forskelligt fra de andres. Min oplevelse af begravelsesceremonien vil være relateret til min position. I løbet af mit liv vil jeg antage mange forskellige positioner og vil *måske* blive i stand til at generalisere på baggrund af dem og dermed kunne opbygge en forestilling om selve den sociale institution – men ingen vil nogensinde opleve denne institution. Vi oplever alle begivenhedernes gang fra et perspektiv.

I det følgende antager jeg en brors perspektiv. En bror, som ser på sin søster og, gennem hende, på et forhold til en anden mand. Jeg opsøger min egen voksende anerkendelse af processens kompleksitet og relativitet, og påpeger hvorledes denne indsigt inspirerede til nye undersøgelsesveje – som igen ledte mig til at stille nye spørgsmål, og afprøve andre metoder. Jeg udvikler essayet i en række vignetter, der viser noget om marachierne og noget om oplevelsen af et bestemt feltarbejde i Marachi. I de oplevelser, der præsenteres, taler jeg ud fra et antal forskellige positioner; dermed ønsker jeg at fremhæve den iboende refleksivitet, der ligger i feltarbejdet som proces. For at forsyne læseren med lidt stabilitet i dette omskiftelige univers vender jeg regelmæssigt tilbage til en etnografisk position, der tilvejebringer analytisk kontekst, samt en mere struktureret diskussion af ægteskab, nedstamning og slægtskab. Denne diskussion, formet både af Afrikalitteraturen og min erfaring med positioneret deltagelse, trækker yderligere på konkrete tilgange til dataindsamling, der også vil blive identificeret som dele af en forståelsesproces, der inspirerer, og er inspireret af, positioneret deltagelse.<sup>1</sup> Min pointe er at minde læseren om, at metode ikke blot er en erkendelsesprocedure, men også en erfaringsmåde, og et første skridt mod at gøre erfaring til videnskab. At antage et bestemt perspektiv har hjulpet med til at foretage en bevægelse fra funktion til oplevelse, og således til mere direkte at værdsætte øjeblikkeligheden ved at være i Marachi i 1978.

## Deltagelsens praksis: brødre og søstre

I Marachi lejede vi<sup>2</sup> et hus i en landsby af en mand, der arbejdede i Nairobi, og vi levede omgivet af hans slægtslinie. Folk var venlige, vores børn faldt til og fandt legekammerater, og snart blev også jeg selv opfordret til at lege med tanken om at være min udlejers stedfortræder. I en sådan situation var det umuligt – socialt og fysisk – at forblive fremmed. Endnu førend jeg havde gjort mig mine etnografiske intentioner helt klart, fik jeg tildelt en klantilhørighed og en plads blandt den række af brødre, der definerede vores lokale slægtslinie.

Mulaa var min moderne bror i Marachi. Han havde afsluttet sin skolegang og havde i flere år arbejdet som tekniker og leder i et større internationalt firma i Nairobi. Nu var han hjemme, gjort overflødig, som han udtrykte det, fordi et medlem af præsidentens stammegruppe ønskede at få hans job. Nu kørte (og ofte skubbede) han en Peugeot pickup, købt for hans afskedsgratiale og tænkt som en lokal taxa. Eller i hvert fald reduceret til lokal taxa, for den ville aldrig komme igennem et politisyn på hovedvejen.

Mulaas storbyerfaring og hans lederbaggrund gjorde ham til noget specielt ude på landet. Han var „street-smart“ såvel som uddannet, en anelse berygtet og spændende; hans historier havde noget bittert over sig, og han plejede at forsvinde i ugevis i Nairobi „for at lede efter reservedele“. Det var Mulaa, der først fik mig til at tænke over brødre og søstre i Marachi.

Vi havde alle været til stede ved et af de mange ritualer, der afholdes efter en betydningsfuld mands begravelse – i dette tilfælde vores ældre bror, der var død året forinden. Ved sådanne lejligheder bliver affinalt slægtskab fejret. Søstre og døtre, gift og bosat i andre landsbyer, får lokket deres mænd med hjem til fødebyen for at sørge, yde økonomiske bidrag og spise kyllinger. Denne dag havde vi brødre modtaget dyr og

penge og cigaretter, og vi havde foræret vores svoger en kogt hane af passende størrelse.

Efter festlighederne sad flere af os på en veranda og snakkede, og her, midt i denne broderlige situation, fortalte Mulaa om Matilda, vores ældre søster, der var gift med en respekteret lokal embedsmand i den nærmeste Sub-Location. Omkring 10 år tidligere var en nygift Matilda vendt hjem til sin familie efter at være blevet slået af sin unge ægtemand på grund af en eller anden måske blot påstået fejl. Hun var ulykkelig og hendes brødre ophidsede. Et komplot blev udtænkt. Mulaa og hans brødre sendte et brev til den unge mand, hvori de bad ham, som en respekteret svoger, om at komme over for at diskutere situationen, idet de underskrev brevet med Ochanda, deres fars navn. Matildas mand var naiv, måske lidt for stolt over sin uddannelse og status; han begav sig ud på sin forsoningsmission alene, ganske som brødrene havde håbet. Lige inden han var nået frem til vores hus, kaldte Mulaa og to brødre ham til side, og ved hjælp af en eller anden undskyldning fik de ham med ud i markerne, hvor de tævede ham „meget grundigt“. På dette tidspunkt i beretningen fremviste Mulaa det mest ulveagtige grin, jeg nogensinde har set, og de andre tilstedeværende lo i selvtilfreds erindring om begivenheden. Tævene, fortsatte Mulaa, blev efterfulgt af en formaning: vores Matilda, vores søster, skulle ikke behandles dårligt, en ægtemands rettigheder skulle ikke misbruges. Og det så faktisk ud til, at de aldrig mere blev det. Under alle omstændigheder er Matildas mand nu en særdeles respekteret svoger, en æret deltager i sine slægtninges ceremonier, og ægteskabet er en oplagt succes.

Hustruer bliver – selvfølgelig, må jeg desværre tilføje – lejlighedsvis slået i Marachi, og jeg tvivler på, at mænd generelt ser det at slå deres koner som noget forkert. Men hér var der ikke tale om det generelle. Mulaa beskyttede ikke hustruers rettigheder; han beskyttede – måske hævnedede er et mere korrekt ord – vores søster. Hans vrede mens han fortalte, hvordan han havde set Matilda hjemme og ulykkelig, den generelle skadefryd med hvilken hans beretning om tævene blev mødt – disse følelser var tydeligvis lige så meget en del af det, der blev kommunikeret, som hændelserne selv. Dette var ikke blot en advarselshistorie; den var i lige så høj grad en påpegning af noget, der er vigtigt for broderskaber – det blev tilbudt mig i min nye rolle som bror.

Sådanne øjeblikke under feltarbejdet er en vigtig nøgle til en erfaringsverden, der ellers ikke er tilgængelig for antropologen, der har fået tildelt rollen som bror uden at have nogen fælles mikrohistorie og kun meget lidt fælles forståelse med de andre. Og dog kan indsigt vundet på denne måde ikke uden videre inkorporeres i en samfunds- eller kulturmodel: den er alt for „inficeret“ af konteksten. Hér sad vi på verandaen, afslappede og trætte, tilfredse med dagens begivenheder, og hyggede os i vores fællesskab. I dette øjeblik gik det langsomt op for mig, at jeg blev tilbudt noget fra mænds og brødrers verden i Marachi (solidaritet og stolthed); jeg stod på tærsklen til at begynde udforskningen af en søsters betydning for en mand.

## Ægteskabsmønstre (kontekstuellemellemspill)

Ældre mænd og kvinder var mere end villige til at udstyre os med detaljerede redegørelser for deres egne ægteskaber. Vi foretog også en række interview med en gruppe af afgående høvdinge og juridiske bisiddere; ældre mænd, der var anerkendte som kulturelle

ekspertes. Fra sådanne kilder lærte vi ægteskabets og alliancens ordforråd at kende, betalingerne og ritualernes stadier og trin; og i specielle autobiografiske beretninger lærte vi om deres faktiske forløb – det, som var blevet gjort (og efterladt ugjort). Disse data handlede om marachi kultur – faktisk blev de serveret meget selvbevidst som Tradition – og alligevel stod det klart, at sådanne hændelser og udvekslinger ikke længere var almindelige. Unge mennesker fortsatte naturligvis med at danne par, men den markante fejring af overgangsriten var simpelthen forsvundet, og det gamle ordforråd beskrev ikke længere praksis. Vi dokumenterede og kvantificerede nedgangen i ceremonier ved hjælp af kirkerregistreringer og et landsby-survey mod slutningen af feltarbejdsperioden. Få nye ægteskaber (ingen i den landsby, vi kendte bedst) blev markeret ved bryllupper i løbet af dette feltarbejde.

Mod slutningen af 1970'erne var ægteskab blevet en gradvis proces uden en tydelig begyndelse. En pige flyttede til en drengs hjem – eller måske til hans værelse i byen – og de etablerede en husholdning uden kirkens velsignelse, for slet ikke at tale om et privat ritual eller en udveksling. Den ældre generation talte stadig om brudepris – på lumarachi ordret: „indgiftelsestingene“ – hvormed mentes de store præstationer af kvæg og penge, som tidligere generationer af fædre betalte til deres sønners hustruers familier. Selvom brudepris stadig ofte blev forhandlet („skåret igennem“) af fædre og brødre, var det imidlertid kun få af de mennesker, jeg talte med i løbet af vores feltarbejde, der indrømmede, at de betalte og modtog en sådan. Nogle gange sagde de ældre, at det var bedre at lade brudeprisgælden stå tilbage, for så kunne man bede svogeren om hjælp til mange ting. Søstre, der var „godt gift“ med en mand i arbejde, kunne overtale deres mænd til at betale skolepenge for søskende, eller „trække“ brødre ind i nye jobnetværk i byen. En mand fortalte mig om sin uddannelse, og sagde, at det var hans søster, der betalte (hvilket vil sige hendes mand). Han fortalte videre, at svogeren var en nøgleperson for hans ansættelse i byen; hvilket kan ses i sammenhæng med den patronage, eller gensidige assistance, der forbinder mænd.

Andre ægteskabspræstationer blev gradvist betalt til pigens hjem, især efter børnefødsler. Sådanne post facto-betalinger blev kaldt det samme som de „traditionelle“ ægteskabspræstationer, der tidligere havde været en del af den række af udvekslinger mellem familier, som fandt sted inden selve brylluppet. For eksempel markerer disse betalinger faderens og hans klans legitime rettigheder over børn født i ægteskabet. Strengt taget var samliv uden sådan en præstation en form for kidnapning. Normalt ville en samlivsrelation blive gradvis transformeret; bidrag blev ydet og de små og store slægtskabsritualer blev udført, hvorved den unge mand mere og mere indgik som en indgiftet person: én, der var „velkendt“ i sin hustrus hjem og involveret i dettes reproduktion. Den unge kvinde ville gradvis blive *omukhana omukoko* – „vores datter, som har giftet sig ud“.

## Affinitetens spil I: svogre og søstre

Samtidig med at betydningen af ægteskabsceremonier forsvandt, tiltog de dødsritualer, der følger efter en begravelse, i antal og vigtighed. Det er faktisk fristende at se de to fænomener som forbundne. Bevægelsen fra ægteskabs- til begravelsesritual markerer en generel ændring i magtbalancen mellem generationer. Fædre og ældre brødre kon-



trollerer ikke længere deres slægtslinies yngre medlemmer, og ægteskaber bliver ikke længere forhandlet af ældre mænd, der plejer deres egne interesser. Affinitet – den række af relationer en mand via sit ægteskab etablerer med andre mænd og andre grupper – er stadigvæk vigtig i Marachi. Men disse relationer bliver nu udviklet og udtrykt direkte af unge mænd (og kvinder). Deres strategier og mål afspejler øget uddannelse og deltagelse i Kenyas bredere økonomi, og de er både type- og gradsmæssigt forskellige fra deres ældre slægtninges, hvis karrierer som migranter er ved at tage ende.

Begravelsesceremonierne, som mindede Mulaa om hans søster, er et eksempel på den nye måde at udtrykke slægtskab på. Akkompagneret af musikere, han selv havde lejet, ankom vores svoger i spidsen for et optog af sine egne folk og udvalgte naboer. Han og hans æresledsager var klædt i jakkesæt og slips og iført nypudsede sko. Som det er almindeligt for marachi mænd, arbejdede han uden for distriktet; han var assistent for en bygmester i Rift Valley. Ikke desto mindre var han i dag en svoger, der var kommet for at sørge i sin hustrus barndomshjem, medbringende den smarte mappe, der symboliserede elitestatus; i mangel af sokker havde hans ledsager farvet sine ankler med sko-creme.

Vores søster, som var ankommet dagen før for at hjælpe til med forberedelserne, var en vigtig person i dag, alt for travl til at sætte sig hen og reflektere over livets tilskyndelser. Hendes mand og hans gæster – hendes naboer fra det sted, hvor hun var gift – skulle alle placeres i henhold til en plan. Hun måtte sikre sig, at de alle fik mad, øl og en omhyggeligt kalkuleret mængde lokalt brændt alkohol. Selv musikerne skulle forkæles på denne dag. Og alligevel var der tid til et stille øjeblik sammen med andre søstre og yngre mødre; disse kvinder, hendes pigetids venner og ledsagere, blev ført frem for at hilse på, og for selv at blive hilst på.

På denne dag var vores søster hjemme, og hun styrede det hele. Det var tydeligvis en overvældende oplevelse – i sit eget hjem, blandt svigermødre og de ældre hustruer til hendes mands ældre brødre, har hun ikke haft lejlighed til at spille en sådan rolle. Dette er en særlig dimension af et større indgiftnings-paradoks, som kvinder i Marachi, ligesom i mange andre patrilineære og patrilokale samfund, bliver fanget i. Som gift kvinde – som hustru – er hun altid lidt udenfor, en anden „slags“ person fra en anden klan. Hendes opgave er at producere børn til sin mands klan. Hvis hun forlader sin mand, må hun efterlade de børn, der er legitimerede ved en ægteskabsbetaling. (Accepterer kvinderne, mødrene, denne situation? Jeg ved det ikke. De kvinder, jeg kendte i Marachi, havde ikke noget valg.) Den kombinerede status som hustru og mor bliver mest æret i indgiftningsritualets fortsættelser, som finder sted i hendes barndomshjem og paradoksalt nok ikke dér, hvor kvinden er gift. I barndomshjemmet er hun *omukhana mukoko* (flertal: *abakhana bakoko*). På lumarachi er *omukhana* (datter eller pige) forskelligt fra *omokhasi* (hustru). En slægtslinies datter – søsteren, fasteren eller datteren af et mandligt slægtsliniemedlem – vil forlade „vores“ slægtslinie som pige, for at blive hustru og kvinde et andet sted. *Mukoko* henviser her til indgiftning, til det, som den kvindegivende slægtslinie giver, selv om marachi *abakoko* ikke kun er gaver, men selvstændige subjekter. Både en persons søster og hustru er aktive agenter med en rolle at spille i to forskellige familie-kontekster.

Vores søster, nu hjemme for at byde sin mand velkommen, spiller indbegrebet af *omukhana mukoko*, respekteret og belønnet af sin familie for at have opnået ægteskab,

hvilket vil sige, for at være taget afsted og for at blive ved med at opholde sig et andet sted.

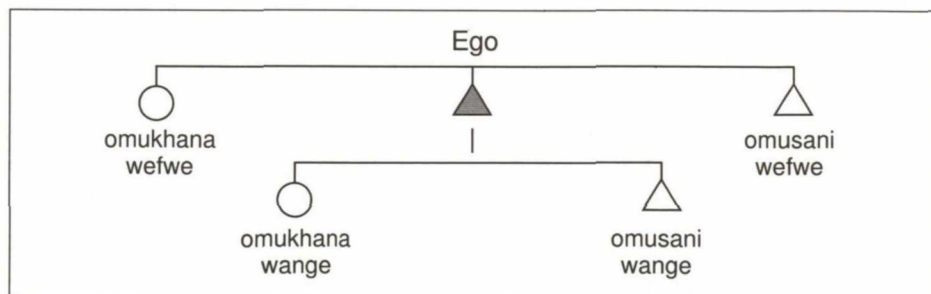
## Slægtskab og terminologi: deltagelsesredskaber

Det perspektiv, søstre antager i mange dødsritualer, er generelt ikke omgærdet af større opmærksomhed i antropologien. Dette er sikkert ikke uden betydning – og muligvis et tegn på den lineære forudindtagenhed, der stadig eksisterer i faget. Havde jeg været mere årvågen i 1979, ville jeg måske mere konsekvent have forsøgt at udforske søstres roller i dødsritualer set fra deres perspektiv, eventuelt gennem yngre kvinders livshistorier. Som det formede sig, fokuserede jeg på en *omukhana mukokos* status; men til trods for hjælp og hentydninger fra mine marachi brødre, var det slægtskabsanalyse og ikke deltagelse, der satte mig på sporet.

De første af feltarbejdets uger blev brugt på genealogier. Dette var en nødvendig overlevelsestrategi: antropologen, der hengiver sig til felten, skal lære at navngive og identificere hundredevis af nye naboer. At tale om slægtninge og relationer er faktisk også en marachibeskæftigelse, og mine forespørgsler, omend noget simple, udgjorde en del af en anerkendt diskurs. Slægtsrelationer og klanidentitet var vigtig, og ønsket om at forstå dem blev anset for passende. Således er genealogiske forespørgsler i henhold til de fremgangsmåder, som Rivers (1910) og Barnes (1967) har angivet, også en første form for deltagelse. Mine tidligste informanter var de mænd, som snart skulle blive mine brødre og mine sønner.

At lære det ordforråd, der knyttede sig til marachi slægtskabsterminologi, var en integreret del af denne proces, og snart var jeg i stand til at konstatere, at de anvendte en variant af det irokesiske system: termerne for søskende og parallelkusiner er identiske, og adskiller sig fra den term, der anvendes for krydskusiner. Dette enkle „faktum“ var af en særlig personlig betydning, afsløringen af det bekræftede min egen antropologiske identitet – i hvert fald for mig selv. Langt vigtigere for min voksende forståelse af slægtskab i praksis var imidlertid, at jeg lærte det ordforråd, der knytter sig til relationer i hverdagsamtaler. Jeg var omgivet af brødre og søstre, sønner og døtre og mødre og medhustruere. Mine marachi naboer elskede at belære mig om, hvordan jeg skulle tiltale dem, og undervejs introducerede de mig til selve relationernes relativitet.

Tag for eksempel terminologien for søskende og børn, som er vist nedenfor. (Husk at dette er et klassifikatorisk system; termer for søskende henviser til en bred kategori af mennesker, og ikke kun til positionerne i diagrammet.)



Læg først og fremmest mærke til, at det, der adskiller ord for „søskende“ fra ord for „børn“, er det personlige pronomens grammatiske kasus:

omukhana **wefwe** : omukhana **wange** :: /vores pige/ : /min pige/ :: /søster/ : /datter/

På lumarachi er søskende (bogstaveligt talt) vores søn eller vores datter, i modsætning til min søn eller min datter, som anvendes om et barn af den næste generation. En sådan anvendelse er, tror jeg, simpelthen almindelig for marachi. Men for mig, der kæmpede med at lære relationernes sprog – og var dobbelt frustreret, fordi jeg havde antaget, at dette ordforråd helt sikkert ikke ville afvige fra lunyole sproget, som jeg allerede kendte – udgjorde marachis sprogbrug et felt for nærmere undersøgelse. Det var, mens jeg sad *dér med mine brødre* ude på landet og talte om „vores sønner“ (= brødre), der arbejdede i Nakuru, at vigtigheden af at lære mere om slægtskabssolidaritets kulturelle og sociale dimensioner gik op for mig.

Forbundet med oplevelser fra deltagelse giver terminologisk viden indsigt og rejser spørgsmål – men mest tydeligt i begyndelsen af sprogindlæringen. Klassifikationsmønstre, som for antropologen synes ladet med kulturel betydning, er måske blot døde metaforer for marachieerne. I hvert fald forholdt det sig sådan, at slægtskabsterminologien senere i feltarbejdet mistede sin mystik og blev til helt almindelige ord, der skulle bruges. Men faktisk var det slægtskabsterminologi, der ved begyndelsen af feltarbejdet ledte min opmærksomhed mod forholdet mellem kulturelle kategorier og slægtskabsidentitet, og det er vigtigt at bevare sådanne tidlige indsigter til senere refleksion.

## Affinitetens spil II: fejl og fiasko

Mulaas beretning om at hævne sin søster introducerede mig til søskendes solidaritet og den spænding, der er iboende i indgiftningsrelationer: „vores datter“ var blevet *omukhana mukoko* derovre, og dog er hun stadig vores barn. I den følgende historie beskriver jeg tilsvarende hændelser og spændinger, men denne gang fra et andet perspektiv. Også her er Mulaa min ledsager.

Efter nogle måneders feltarbejde havde jeg besøgt de fleste familier i min landsby – en spredt række småbrug, der lå på en højderyg afgrænset til tre sider af vandløb og lavtliggende jorder. På dette tidspunkt indsamlede jeg informationer og livshistorier om arbejdsmigration. Jeg interviewede mænd fra andre klaner i min landsby, og derigennem kom jeg til at lære maleren Ouma at kende. Han var en lille, aktiv mand, fuld af projekter og planer, og han talte til mig på en blanding af engelsk, kiswahili og lumarachi, hvilket var ganske forståeligt. Han arbejdede for „en inder“, en entreprenør, der udbød arbejde lige fra Vestkenya til Rift Valley. I øjeblikket ventede han mellem jobs på, at inderen skulle sende bud efter ham ved at efterlade en telefonbesked på det lokale postkontor omkring fire kilometer borte.

Jeg havde hørt, at Oumas hustru var løbet hjemmefra ugen før, og jeg opfattede det som et tegn på venskab – såvel som en oplagt mulighed for deltagelse – da Ouma spurgte mig, om jeg ville ledsage ham til hans svigerfars hjem få timers gang mod vest, for at bringe orden i sagerne. Han forklarede, at situationen ikke var alvorlig, den drejede sig sikkert om, at der skulle betales mere brudepris. Ouma havde også bedt Mulaa ledsage

sig, og han tilføjede, at ved sådanne lejligheder er det almindeligt at anmode respekterede naboer fra forskellige klaner om at gå med til kvindens landsby for at diskutere situationen med hendes far.

Jeg mødtes med Mulaa senere på aftenen før besøget, og han bekræftede, at det rigtigt nok var det sædvanlige, idet han tilføjede, at Oumas familie, fattig og uorganiseret, havde behov for al den agtværdighed, den kunne skrabe sammen. Vi talte kort om Ouma og hans problemer – for mange brødre, for lidt land, for lidt solidaritet – men ingen af os huskede i denne forbindelse på historien med Matilda.

Den næste morgen tager vi tidligt afsted, klædt i anstændigt tøj, sådan som det passer sig for en gruppe, der skal på formelt besøg, foranlediget af et brev. Vi er i alt fem mænd: Ouma og hans ældre broder, George; en af deres unge klanfæller fra en anden familie; Mulaa og jeg, som repræsenterer en respektabel klan i landsbyen. Dette er den almindelige måde at gribe en sådan sag an på, når der er familieproblemer og konen er rejst hjem. (Matildas ægtemand burde have skrevet et brev, og være ankommet til „vores“ landsby omgivet af respektable støtter.)

Hvad vi imidlertid ikke ved, er, at Ouma har en skjult dagsorden: han ønsker, at hans kone skal forlade ham. Hvis dette møde bliver en fiasko, vil han være særdeles tilfreds. George, hans ældre broder, kan godt lide den fraværende hustru (han kalder hende for vores hustru) og ønsker, at hun skal blive. Det er også George, der ejer de dyr, som kan føjes til den minimale brudepris, der indtil videre er betalt, og mens vi vandrer afsted, taler han udelukkende om, hvordan vi skal få forhandlet os frem til så lille en betaling som muligt. Vil de mon acceptere en kalv, der stadig patter, i stedet for en tyr?

Da vi nærmer os selve huset, bliver Ouma stille. På en mark ser vi hans svigermor gå og arbejde, og det overrasker os – hvordan kan det være, hun ikke ved, at vi kommer? Hvad betyder dette her? Nu er vi næsten fremme ved den formelle indgang, som vi, et selskab af indgifte, skal anvende for at komme ind i huset. Ouma indrømmer, at brevet til hans svigerfar blev sendt afsted med et skolebarn samme morgen og sandsynligvis ikke er kommet frem. Men endnu venter det værste os. Vi bliver vist ind i en tom hytte og placeret bag et kæmpe bord. Eftersom vi bliver overladt til os selv i en hel time, har vi tid nok til at presse en første antydning af den sande historie ud af Ouma. Så ankommer svigerfaderen omsider, de øvrige familiemedlemmer stuver sig sammen i det lille rum, og alt bliver afsløret.

Det viser sig, at Ouma har mishandlet sin kone – verbalt (hun er dobbelt så stor som ham). Hun havde beklaget sig over hans drikkeri – alle de penge, han tjente som maler, blev brugt på sprut, så der næsten intet blev tilbage til husholdningen. Da skænderiet var på sit højeste, busede hun ud med, at Ouma ikke var halvt så meget mand, som hendes far. Ouma svarede rasende, at hun da bare kunne rejse hjem til sin far og blive dér hos ham, idet han anvendte en udtryksmåde, der satte „blive“ lig med „samleje“.

Dette er meget uanstændigt – incestbeskyldningen er en æreskrænkelse for hele hendes familie. Mulaa og jeg bliver forfærdede, da det begynder at gå op for os, at hændelserne kan risikere at udvikle sig i en meget ubehagelig retning. (Fordi jeg kun forstår halvdelen af, hvad der bliver sagt, tror jeg i første omgang, at Ouma virkelig beskylder sin kone for incest.) Vi er alle godt vrede på Ouma, men tvunget til at forholde os rolige og høflige, eftersom vi er spærret inde bag et bord langt fra den eneste dør. En gruppe af rasende familiemedlemmer spærre os vejen ud. Pludselig bliver Ouma angrebet af sin kone, der svinger en hakke over sit hoved, mens hun skriger højt. Hun bliver hurtigt af-

væbnet. Dernæst angriber hendes forståeligt vrede yngre broder (ham, hun „bar på ryggen“, da han var lille) os med en tung feltstol. Det lykkes ham at hamre den ned i vores bord, selvom de andre forsøger at holde ham tilbage. Den unge mand, der sidder ved siden af mig, siger skarpt, at jeg skal forholde mig helt roligt – „dette er en meget vanskelig situation“. Nu husker jeg Matilda.

Situationen kølnes omsider ned, godt hjulpet af den frembragte femliterdunk med hjemmebrændt alkohol, som alle de tilstedeværende deler. (Men ingen mad – vi er ikke ærede indgifte i dag! – og Oumas svigermor dukker aldrig op). George får lov til at betale sin tyrekalv som en tyr, men stadig mere beruset lader han sig også presse til at afgive koen. Ouma vil få sin kone tilbage. Det er tydeligt, at hun og hendes brødre ikke er glade, men det synes, at hendes far er opsat på at give ægteskabet endnu en chance.

Brudeprisen er ikke det vigtigste her; de få dyr, George og Ouma indtil videre har betalt, ville let kunne returneres. Men, når alt kommer til alt, er Ouma en dygtig håndværker med fast arbejde, og det meste af tiden er han ude på opgaver og vil derfor lade sin kone være uforstyrret derhjemme. Der er også små børn i ægteskabet, og *omukhana mukoko*-børns skæbne er den materielle familie- og slægtslinies legitime anliggende.

## Problemer, metode og positioneret deltagelse

De erfarede hænders øjeblikkelighed er noget af det mest fascinerende ved deltagelse, selv om deltagende feltarbejde afgjort ikke er ét langt eventyr. Meget af deltagelsens meningsfuldhed kommer af de evige – planlagte og uplanlagte – positionelle ændringer, som den fører med sig. Oumas fiasko er tydeligvis forbundet med at Mulaa hævnedes Matilda; rollerne og konflikterne i den ene situation forstås bedre ved at skifte perspektiv og sammenligne med den anden situation. Måske var Matildas mand lige så stolt som Ouma, fanget i sine egne individuelle strategier. Under alle omstændigheder havde han et perspektiv, og takket være de ulykkelige hændelser for George og Ouma, er det muligt bedre at forstå noget af de affinale og lineære relationers totale dynamik, i hvilken han var fanget.

Oumas fiasko viser os en række perspektiver: George, den ældre bror derhjemme, som vil have en pålidelig svigerinde („vores hustru“) til at tage sig af de huslige anliggender; Oumas kone, som er gift og opholder sig i barndomshjemmet, og dog viklet ind i hændelser, der er en hån mod hendes status som *omukhana mukoko*; hendes bror, som er rasende på en svoger, hvis incestuøse injurier rammer hele *hans* families moralske univers. Også Oumas fremfærd var et studie i modsætninger: her som den „gode indgifte“, der kommer for at sørge i lånt jakkesæt og med mappe. Senere i feltarbejdsforløbet, da vi havde besøgt marachi migranter i byen, og var begyndt at forstå mere af bylivets pres og ydmygelser, blev det muligt at gætte sig til hans motiver. Han var som den yngre bror fanget i et job uden fremtid, og syntes at stræbe efter en respekt og selvstændighed, som hverken by eller hjem kunne give ham.

Feltarbejdet i Marachi fortsatte i endnu seks måneder – omend aldrig igen på så dramatisk vis. Vi koncentrerede os om aktiviteter, hvis formål var at indsamle særlige former for information. Den landsby, vi boede i, kom i et specielt fokus: vi gennemførte et omfangsrigt husholds-survey, og foretog detaljerede undersøgelser af anvendelsen af og ejendomsforhold til jord. Vi optegnede en række genealogier, som dels forbandt alle de

voksne i landsbyen, og dels udstyrede os med en bred ramme, inden for hvilken vi kunne rekonstruere familiehistorier. Livshistorier og migrationshistorier blev ligeledes indsamlet, og mere generelt anvendte vi genealogier og historisk orienterede interview til at opbygge viden om de sociale og politiske begivenheder i regionen, der fandt sted i den prækoloniale periode.

Selv når vi gik helt tilbage til slutningen af det 19. århundrede, fremstod læren om positionering som både relevant og nyttig. Kilderne strakte sig fra arkiverede rapporter skrevet af yngre, engelske distriktsejersmænd, til en slags „oral historie“ bestående af anden- eller tredjehånds beretninger om gerninger begået af de vigtigste marachi ledere, som sidenhen blev til indfødte høvdinge. Andre mindre bastante stemmer fandtes også: den gamle kone, der fortalte, hvordan det var at være gift med en af datidens 60 år gamle høvdinge som kone nr. 22 – eller måske var det nr. 26? Hændelserne, som kilderne fortæller om, var ufatteligt fjerne fra marachierne anno 1979, men selv her, på grænsen til Historien, kan vi bruge vores viden fra deltagelsen, såvel som vores oplevelse af den, til at forstå og delvis fortolke disse hændelser. Der er stadigvæk tale om ægteskabelige strategier, om søskende, der skændes, og brødre, der holder sammen. Og historierne – dem, som vi gør til historien – bliver altid fortalt med et formål og fra et perspektiv og skal derfor fortolkes i forhold til deres positionering.

Oversat af Ann-Belinda Steen

## Noter

1. Dette essay handler om deltagelse i et bestemt feltarbejde, som jeg husker det; og jeg har valgt at koncentrere mig om min egen erfaring frem for litteraturen som sådan. Ikke desto mindre kan nogle få bibliografiske oplysninger være nyttige. Susan Reynolds Whyte har beskrevet ægteskab fra marachikovindens perspektiv (1980); i to fælles artikler har vi præsenteret lidt mere historisk og kulturel baggrund (Whyte & Whyte 1981; 1985). Den klassiske kilde til abaluyiaernes kulturelle og sociale liv (som fokuserer på wanga og babukusu) er Gunter Wagner (1949). Thomas Håkansson diskuterer ulighed mellem kønnene og søstres/hustruers positioner i en nyere artikel, som, skønt den er baseret på gusiimateriale, er særdeles relevant for luyiafolkene, og for nogle af de spørgsmål, der rejser sig i forbindelse med slægtskab (1994).

Problemstillinger vedrørende deltagelse og positionering i relation til slægtskab bliver smukt præsenteret af Jean-Paul Dumont (1978, især s. 43–69). Napoleon Chagnon, der arbejder inden for den samme generelle region, er en hyperpositivistisk modsætning til Dumonts intersubjektivitet (se „Doing fieldwork among the Yanomamo“ i *The Fierce People* (1968)). Mere generelt kan man kaste et blik på Victor Turner og Edward Bruners antologi *The Anthropology of Experience* (måske især Turners kapitel 2 om Dilthey).

Intet studie af brødre og søstre kan undgå at være inspireret af Lévi-Strauss. Efter at jeg havde færdiggjort det foreliggende essay, genlæste jeg „Structural analysis in linguistics and anthropology“ (1963), hvor argumentet lyder, at det sande slægtskabsatom ikke er kernefamilien bestående af mor, far og børn, men snarere en strukturel form, der inkluderer bror, søster, far og søn, og således – når der er tale om eksogami – alle de elementer, der udgør et system af relationer (45-9).

2. En særlig forvirring vedrørende pronominer synes uundgåelig, eftersom jeg udforsker deltagelsens betydning fra en position, der hele tiden ændrer sig. Nogle gange – som i den nærværende kontekst – er jeg antropologen, og „vi“ er Susan Reynolds Whyte og mine sønner. Som deltager taler jeg normalt fra en marachi slægtskabs- og familieposition, således at „vi“ sædvanligvis er en gruppe af brødre og søstre. Læseren anmodes om at være opmærksom på andre skiftende kontekster og pronomielle referencer – de er del af pointen.

## Litteratur

- Barnes, J. A.  
1967      Genealogies. I: A. L. Epstein (ed.): *The Craft of Social Anthropology*. London: Tavistock.
- Chagnon, Napoleon  
1968      *Doing Fieldwork among the Yanomamo. I: The Fierce People*. New York: Holt, Rinehart, Winston.
- Dumont, Jean-Paul  
1978      *Of Nuts and Fools. I: The Headman and I*. Austin: University of Texas Press.
- Håkansson, Thomas  
1994      On the Detachability of Women. *American Ethnologist* 21:516-38.
- Lévi-Strauss, Claude  
1963      *Structural Analysis in Linguistics and Anthropology. I: Structural Anthropology*. New York: Basic Books.
- Rivers, W. H. R.  
1910      The Genealogical Method of Anthropological Inquiry. *Sociological Review* 3:1-12.
- Turner, Victor & Edward M. Bruner (eds.)  
1986      *The Anthropology of Experience*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Wagner, Gunter  
1949      *The Bantu of North Kavirondo*. London: Oxford University Press.
- 1956      *The Bantu of North Kavirondo, Vol. II*. London: Oxford University Press.
- Whyte, S. R. & M. Whyte  
1981      Cursing and Pollution: supernatural styles in two Luyia-speaking groups. *Folk* 23.  
1985      Peasants and Workers: the legacy of partition among the Luyia-speaking Nyole and Marachi. *Journal of the Historical Society of Nigeria* 12(3-4): 139-58.
- Whyte, Susan Reynolds  
1980      Wives and Co-wives in Marachi. *Folk* 21-2.





# ETNOGRAFIEN I KAMERAET

Det er et noget vovet foretagende at ville omdefinere et væld af omstændigheder til en egentlig metode. Måske kan man med gentagelsens og erfaringens hjælp efterhånden uddrage af det tilfældige og anekdotiske noget mere solidt og måske endda model-agtigt. Men selv da vil ingen kunne hævde at have fundet den ufejlbarlige opskrift. Enhver „metode“ er uløseligt forbundet med personlige erfaringer og erindringer og i sin applikerede form med det væld af omstændigheder, som omgærder ethvert møde mellem mennesker.

Med alle chancer for blot at fremføre banaliteter og selvfølgelig med udgangspunkt i mine egne erfaringer vil jeg ikke desto mindre prøve at sige noget mere almengyldigt om de potentialer, der for antropologien kan ligge i at bruge filmmediet; i at gå til sit felt med kameraet snurrende.

Jeg har her valgt at fokusere på det interaktive rum fremfor på praktiske optageteknikker, der selvfølgelig underforstås som en del af det metodiske grundlag. Men for det første vil jeg foretrække at diskutere etnografisk filmmetode i forbindelse med et konkret, praktisk arbejde, for det andet begrænses interessen for folk, som ikke nødvendigvis har lyst til at filme, og det er mit indtryk, at disse overvejelser sagtens kan overføres til andre formidlingsformer.

Jeg vil forsøge at gøre rede for nogle få forhold omkring kameraet og især den brug, man gør af det, som kan være med til at synliggøre og demokratisere det etnografiske projekt. Jeg vil derfor begrænse mig til selve feltarbejdssituationen og optagelserne og såvidt muligt undlade at tale om film som repræsentationer og tegnbærere, om redigering, om tilskuere og så videre, altså om sider af filmmediet, som ligger hinsides felten. Men det er klart, at film netop er et *medium*, at disse forskellige dele af processen hænger uløseligt sammen, og at processen altid afspejles direkte i resultatet, den færdige film, samt i dens råmateriale.

Endelig skal det præciseres, at når jeg i det følgende taler om film, så underforstår jeg en bestemt stil karakteriseret ved, at der ikke gøres brug af forklarende eller styrende kommentar, men at den alene baserer sig på billedernes og synkronlydens udsigelseskraft.

## Filmmediets almene anvendelser

Etnografer og proto-etnografer har haft filmkameraer med i felten lige siden filmmediets oprindelse for præcis 100 år siden. Nogle af de første filmoptagelser overhovedet,

Dicksons *Record of a Sneeze* og Regnaults optagelser af en wolof-kvindes pottemager-teknik på verdensudstillingen i Paris, begge fra 1895, var etnografiske, idet deres formål udover at demonstrere den nyopfundne teknik, de levende billeder, var at studere menneskelig adfærd, både fysiologisk og kulturel, med større nøjagtighed.

Filmkameraet blev hurtigt en almindelig rejsedelesager på videnskabelige ekspeditioner, som da det på Haddons ekspedition til Torres Strait i 1898 blev brugt til at indsamle data om „truede racer“. Boas tog en overgang kameraet i anvendelse i sit omstændelige arbejde med at kortlægge og konservere nordamerikansk indiansk kultur, men først med Mead og Bateson i 30'erne fandt kameraet en systematisk anvendelse. De brugte især filmmediet som et redskab til „dokumentation af forsvindende skikke“ samt til bedre og mere nøjagtig observation af deres studieobjekter, som de derefter mageligt kunne studere igen og igen hjemme i laboratoriet (Mead 1975), men de redigerede også nogle af deres mange optagelser sammen til egentlige film. Jean Rouchs tilgang var den omvendte: Han begyndte at filme i Afrika under krigen og uddannede sig først bagefter til antropolog. Han er en af de antropologer, som har arbejdet flittigst med filmmediet – hidtil over 125 film – og som tydeligvis har prioriteret filmisk fremfor tekstuel formidling (hans filmografi i perioden fra 1940 til 1981 tæller 119 titler, hvor hans publikationsliste kun tæller 95 titler, som med få undtagelser fra 1960 handler om film). Siden har talrige etnografer og også ikke-etnografer gjort brug af filmmediet, i nogle tilfælde til dataindsamling, men for det meste til at formidle viden om fremmede kulturmønstre til den vestlige verdens befolkninger. Sammenfattende kan man sige, at filmmediet er blevet og stadig bliver brugt med tre, i nogle tilfælde overlappende, formål for øje, som samtidig karakteriserer feltet „etnografisk film“: at dokumentere forsvindende kulturmønstre, at indsamle data til videre studier hjemme i „laboratoriet“, og at formidle fremmede kulturformer til et uindviet, ofte vestligt publikum (For en historisk uddybning se de Brigard 1975 og Møhl 1988).

I det følgende vil jeg imidlertid interessere mig for en lidt anden måde at bruge filmmediet på, en fremgangsmåde, som jeg vil kalde *filmisk etnografi*. Mit formål vil være at undersøge nogle af de metodiske og videnskabelige implikationer, det kan have for et etnografisk feltarbejde, når det udføres med et kamera. Et af de konkrete udgangspunkter vil være mit arbejde med filmmediet under et flerårigt feltarbejde i det centrale Frankrig; et feltarbejde, som resulterede i både en film og en tekst.

## Filmisk etnografi

De fleste etnografiske film er altså møntet på senere konsulteringer af arkiver over forsvundne kulturer, på videre hjemmestudier og/eller på et fremtidigt og ukendt publikum; formålet med at filme ligger således hinsides feltarbejdet og optagelserne. En filmisk etnografi vil resultere i et filmmateriale, som kan anvendes på de samme måder, men er først og fremmest karakteriseret ved at orientere sig mod det umiddelbare, interaktive rum. Udover at være formidlende bliver kameraet et *relationelt* og et *investigativt* værktøj.

Det er ellers meget almindeligt at antage, at først når etnografen kender sit felt godt, kan hun begynde at formidle sin viden til andre. Dette synes også at gælde, når formidlingen finder sted via film (jf. for eksempel Heider 1976:124ff). Der kan måske ligge prak-

tiske og etiske overvejelser bag, for eksempel at man er nødt til at kende det lokale sprog, og at det er bedst at have folks fortrolighed på forhånd. Men princippet synes især at være forbundet med den almene antagelse, at etnografiske repræsentationer skal reflektere viden som en fuldkommen og færdigindpakket vare, og ikke som en kontinuerlig proces videregivet i al sin ufuldstændighed.

Det er nu min holdning, at en god etnograf ikke er én, som ved det hele på forhånd, men som ved i hvilken retning, hun skal vende sin faglige uvidenhed; og at etnografisk viden har hvis ikke mere så i hvert fald lige så meget med metode som med fakta at gøre. Jeg er derfor fortaler for og udøver af den omvendte procedure: at tage kameraet i anvendelse stort set fra første dag i felten og at bruge det netop som et relationelt og et investigativt værktøj. Ved at „være med fra starten“ bliver det netop også „øjensvidne“ til vidensdannelsen som en famlende, ufuldstændig og unik proces.

I det følgende vil jeg gøre rede for nogle af de konstruktive aspekter, som kan ligge i en filmisk etnografi. Jeg vil som sagt fokusere på to forbundne elementer: På den ene side etableringen af forholdet mellem dem, som studerer, og dem, hvis livsformer er genstand for studiet, og på den anden side investigationen, vidensdannelsen. Det skal understreges, at der er tale om et *anvendelsespotentiale* og ikke om lovmæssigheder forbundet med mediet, for i sidste instans er kameraet blot en blikæske, som fuldstændigt er underlagt forholdet mellem de implicerede parter. Ikke desto mindre har denne blikæske, og mere generelt en filmisk etnografi, nogle særtræk, som sætter særligt fokus på den etnografiske praksis. Man kunne tale om en *positiv ufrihed* („constraint“), idet en filmisk etnografi både vanskeliggør og åbner det etnografiske projekt. Og samtidig er den et potentiale til at give svar på nogle af de kritikpunkter, som fremførtes især i 80'erne mod den etnografiske praksis og dens repræsentationer, men som ikke gav ret mange konkrete resultater. Formålet er ikke i sig selv at svare på ekkoerne fra forgangne diskussioner, men først og fremmest at forsøge at løse nogle moralske og etiske problemer følt på egen krop – og sjæl.

## Det etnografiske projekts synliggørelse

Filmmediet har en evne til at konkretisere og ligefrem synliggøre den etnografiske proces for de mennesker, hvis livsformer studeres. For det første sætter det virkelig fingeren på den nyankomne, som måske i højere grad end andre etnografer er nødt til at gøre rede for sit projekt. For det andet kræver det de impliceredes deltagelse og dermed accept.

I forhold til den mest almindelige etnografiske procedure, notetagningen, som næsten kan antage dagbogens private karakter, og hvis udkomme – en bog, en artikel, en rapport – ligger hinsides den konkrete situation og de implicerede parters indflydelse, så er filmprocessen langt mere, lad os sige, demokratisk i den forstand, at repræsentationsautoriteten per definition er fordelt. Dette skyldes filmens indeksikale natur: de tegnelementer, som en film opbygges af, „skrives“ direkte på filmmaterialet i den filmede situation af alle de tilstedeværende, både foran og bagved kameraet. De skabes og omdannes ikke efterhånden, som tekstens diakrone elementer gør det (jf. Fabian 1983), men er som tegnbærere *synkrone* i forhold til det repræsenterede. Dette kan illustreres ved en meget teknisk sammenligning (som foreløbig ser bort fra analytiske niveauer): Når etnografen skal sammenredigere de filmede optagelser, hvad enten han gør det alene eller i samar-

bejde med de implicerede, så er byggeklodserne på forhånd etableret, nærmest som fær-digskrevne sætninger; redigeringen består i al væsentlighed i en komprimering af tiden – en bortvælgelse af en stor del af materialet – og i en sammenstilling af elementerne, så deres fælles indhold fremstår klarest muligt. Men elementerne er allerede skrevne og indeholder deres egen logik, idet vi forudsætter, at billeder og synkronlyd taler for sig selv uden narration. Dette ville for den skrivende etnograf svare til (i fællesskab med de studerede) at tage noter i form af hele, renskrevne sætninger, som derefter blot blev sorteret og sat sammen til den endelige tekst, uden at der blev ændret på ordene og de enkelte sætningsopbygninger. I et relationelt og etisk perspektiv giver filmmediet altså de mennesker, hvis liv studeres, en ganske direkte indflydelse på det repræsentative resultat. De er på sin vis med til at „trykke“ det.

I reflektiv forstand afspejler produktet dermed ikke blot etnografens deltagelse i feltet, men også de repræsenteredes deltagelse i repræsentationsprocessen; etnografen bliver blot ét blandt adskillige „skrivende“ subjekter. Skematisk kan man – uden at implicere en kronologi – sige, at *deltagelsen* går fra den observerende deltager (etnografen = subjekt, de beskrevne/befilmene = objekt), til etnografen som *en del af* det repræsenterede liv (etnografen = subjekt og objekt), til de beskrevne/befilmene som deltage-re i repræsentationsprocessen (etnograf og beskrevne/befilmene = subjekter og objek-ter).

Flahertys *Nanook of the North* (1922) er som altid et godt eksempel på et frugtbart samarbejde mellem film og filmene. Der har været tendens til fra videnskabeligt hold at stille spørgsmålstegn ved *Nanooks* etnografiske værdi (for eksempel de Brigard 1975; Heider 1976), blandt andet fordi de fleste scener var forberedt og aftalt på forhånd og i nogle tilfælde blev filmet under kunstige forhold, for eksempel blev der filmet i en halv, overdimensioneret igloo for at få tilstrækkeligt lys til indendørsscenerne. Det væsentligste problem ved sådanne kritikker er, at de er fastlåst i bestemte sandhedssø-gende videnskabelighedskriterier, som for tekstlige repræsentationers vedkommende for længst er aflagt (jf. Møhl 1993). En af *Nanooks* største kvaliteter ligger netop i dette nære samarbejde om og forberedelse af alle optagelser, samt i at Flaherty fortløbende fremkaldte og sammenklippede optagelserne i samarbejde med Nanook. Idag tillader teknikken os at filme under mere spontane og naturlige vilkår, for eksempel giver de små kameraer større bevægelighed, hændelsernes centrum kan flyttes, og der er ikke længere brug for lyssætning. Dette forhindrer dog ikke, at enhver optagelse, som enhver undersøgelse i øvrigt, skal gennemtænkes og forberedes i samarbejde med de implicerede. Filmen *Nanook* lyser af den komplicitet og også morskab, den er blevet til med, og er endnu idag en af de film, som eksempelvis synkroniciteten og den partcipatoriske metode bedst.

Foreløbig har vi altså en filmisk etnografi, som karakteriseres ved, at den anvender filmmediets indeksikalitet som et potentiale til at demokratisere både feltarbejds-situati-onen og repræsentationsprocessen.

Lad os se på en anden „teknisk detalje“, som kan få etiske implikationer: I modsæt-ning til den iagttagende/lyttende/noterende og evigt årvågne etnograf udmærker filmme-diet sig ved at være enten tændt eller slukket; der er tydelig forskel på en filmende og en ikke-filmende etnograf. Tænd/sluk-mekanismen tillader derved de filmene at kontrolle-re, hvornår og dermed også hvad, de giver videre – „nu filmes der“, „nu filmes der ikke“. Samtidig er det en måde for filmere at give udtryk for, hvad hun lægger vægt på, ved

enten at blive ved med at filme eller slukke. Denne mekanisme er en slags konkretisering af de performative fænomener, „framing“ og „off/on-stage“, hvorved et tryk på tænd/sluk-knappen udgør et „cue“ (jf. Goffman 1959); „nu er vi ON“, „nu er vi OFF“ (måske ikke altid off-stage, men off-filmed-stage). Som sagt er dette potentialer, hvis udgangspunkt er at tilstræbe så høje etiske standarder som muligt. Tænd/sluk-mekanismen kan elimineres ved at skjule optage-indikatorlampen, og deltagelsen er selvfølgelig op til den, som filmer, og kan for eksempel omgås ved at filme på stor afstand. Men hver gang fremgår og afsløres disse indgreb af selve filmmaterialet.

Tænd/sluk-mekanismen bidrager overordnet til „Verfremdung“effekten: den forstærker det forhold, at dette er en repræsentationsproces og ikke blot uanfægtet dagligt liv, hvor alle har glemt alt om kameraets tilstedeværelse. Mange filmende etnografer vil – måske for at skabe en større „naturlighed“, „som om der ikke blev filmet“ – netop tilstræbe, at de filmede glemmer kameraet. Men hvis det kan virke generende, at folk kigger ind i kameraet, så er det kun i de tilfælde, hvor de tydeligvis føler sig pressede og ilde tilpas og ikke forstår, hvad det er, der foregår. Sådanne pinligt spørgende blikke skyldes ikke kameraet som sådan, men kun den måde det bliver anvendt på: De afspejler mangel på komplicitet og søges ofte undgået, netop fordi de er så sigende.

Udover den direkte indflydelse på resultatet hvorved produktet opnår den i repræsentationsdebatten så efterstræbte flerstemmighed eller polyvokalitet (jf. for eksempel Dwyer 1977; Rabinow 1985; Tyler 1986), så gøres selve det etnografiske projekt mere konkret og mere indlysende. Det gør det blandt andet, fordi kameraet og dermed etnografen bag det per definition og med al tydelighed *afgrænser et felt*, udvælger sig en del af omverdenen som objekt og fravælger resten. Denne mekanisme tillader desuden de medvirkende at bevæge sig i forhold til dette felt, det vil sige ind og ud af det. De kan dermed til enhver tid bestemme, om de vil indgå som „tegn-magere“ i repræsentationen eller ej, hvilket ikke gælder i samme omfang, når etnografen tager noter eller blot iagttager, hvad der går for sig. Hvor tænd/sluk-mekanismen således afgrænser et tidsudsnit, så afgrænser optikken et rumligt udsnit.

Hermed kan vi yderligere karakterisere en filmisk etnografi, der via „tekniske detaljer“ som tænd/sluk-mekanismen og det optiske felt konkretiserer etnografens projekt, ikke blot for de filmede, men også for etnografen selv, og bidrager til den demokratiserende funktion. For det demokratiske princip implicerer ikke blot at vælge, *hvad* man vil give videre, men også *om* man vil bidrage.

I den spatiale konstellation er der en anden omstændighed, som determinerer filmprocessen, og uvægerlig indskriver sig i repræsentationen, nemlig interpersonelle afstande. Afstande eksisterer som uomtvistelige tegn i filmmaterialet: det fremgår tydeligt, om optagelser er filmet med teleobjektiv på stor afstand, eller om de er optaget på nært hold. I teksten kan afstande omtales, i filmen kan de ikke slettes. Grænserne for interpersonelle afstande varierer kulturelt, individuelt og alt efter situationen; i nogle tilfælde kan den rette afstand tælles i meter, i andre, som for eksempel under et lægeligt indgreb, er afstanden totalt annulleret, for ikke at sige „introverteret“. Alt efter situationen tillades andre altså at komme på mere eller mindre nært hold. Når man filmer, bevæger man sig også omkring folk i forhold til sådanne afstande, og man kan ligefrem tale om en slags „farezone“, hvortil man kun har adgang med den filmedes accept. At bevæge sig derind er dermed at udsætte sig for den filmedes korporlige kontrol og eventuelle afvisninger. Det er også der, tingene kan udvikle sig. Denne zone er ikke fast og fysisk, og konsekvensen

er ikke, at alle billeder er nærbilleder; det er snarere et spørgsmål om frit at kunne bevæge sig ind og ud.

Som alle de andre omtalte parametre drejer afstande sig om gensidig kontrol og om indflydelse på resultatet. Det gælder for afstande som for de andre parametre, at de aftegner sig i resultatet. De er derved demokratiserende, idet de filmede som tegnmagere indskriver deres (kropslige) forholden sig og i en vis forstand udtrykker sig direkte til de fremtidige tilskuere.

En yderligere konsekvens af disse rumlige og især tidslige afgrænsninger har at gøre med de filmedes selviscenesættelse: de opfordrer de medvirkende til at sætte deres liv i scene på en mere intensiv og måske sigende måde end i dagliglivets normale „flow“. Enhver, der har filmet, kender denne fornemmelse af intensivering, af at der pludselig begynder at ske noget centralt, en slags fortætning, idet kameraet tændes. Denne fortætning har en rent filmisk, fortælleteknisk fordel, idet betydning komprimeres i tid, men derudover har det nogle analytiske implikationer. Det hænder, at man får sig nogle overraskelser, når folk begynder at „spille“ deres eget billede af dem selv, men det drejer sig sjældent om andet end en accentuering, en slags betydningskomprimering. I Ardeners forstand kunne man tale om en *densifikation* med den forskel, at densifikationen ikke er statistisk (jf. Ardener 1987), men netop en (frivillig) handling, som forbliver på handlingsplanet og i det specifikke. En betingelse er naturligvis, at de filmede også har gjort projektet til deres. Man kunne også anvende et performativt perspektiv, hvilket blandt andet ovennævnte brug af begreberne „on/off stage“ lægger op til, under den betingelse, at vi ikke begrænser os til det spektakulære, det rituelle, men indbefatter al form for menneskelig handling, også den mest trivielle og dagligdags. I begge tilfælde, ved performance eller densifikation, fremkalder kameraet blot en forstærkning af allerede virkende identitetsmekanismer. I den forstand får det, som jeg kort vil komme ind på senere, et specielt analytisk potentiale.

Mange filmende etnografer har overset dette potentiale og opfattet det som et negativt aspekt ved filmmediet. De har forsøgt at undgå selviscenesættelse ud fra en forestilling om, at der, på den ene side, var en slags u-iscenesat, „før-filmisk“ virkelighed, og, på den anden side, en filmisk forvridding af denne, så snart kameraet rullede. De har, for at løse „problemet“, bestræbt sig på enten at *lade som om*, kameraet slet ikke var der („fluen-på-væggen“-princippet) – hvilket må siges at være en meget væsentlig og selvmodsigende forvanskning af den tilsyneladende efterstræbte, uspolerede sandhed, eftersom selve filmmaterialets eksistens beviser det modsatte – eller at filme enten med skjult kamera eller på lang afstand, så folk slet ikke opdagede, at de blev filmet. Den helt store „naturlighed“ skulle så være i hus. Men for det første er denne „før-filmiske“ tilstand per definition ikke-eksisterende og afspejler en meget statisk opfattelse af kultur og af liv i det hele taget; et øjeblik vil aldrig være en gentagelse af et forudgående, og når kameraet ruller, er det nødvendigvis en del af nu'et. Antropologien udmærker sig netop ved ikke at kunne gentage sine observationer under tilførsel af forskellige mængder af diverse stimuli. For det andet må man som menneske nok tage på sig, at ligegyldigt hvor, man befinder sig i verden, så er man en del af det, der sker; i filmprocessen fremgår denne deltagelse endda tydeligere end i så mange andre repræsentationsformer. Men den væsentligste indvending imod sådanne bestræbelser på at fremstille virkeligheden, som om der ikke blev filmet, må nok siges at ligge i, at dette ikke er noget handicap. Selviscenesættelsen er selve centret for menneskers definitioner og fortolkninger af egne og andres

identiteter, det er hovedbestanddelen i etnografers empiri, det er „culture enacted“. Det væsentlige, når etnografen også benytter sig af et kamera til at registrere sådanne „enactments“, er at indregne det i analysen på lige fod med andre omstændigheder. Det er selvfølgelig ikke nemt at vide, hvordan folk ville have opført sig, hvis kameraet ikke var der, men det gælder også for etnografen generelt. Vores tilstedeværelse, med kamera eller ej, er en af vores faglige betingelser. Vores opgave er ikke at undgå ydre påvirkningsfaktorer, men at analysere dem.

Til en sådan forståelse kan tænd/sluk-mekanismen netop være interessant: Selviscenesættelsen rækker selvsagt ud over optageperioderne, hvilket kan give etnografen et komparativt indblik i mekanismerne i sådanne identitetsdefinerende procedurer under forskellige, mere eller mindre accentuerende forhold. Desuden kender enhver filmende etnograf det fænomen, at de filmede leverer *andre* informationer, når de *ikke* filmes. Der synes at opstå en særlig fortrolighed, når kameraet standses, og filmer og filmede er „alene“ uden tilstedeværelsen af denne „tredje person“, den fremtidige og potentielle tilskuer, som kameraets snurren nødvendigvis installerer. Det kan opleves som frustrerende, som en mangel på kontrol fra filmerens side, men det er mere frugtbar (og mindre frustrerende) at betragte det som en indbygget kvalitet ved filmprocessen; både som et resultat af de filmedes kontrol og som en anledning til at opnå anden viden og til netop at se selviscenesættelsen i perspektiv.

Vi har altså en filmisk etnografi, der både som fortællateknisk og analytisk potentiale bruger det faktum, at mennesker har tendens til at sætte deres liv i scene på en komprimeret facon foran kameraet. Fremfor at betragte kameraets tilstedeværelse som en forhindring, anskues det som et konstruktivt stimuli. Dette hænger igen sammen med det partipatoriske aspekt: Når Nanook satte sit liv i scene foran kameraet, fremstillede han et koncentreret, ideelt billede af, hvad det for ham ville sige at være Hudson Bay-eskimo i 20'erne. Man kunne sige, at han konkretiserede sin identitet.

Endelig har filmmediet, idet det på sin særlige måde „opmagasinerer“ hændelser og situationer over tid, et fantastisk potentiale i forhold til iagttagelsen af udvikling og forandring, især naturligvis når optagelserne strækker sig over lange perioder. Betydningsfulde øjeblikke uddrages af det daglige „flow“ og sammenstilles i en ny filmisk tid, uden dog at miste deres „øjeblikkelige“ dimension. Denne sammenstilling foregår både gennem de valg, som finder sted under optagelserne (on-off, optiske felter m.m.), og de valg, som siden finder sted i klippefasen.<sup>1</sup> Dette er især et potentiale i iagttagelsen af social og kulturel kompleksitet. Optagelserne kommer til at afspejle ikke alene feltarbejdsituationen, men også selve det etnografiske objekt som dynamisk, procesuelt og modsætningsfuldt. Den tidsmæssige fortættelseskapacitet til at indeholde forandring og modsætninger bidrager til filmmediets analytiske kvaliteter. Igen, dette er et potentiale og desværre også en undtagelse. Den mest almindelige form er på statisk vis at „behandle“ eller kredse om et emne eller en problemstilling. Sjældne er de film, som fortæller en historie, et forløb; endnu sjældnere er de, som lader tiden og forandringen råde. Men de, som gør det, er ofte de film, der vækker vores begejstring, måske netop fordi de også afspejler deltagernes uvished, forundring og fremadskridende erkendelse.

Til den øjeblikkelige betydningskomprimering eller fortættelse, som finder sted foran kameraet gennem deltagernes selviscenesættelse, føjes dermed en yderligere betydningskomprimering over tid.

Lad mig her give et konkret eksempel fra mit eget feltarbejde, som illustrerer nogle af de ovennævnte principper.

## Filmen

I 1990 installerede jeg mig med min gemal i en lille fransk landsby for at filme en igangværende parcelomlægning, med alt hvad det indebar af diskussioner, forhandlinger og især konflikter. Hurtigt omdefinerede jeg mit ophold til også at omfatte et feltarbejde, hvis undersøgelsesobjekt var lokale kommunikationsformer. Over en periode på tre år tilbragte jeg 18 måneder i landsbyen i den integrerede funktion som filmende feltarbejder.

Det gennemgående tema i filmen var som sagt parcelomlægningen, en matrikulær procedure, som består i at ekspropriere alle landsbrugsjorder, fjerne eventuelle faste skel (inkl. levende hegn, vandløb o.l.) for derefter ideelt at kunne tildele hver af de tidligere ejere én stor, velafrettet og pigtrådsindhegnet jordlod, svarende til de eksproprierede jordlodders samlede overflade. At den eksproprierende kommission er sammensat af lokale landmænd, er blot én af grundene til, at disse omlægninger er eksplosive affærer; en anden er, at ekspropriationerne er tvungne, og at ejerne ikke bliver direkte adspurgt. Proceduren kan iværksættes på blot én persons opfordring og er derefter lovformeligt ustandselig.

I modsætning til hvad man umiddelbart kunne tro, så var der ikke blot tale om smålige krænkelser af den private ejendomsret og om småstridigheder over naboskel; omlægningen og dermed også modstanden imod den rørte ved langt mere fundamentale principper. En parcelomlægning kan i en vis forstand ses som en acceleration og en konkretisering af den generelle proces, som for det første består i, at flere og flere små landmænd må opgive landbruget (og det vil sige både jorder og hjem) og give plads for de store, industrialiserede landbrug og for det andet den stadige affolkning af de franske landområder. Derfor udgør sådanne parcelomlægninger ofte et skæringspunkt, et nu-eller-aldrig, hvor de mest dybtliggende værdier kommer til udtryk, for det er netop dem, som er på spil: tilhørsforholdet til jorden, til et sted, til éns allierede – og fjender. Denne acceleration af en ellers uhåndterbar udvikling giver altså både de implicerede parter mulighed for at reagere og sætter samtidig ellers usynlige forhold og strukturer i scene.<sup>2</sup>

I filmen forsøgte vi ikke at tage nøgtern afstand eller at „se sagen fra flere sider“. Der var tydeligvis tale om magtmisbrug, korrupsion og også økologisk hærværk, og vi havde fornemmelsen af at optage en klassisk western, med alt hvad der behøvedes af store skurke, små helte, kvæg og pigtråd. Borgmesteren og kommissionsmedlemmerne benyttede sig af de lokale diskretionsnormer: at folk havde tendens til at betragte sig selv som analfabeter og dermed til at sky administrative procedurer, samt til at tie frem for at stå åbent frem. En lille modstandskomiteé havde imidlertid nølende dannet sig, og da vi foreslog at lave en film om omlægningen og modstanden imod den, svarede de, omend tøvende, ja. Det gjorde de sandsynligvis, fordi de havde indset, at omlægningen under alle omstændigheder foregik på et diskursivt plan, som lå milevidt fra normale lokale omgangsformer, og at et kamera sikkert ikke ville gøre yderligere skade. For os satte omlægningen altså ellers utydelige relationer og processer i scene, og for dem var filmen en måde at svare igen på, som for det første lå så langt fra daglige former, at det ikke kunne betragtes



som et brud, og for det andet var deres eneste svar på et angreb, de ellers ikke havde nogensomhelst mulighed for at forsvare sig imod. Filmen blev en slags megafon og et fælles projekt, omend vi havde forskellige motivationer. Det skulle da også vise sig 4 år efter at omlægningen var gennemført og befolkningen slået i knæ, at de oplevede filmen og dens udsendelse i tv som deres eneste triumf. Den blev, i god lokal ånd, deres historie om tyveriet.

En af implikationerne af den lange optageperiode på over 3 år var, at der naturligt fandt en del forandringer sted, såvel på det sociale som på det personlige felt. Filmen illustrerer nogle af disse uden at pege dem ud, for eksempel omskifteligheden i forhold til konflikten. Som sagt er det væsentligt at vælge side, men dette indebærer tilsyneladende ikke, at man ikke kan *skifte* side, så længe man klart udtrykker et standpunkt. Og selvom man ikke ligefrem skifter side, så kan man sagtens en overgang udtrykke modsatte holdninger. Denne sociale fluktuation illustreres i filmen gennem enkeltpersoner, som enten åbent udtrykker tvivl eller pludselig glimrer ved deres fravær (som for eksempel formanden for modstandskomiteén, der en dag udebliver fra møderne, for ikke siden at vise sig; senere kommer det frem, at han har fået lovning på nogle specielt gode jorder). I et enkelt tilfælde, hvor far og søn bor og arbejder sammen, ændres deres attituder over årene, efterhånden som faderen svækkes fysisk og moralsk (bl.a. pga. omlægningen), og sønnen indtager hans plads som familieoverhoved og beslutningstager. De begynder, til faderens fortvivlelse, at gå på kompromis, for eksempel ved at forhandle med landmålerne om at opnå bedre jorder. Ikke desto mindre forbliver de indædte modstandere.

Desuden illustrerer filmen, hvordan kameraet fremkalder en selviscenesættelse både med hensyn til de scener, der viser sider af dagliglivet, som trues af omlægningen (for eksempel produktion af æblecider, podning af nye frugttræer, brændehugning,<sup>3</sup> kollektiv flytning af små kvægflokke og i det hele taget samarbejdet om dette „small-scale“-landbrug, der i sig selv er truet), men også når det drejer sig om at stå frem og kritisere proceduren, hvor kameraet nærmest inddrages som vidne. Hver gang synes kameraet at fremkalde en betydningssyntetisering, både på de konkrete handlingers niveau og derigennem i forhold til mere abstrakte principper, som for eksempel solidaritet og demokrati, og, i sidste ende, identitet.

## Etnografien

Omlægningen havde altså denne katalysatoriske effekt, som aktiverede ellers skjulte relationer, og som samtidig berettigede vores tilstedeværelse og engagement. Begge dele skulle vise sig essentielle for min adgang til viden og dermed for etnografien.

Som sagt kom jeg ikke oprindeligt til landsbyen for at udføre et feltarbejde, for at studere et bestemt objekt. Og det blev også hurtigt klart, at ethvert forsøg på at stille spørgsmål eller i det hele taget at rende rundt og snuse på etnografisk vis skulle vise sig forgæves. Jeg måtte pænt spille efter de lokale udvekslingsregler og vente på at få ting at vide, til andre mente, der var en grund. Som Jeanne Favret-Saada også har beskrevet det for sit arbejde med hekseri i Normandiet, så kunne man ikke spørge blot for at få noget at vide; der skulle være en grund (Favret-Saada 1977:28-9). I en atmosfære domineret af den samme kommunikative retention, som jeg mødte, blev hendes adgang til viden og til

en ellers eksklusiv hekseridiskurs kun sikret, når folk antog hende for at være enten afhekser eller forhekset.<sup>4</sup>

For mit vedkommende var jeg i flere år kommet på egnen, men først da jeg via filmen blev involveret i konflikten, var der en grund. Mit engagement fordrer en forståelse af lokale sociale sammenhænge, af hvorfor folk gjorde, som de gjorde, og jeg blev dermed lige så stille indlemmet i det lokale vidensudvekslingssystem. Samtidig fik jeg en klar plads i det sociale system: imod omlægningen og dermed imod dens få tilhængere. For som i en vendetta måtte enhver vælge side, der fandtes ingen neutralitet. Jeg fik, som Herzfeld kalder det, beskidte hænder, en betingelse for at få adgang til det sociale felt og dets viden (Herzfeld 1983).

Samtidig var det netop dette vidensudvekslingssystem, som var mit objekt: hvornår folk talte, hvornår de tav, hvad de sagde (eller ikke sagde) om andre og til hvem, hvordan de aflæste og analyserede informationer, specielt andres handlinger, og, i sidste ende, hvordan de hver især blev til som sociale individer i mellemrummet mellem handlinger og tale/tavshed. Igennem mit engagement blev jeg, om man så må sige, mit eget kronvidne til disse kommunikative mekanismer og til betingelserne for udveksling.

## Film og tekst

Resultatet af mit ophold er altså for det første en film på 58 minutter, hvis røde tråd er historien om parcelomlægningen, men som mere overordnet handler om det, der var på spil, nemlig identitet og autonomi og i et bredere perspektiv om værdighed og demokrati. Det andet resultat er en tekst, som handler om viden, kommunikation og social identitet.

Som sagt er der ingen tvivl om, at forudsætningen for teksten var filmen. Dette betyder imidlertid ikke, at jeg foretager en hierarkisering af film og tekst. Hver især havde de deres naturlige berettigelse, og fordelingen gav sig selv. Jeg var ikke ærgerlig over ikke at kunne *filme historierne*, og ikke et sekund overvejede jeg at *skrive om omlægningen*. Der syntes for begges vedkommende at eksistere en naturlig sammenhæng mellem form og indhold.

Eksemplet er specielt i forhold til de ovenfor skitserede principper for en filmisk etnografi, men sådan vil det nok altid være; intet eksempel illustrerer princippet til fulde. Overordnet kan man sige, at arbejdet er baseret på et fælles projekt, på komplicitet, på folks egne iscenesættelser og på tidens gang og forandringer. Projektets udkomme var ikke kendt på forhånd, investigationen blev ledt af hændelsernes spil lige så meget som af på forhånd etablerede kriterier og idéer. Forholdet mellem filmens og tekstens emner gør eksemplet lidt specielt, idet de ikke er fuldstændigt sammenfaldende. Men for det første implicerer en filmisk etnografi ikke nødvendigvis en tekst (!), for det andet er filmen i sig selv et godt eksempel. Det vigtige i forhold til teksten er, at den ikke ville være til uden filmens demokratiserende funktion – i alle de ovennævnte betydninger: indek-sikaliteten, tænd/sluk-mekanismen og det optiske felt (om og hvad der repræsenteres), afstande og kontrol, selviscenesættelse og tiden som „komprimeret identitet“.

Feltarbejdets grundlæggende betingelse var, at det udførtes med et kamera uden forudgående kendskab til feltet og dets beboere. Forholdet mellem mig og dem karakteriseredes først og fremmest af, at jeg arbejdede med et kamera, og at de havde indvilliget i og endda så en fordel i, at jeg var der og filmede. Når jeg fortalte folk om mit projekt med at

undersøge det lokale vidensudvekslingssystem, som jeg selv var blevet en del af, reage-rede de fleste med tilsyneladende ligegyldighed og berørte aldrig siden emnet direkte. Ingen tvivl om, at de var ganske klar over, hvad jeg lavede, og hvornår de selv assisterede. Men derudover havde den del af projektet tilsyneladende ingen særlig interesse for dem, for vidensudveksling var ikke alene noget, man gik rundt og gjorde, det var også noget, man talte om og analyserede på lige fod med andre handlinger. Min analyse af, hvad folk gik rundt og gjorde i landsbyen, var derfor kun én blandt mange. Forskellen var, at min analyse i modsætning til deres ville føre til en lang rapport om lokale kommunikationsformer, skrevet på et fremmed sprog i et fremmed land til en flok fremmede universitetsfolk. I den form ville den ikke have nogen lokal indflydelse eller betydning. Det havde filmen derimod.

Lad os kort se på nogle væsentlige forskelle i filmiske og tekstuelle analyseformer, for det er mit indtryk, at det ene medie ikke per definition er mere egnet til at foretage og formidle analyser end det andet.

Som sagt mener jeg, at kameraets evne til at fremkalde en selvscenesættelse, en densifikation eller syntetisering af betydning udgør et fantastisk analytisk potentiale; et potentiale, som udebliver eller mindskes i den rent tekstuelle form. Forudsætningen for et sådant standpunkt er imidlertid, at det analyserende subjekt ikke begrænses til etnografen alene, men også omfatter de filmede.

Dette hænger, som vi har set, sammen med, at når folk sætter sig selv i scene, så opererer de inden for det, man kunne karakterisere som statistiske sandsynligheder: De opstiller individuelle idealer for kulturelle modeller. Samtidig er det det enkelte menneskes personlige og konkrete variation, som giver den filmiske analyse vægt. I tegnmæssig forstand er der den forskel, at hvor tekst gør brug af allerede generaliserede og abstrakte elementer, så gør film brug af specifikke elementer, som til gengæld henter udsigelses-kraft i deres eksemplariske, nærmest allegoriske, karakter. Derved bliver det også et spørgsmål om, hvor man placerer det analyserende subjekt: I teksten er analysen som regel eksplicit og forfatterens; i filmen, som i allegorien, afhænger analysen også af tilskueren. Måske er det derfor, vi har så svært ved at definere og blive enige om, hvad der udgør en god etnografisk film, for i hvert tilfælde udleder vi noget forskelligt. Hvor der har været tendens til at tro, at det i sidste ende var et spørgsmål om smag, så er det nok i virkeligheden et spørgsmål om, at analysen altid vil være implicit og derfor kan forstås forskelligt. Dette er dog i mine øjne ikke en svaghed, men en styrke.<sup>5</sup>

Endelig indebærer selve udvælgelsesprocessen en form for niveauskifte: det, at etnografen vælger at formidle nogle menneskers livsformer og ikke andre, er i sig selv at underforstå, at de hæver sig over det umiddelbart anekdotiske, at de siger „noget om noget andet“ end dem selv. Dette udgør i øvrigt ikke en væsensforskel mellem film og tekst, men er snarere en omstændighed ved selve det etnografiske projekt.

## Afsluttende

Jeg har valgt at fokusere på kameraet i felten og mindre på aspekter, som ligger hinsides feltarbejdet. Men den konkrete brug, man kan gøre af filmmediet i felten, og den måde, hvorpå det kan være med til at definere det interaktive rum, hænger naturligvis sammen med film som et *medie*, der strækker sig hinsides felten og den umiddelbare situation. De

forskellige dele af processen hænger sammen, film er *både* interaktion og formidling og underforstår den fremtidige og ofte ukendte tilskuer. At inddrage det kommunikative aspekt er med til at understrege, at filmmediet ikke må betragtes som et påskud, en prætekst, et „Sesam-Sesam-luk dig op!“, hvor kameraet kun tages med i felten for at få adgang til viden. En filmisk etnografi forudsætter en bevidst og også habil brug af filmmediet. Dens grundlag må være et rigtigt filmprojekt og et af dens resultater en film.

I det foregående har der ikke så meget været tale om en egentlig metode – med opskrifter, ingredienser, råd og tips – som om nogle principper *omkring* applikationen af en bestemt metode, bestående i at gå til sit felt udstyret med et kamera. Som vi har set, vedrører disse principper både relationelle og videnskæssige aspekter af det etnografiske projekt. Et af fundamentene i etnografien er, at førstnævnte er en betingelse for sidstnævnte; uden relation, ingen viden. Det næste spørgsmål bliver så, hvad der karakteriserer og definerer denne relation. Jeg har her påpeget, hvorledes kameraet væsentligt ændrer på forholdet mellem de implicerede parter, og dermed på betingelserne for etnografien som videnskab. Hvis kameraet bruges rigtigt, gør det det etnografiske projekt mere transparent og øger deltagelsen i og kontrollen med repræsentationsprocessen, herunder analysen. Samtidig er det, i kraft af denne demokratisering, med til at definere og ændre etnografens adgang til vidensfeltet. Man kunne også udtrykke det således, at demokratiseringen virker begge veje.

Som det blev sagt i starten, så har disse overvejelser ikke kun relevans for en *filmisk etnografi*. De kan også overføres på andre undersøgelses- og formidlingsformer, og på etnografisk praksis i det hele taget. Men kameraet har et ekstra potentiale, idet det *accentuerer* de relationelle, repræsentative og kontrolmæssige betingelser, som alle etnografer arbejder under. Kameraet, og en filmisk etnografi, kræver noget mere: en større afklaring af projekt, mål og midler. Dermed kan det også blive en vektor i vores søgen efter en større etisk og analytisk kvalitet. For de to går nødvendigvis hånd i hånd.

## Noter

1. Jeg betragter, som Vertov, redigeringen som omfattende *hele* filmprocessen, fra det øjeblik etnografen udsøger sig et objekt (og bestiller en fly-billet til ét bestemt sted) til den endelige sammenklipping af optagelserne. Dertil kan, med risiko for at skabe yderligere uorden, tilføjes de valg, som tilskuerne foretager.
2. Jeg har i Möhl (ud.) antydnet en parallel til vendettaens katalysatoriske effekt som beskrevet af Anne Knudsen (1989).
3. Æble- og pæretræer samt egetræer, der beskæres til brænde, vokser næsten udelukkende i hækene.
4. Idet hun identificerer hekseri som en defensiv diskurs (der *er* ingen hekse, kun forhekselser, forheksede og afheksere, som dog ikke er mindre reelle – og dødelige – af den grund), *bliver* hun ifølge sagens natur også henholdsvis afhekses og forhekset.
5. Det er desværre også en sjældenhed, for de fleste filmmagere har forfærdeligt travlt med netop at ekspliciteren analysen, for eksempel gennem endeløse kommenteringer, som netop er med til at etablere, hvad sereren *egentlig* skal se.

## Litteratur

- Ardener, E.  
1987 'Remote Areas': some theoretical considerations. I: A. Jackson (ed.): *Anthropology at Home*. ASA Monograph 25. London: Tavistock.
- Clifford, J.  
1986 *Partial Truths*. I: J. Clifford & G. E. Marcus (eds.): *Writing Culture – the poetics and politics of ethnography*. Berkeley, L.A.: University of California Press.
- de Brigard, E.  
1975 *The History of Ethnographic Film*. I: P. Hockings (ed.): *Principles of Visual Anthropology*. The Hague & Paris: Mouton.
- Dwyer, K.  
1977 *The Dialogic of Anthropology*. *Dialectical Anthropology* 2:143-51.
- Fabian, J.  
1983 *Time and Writing About the Other*. I: *Time and the Other — how anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- Favret-Saada, J.  
1977 *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Editions Gallimard.
- Goffman, E.  
1959 *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Doubleday.
- Herzfeld, M.  
1983 *Looking Both Ways: the ethnographer in the text*. *Semiotica* 46:151-166.
- Knudsen, A.  
1989 *En ø i historien – Korsika: historisk antropologi 1730-1914*. København: Basilisk.
- Mead, M.  
1975 *Visual Anthropology in a Discipline of Words*. I: P. Hockings (ed.): *Principles of Visual Anthropology*. The Hague & Paris: Mouton.
- Møhl, P.  
1988 *Etnografer og film*. *Vildspor* 4:44-74.  
1993 *Forførelsens element – når vi ser etnografiske film*. *Tidsskriftet Antropologi* 27:17-27.  
ud. *Village Voices – Co-existence and communication in a rural village in Central France*.
- Rabinow, P.  
1985 *Discourse and Power: on the limits of ethnographic texts*. *Dialectical Anthropology* 10:1-13.
- Tyler, S.  
1986 *Post-modern Ethnography: from document of the occult to occult document*. I: J. Clifford & G. E. Marcus (eds.): *Writing Culture – the poetics and politics of ethnography*. Berkeley, L.A.: University of California Press.

## Film

Blanchet, V. & P. Möhl

1994      Ainsi va la terre – histoire d'un remembrement en Berry. Paris: YUMI Productions.

Carelli, V.

1987      A festa da moca. São Paulo: C.T.I.

1988      Pemp. São Paulo: C.T.I.

1989      Vídeo nas aldeias. São Paulo: C.T.I.

Carelli, V. & D. Gallois

1990      O espírito da tv. São Paulo: C.T.I.

1992      A arca dos Zo-é. São Paulo: C.T.I.

Flaherty, R.

1922      Nanook of the North.

CATHRINE HASSE

## FRA JOURNALIST TIL „BIG MAMMA“

Om sociale rollers betydning for antropologers datagenerering

Det er en kold formiddag i januar måned, og jeg svinger med kurven for at holde varmen. Fra vinduer og døråbninger stirrer de små sortklædte koner, og på pladsen stopper de gamle mænd med tandløse munde og brune kasketter deres snak, idet jeg passerer. Da jeg er kommet forbi, går snakken videre. Ordene „journalista, journalista danese“ er genkendelige selv på sardisk. Hos købmanden forstummer snakken, da jeg træder ind – men jeg når at høre ordene „tyv“ og „narkoman“. Både kunder og købmand ser et kort øjeblik forlegne ud. Så spørger købmanden, hvad jeg skal have – og kunderne træder til side, så jeg kan komme frem i køen. Jeg ved, at når jeg træder ud af butikken, vil de igen tale livligt om det tyveri, en af byens tre narkomaner begik i går. Han er afbilledet på forsiden af den lokale avis, men ikke engang min *signora* vil fortælle mig noget nærmere om episoden.

Det går ikke så godt med mit feltarbejde. Jeg kan ligesom ikke få „hul igennem“. Det er som om, de har placeret mig i en rolle, jeg ikke kan komme ud af. Det er tydeligt, at folk her er utrygge ved journalister, og det er selvfølgelig også en oplysning, jeg kan registrere. Men hvordan skal jeg indhente relevante data, når de folk, jeg er mest interesseret i at tale med, er bange for mig?

De spørgsmål stillede jeg mig selv, da jeg i vinteren 1993 for anden gang kom til den italienske landsby Mamoiada, der ligger midt i Barbagiabjergene på Sardinien. Da jeg besøgte Mamoiada nogle måneder tidligere, havde jeg præsenteret mig som journalist. Begrundelsen for mit valg af præsentation var, at jeg, ud over at være antropolog, også er journalist, og det forekom mig på det tidspunkt mere ukompliceret og genkendeligt for mamoiadinerne, at jeg præsenterede mig som journalist snarere end antropolog.

Erfaringen har lært mig noget om andres forventninger til, hvad det betyder at være journalist og antropolog – og disse erfaringer og forventninger har været med til danne mine forestillinger om, hvad det vil sige at tænke og handle som henholdsvis antropolog og journalist. Prototypiske fordomme former en del af vores forståelse af de sociale roller.<sup>1</sup> Men det gør de nye erfaringer, vi gør os, i mødet med andre også.

Sociale roller er ikke løsrevet fra individet. Deraf følger, at det individuelle kan sætte sit præg på opfattelsen af og fordommene omkring den sociale rolle. Min erfaring fra Mamoiada viser, at jo mere genkendelig ens rolle er i den sociale sammenhæng, jo flere personlige følelser kan komme til udtryk gennem rollen.

Jeg vil i det følgende vise, hvordan jeg ændrede min sociale rolle fra den frygtede journalist over den fredelige folkloreforsker til den socialt accepterede rolle som *tolk* og „big mamma“ for den lokale folkloregruppe *mamuthones* i Mamoiade. Ved hjælp af disse konkrete eksempler vil jeg forsøge at beskrive, hvordan opmærksomhed over for antropologens sociale roller kan have betydning for et feltarbejde. Min opfattelse af „sociale roller“ er inspireret af Martin Hollis (1985), hvilket jeg vil uddybe senere.<sup>2</sup>

## Antropologen

Under mit i alt fem måneder lange feltophold i Mamoiada udfyldte jeg en række forskellige sociale roller i den lokale sammenhæng. Nogle roller blev givet mig som et tilbud, andre blev påført mig som en spændetrøje. Men undervejs i forløbet lærte jeg at udnytte de muligheder, jeg havde for rolleplacering i landsbyen, så jeg fik adgang til de data, jeg ønskede. Jeg vil i denne artikel argumentere for, at lokale sociale roller kan udnyttes i feltarbejdet ud fra følgende tre antagelser:

1. Antropologen indtager altid sociale roller i en lokal kontekst. Disse roller har betydning for, hvordan hun opfattes i en lokal sammenhæng, hvem der bliver hendes naturlige samtalepartnere og dermed for, hvilke data hun får adgang til. Den lokale befolkning kan have en anden forståelse af rollens betydning end antropologen selv (tænk for eksempel på en bistandsantropolog, der opfatter sig selv som repræsentant for en humanitær hjælpeorganisation, mens den lokale befolkning opfatter hende som en geskæftig entreprenør, der ændrer de lokale magtforhold, eller måske tror hun arbejder under dække for at rapportere om deres forhold til de lokale skattemyndigheder).

2. Antropologen kan, ved at være bevidst om de sociale roller hun indtager i henholdsvis egne og befolkningens øjne, i nogen udstrækning nedtone nogle af sine sociale roller (her kan et eksempel være den kvindelige antropolog med børn, der vælger at lade børnene blive hjemme for ikke at være låst fast i en social rolle som „mor“ i den lokale kontekst). Antropologen kan også forsøge at betone visse rolleplaceringer fremfor andre. (Ønsker antropologen for eksempel kontakt med de lokale fiskere, kan hun benytte sin eventuelle viden som lystfisker eller sejler.)

3. Sociale roller er altid specifikke i forhold til en konkret, lokal sammenhæng. Antropologen kan være åben over for alle de sociale roller, som lokalbefolkningen giver hende mulighed for at indtage (hvad enten de selv tilbyder det eller ej). Her kan være tale om sociale roller, der ligger fjernt fra antropologens egen selvforståelse, men som alligevel er inden for hendes sociale muligheder i den lokale kontekst (et eksempel kan være, at antropologen, der er en kvinde, accepterer at blive en af den lokale herskers 200 koner).

## Den sociale maske

Mit eget eksempel fra Mamoiada, som jeg skal vende tilbage til, viser, at det er muligt at veksle mellem flere sociale roller og forsøge at skaffe sig adgang til visse typer antropologiske data ved at udnytte forskellige rolleplaceringer.

Mange antropologer berører i deres arbejder de sociale roller, de har været placeret i, i en lokal sammenhæng. Nogle beskriver, hvordan de bliver adopteret som høvdingens



„datter“, andre, som Turnbull hos mbuti-folket, betragtes som børn, der skal oplæres, andre bliver helbredere, fødselshjælpere og lignende.

Kirsten Hastrup er en af de antropologer, der har arbejdet med social rolleplacering i en lokal kontekst som islandsk fisker pige, fårehyrde og malkepige – ofte i en sådan grad, at hun har oplevet et identitetsskifte (Hastrup 1990). Hun er, når man læser om hendes erfaringer fra Island, meget bevidst om såvel påtagede som medfødte – og såvel pålagte som selvvalgte – sociale roller.

I en artikel om en islandsk vædderudstilling møder læseren et skisma, der er en Antigone værdigt.<sup>3</sup> Hastrup er malkepige, der malker og sender køerne afsted til græsning. Herefter tager bonden til vædderudstilling, men malkepigen inviteres ikke med. Denne særlige malkepige oplever dette som et savn, fordi hun også er antropolog. Hastrup bander over sin malkepigestatus, men en ung pige på stedet forstår, at Hastrup er antropolog – og kører hende til udstillingen. Og her oplever Hastrup i en hørn af væddere og maskulin seksualitet, at der er tale om et „kun for mænd/væddere“-møde, som hun ikke passer ind i (Hastrup 1989:72). I en anden beskrivelse gør Hastrup opmærksom på, at hun har overgivet sig til sin rolle som malkepige, at hun har internaliseret et rum, der følger andre spilleregler end hendes sædvanlige (Hastrup 1990:48).

Der er, forekommer det mig, et problem i disse rolleskift mellem malkepige og antropolog, mellem to sociale roller, der ligger langt fra hinanden. Problemet er ikke, at det ikke kan lade sig gøre at skifte rolle. Men at der mangler en forklaring på, hvordan antropologen kan hente data fra en selverfaret oplevelse af at være malkepige, samtidig med at hun kan deltage i en vædderudstilling som antropolog. Det rejser en række spørgsmål. Hvordan har antropologen opnået den uvante rolle som malkepige? Er internaliseringen uafhængig af de øvrige personer i den lokale kontekst? Er malkepigen en social maske, som antropologen kan tage af og på?

Set i dette perspektiv kan sociale roller anskues som masker, vi kan vælge at tage af og på ud fra strategiske overvejelser, vores egne opfattelser af rollerne eller fordomme om, hvordan andre opfatter dem. Der antages, med andre ord, at være et selv bag masken, der vælger, vrager og vurderer de muligheder, de sociale roller giver. Også når det gælder om at hente epistemologiske data fra en anden virkelighed.

## Den sociale person

Men hvilket selv, spørger Martin Hollis (1985:227), kan adskilles fra social position og de sociale roller? Hollis besvarer selv spørgsmålet: De sociale roller kan ikke adskilles fra en persons identitet. I en pragmatisk virkelighed oplever vi hverken os selv eller andre som gemt bag sociale masker i fornummede rollespil.

De sociale roller er en del af det handlende, tænkende menneske, der kan lære af de erfaringer, det gør sig – blandt andet med egne og andres sociale roller. Vores handlinger er ikke drevet af et præfabrikeret indre selv. De udspringer af vores selv, fordi de udføres af den samme sociale aktør (Hollis 1985:229).

Mennesker er med andre ord personer, blandt andet fordi vi gør vores egne erfaringer gennem og med sociale roller i sociale systemer. Når jeg optræder i min egenskab af journalist i Mamoiada, er jeg i en vis forstand iklædt en social maske – men en maske, der er en del af min person. Ordet „person“ er etymologisk koblet til rollespil og masker. Det

kommer af det latinske „per sonare“, at „lyde igennem“, hvilket igen henviser til skuespillerens stemme, der lyder gennem masken (Lommel 1981:198). Men der er ikke tale om en maske, der blot repræsenterer. En maske, man frit kan iføre sig, når man ønsker at spille en bestemt social rolle, og kastes bort efter brugen. Jeg er journalist, og rollen bedømmes erfaringsmæssigt af andre, ligesom jeg selv handler og tænker ud fra mine erfaringer som journalist. Martin Hollis' tilgang gør det muligt at se, at vi kan handle individuelt, ikke-determineret gennem vores sociale roller. Vi lærer og erfarer gennem de sociale roller, vi møder og selv antager. De sociale roller skaber og begrænser muligheder, hvilket vi erfarer og reagerer på som intelligente væsner i en konstant proces (Hollis 1985: 231).

En social rolle er derfor ikke en repræsentation. Det er den del af selvet, vi „lyder gennem“. Hver enkelt af os har mulighed for at indtage mange sociale roller. De behøver ikke at opleves som modstridende. Men vi vil såvel i andres som i egne øjne handle gennem sociale roller. De kan aldrig helt vælges fra. Kommer vi i konflikt med vores forskellige sociale roller, er det vores erfaring, der gør det muligt for os at vælge. Men valget er ikke ubegrænset. Vi er netop *ikke* skuespillere, der frit kan påtage os sociale masker. Jeg kan for eksempel ikke selv med min bedste vilje vælge den sociale rolle „far“ til et studie i børns forhold til fædre og heller ikke til et studie i, hvordan det opleves at være far.

Der kan naturligvis fremkomme antropologiske data, ved at antropologen ikke udfylder sin lokale rolle godt nok. Antropologer kan lære meget ved at begå fejl i en lokal sammenhæng. Det er blot vigtigt at gøre opmærksom på, at det er som „fejl“, ikke „indforståethed“, at denne viden er opnået. Og hvis noget formidles som „indforstået“ viden, skal adgangen til denne viden sandsynliggøres. Hvis den sociale rolle, antropologen har, i de lokales øjne slet ikke er „fårehyrde“ (som antropologen måske forestiller sig) men „en udlænding, der leger fårehyrde“, vil hendes data bære præg af misforholdet mellem hendes opfattelse og fårehyrdernes opfattelse af den rolle, hun spiller i en lokal sammenhæng.

## Journalisten

I Mamoiada gik det, under mit andet besøg i landsbyen, op for mig, at min sociale rolle som journalist begrænsede mine muligheder for at få adgang til de data, jeg ønskede.

Jeg var i første omgang kommet til Mamoiada, fordi jeg var i gang med en journalistisk research som grundlag for mit senere feltarbejde (Hasse 1994, 1995).<sup>4</sup> Fra en dansk veninde havde jeg hørt, at der skulle være nogle interessante maskeoptog, som var knyttet til karnevallet og nogle kristne fester på Sardinien. Det var disse optog, jeg var gået i gang med at samle oplysninger om.

Hver januar og februar går 12 mænd iført sorte træmasker, skindkofter og tunge kæder af koklokker gennem byens gader. Mændene er organiseret i en klub, og billeder af mændene i optoget bliver brugt som byens officielle ansigt udadtil. Mit projekt kunne, forestillede jeg mig, tage udgangspunkt i de sociale relationer, der var knyttet til det bestemte maskeoptog og de følelser, det fremkaldte hos såvel deltagerne som folk fra landsbyen. For at få denne viden ønskede jeg så vidt muligt at blive integreret i landsbylivet. Jeg havde på det tidspunkt ikke gjort mig nærmere overvejelser over, hvordan jeg kunne opnå integration.

En dag i begyndelsen af mit andet ophold fulgte jeg gruppen af mænd tilbage til det klublokale, hvor de opbevarer de rituelle skinddragter, maskerne og de store bronzeklok-

ker mellem optogene. Jeg blev glad, da Antonello – en af de mest engagerede mænd i gruppen – tillod mig at komme med nogle forsigtige spørgsmål om udstyret. Opmuntret af min succes spurgte jeg, om jeg ikke måtte besøge ham i hans hjem for at lave et interview om udstyrets betydning. Reaktionen kom øjeblikkelig. Han rystede voldsomt på hovedet og så på mig, som om jeg havde sagt noget forfærdeligt dumt. „Det her må du lære, hvis du vil snakke med os“, sagde han og vendte sig for at gå, „man interviewer ikke sine venner“.<sup>5</sup> Den dag forstod jeg, at jeg blev nødt til at ændre min sociale rolle. Jeg kunne ikke være „la giornalista“, hvis jeg skulle opnå folks tillid.

Først nu lang tid efter er det gået op for mig, hvordan jeg, længe inden jeg kom til Mamoiada for anden gang, havde vægtet mine sociale roller. Jeg havde for eksempel valgt at lade min datter blive hjemme under andet besøg, fordi jeg var interesseret i, hvordan mændene oplevede optøget. En lokal social rolle som „mor“ ville have gjort det meget svært for mig at få adgang til mændenes verden i det kønsopdelte samfund. Ved første besøg var jeg blevet introduceret for familier, der selv havde børn, men jeg havde ikke kunnet deltage i mændenes sammenkomster. Under mit andet besøg kunne jeg følge med mændene rundt på deres udflugter, mandefester i klubben og følge optogene uden at skulle bekymre mig om et dårligt ry som „ravnemoder“.

Efter min oplevelse med Antonello, nedtonede jeg endnu en social rolle.

## Folkloreforskeren

Da jeg først havde indset, at journalistrollen var en hæmsko for mit feltarbejde i Mamoiada, afstod jeg fra alle metoder, der kunne forbinde mig med journalistik: notetagning, interview, en pågående måde at stille spørgsmål på og faste aftaler om indhentning af oplysninger. Samtidig overvejede jeg, hvilke muligheder jeg havde for at opnå en mere socialt acceptabel rolle i landsbyen. Ud over at fjerne folks mistillid til min person, skulle den gøre det nemmere for mig at færdes blandt almindelige mennesker, hvor min journalistrolle i den lokale selvforståelse indtil nu naturligt havde bragt mig i kontakt med byens spidser.

Det ville være svært at få arbejde i byen. Der var i forvejen stor arbejdsløshed. Selv som butiksmedhjælper ville jeg kunne risikere at støde folk fra mig ved at tage brødet ud af munden på byens egne børn. Meget andet arbejde blev udført som vennetjenester i et „give og tage“-system. Jeg besluttede mig til at satse på at give gratis undervisning i engelsk – noget mændene i klubben havde ladet mig forstå, de kunne være interesserede i. Men jeg nåede ikke engang at prøve at føre rollen ud i livet. Et par forsigtige forespørgsler afslørede, at folk ville anse mig for en tåbe, hvis jeg underviste gratis – og at de i øvrigt ville anse det for urimeligt, hvis de skulle betale for det, da jeg jo ikke havde noget diplom som engelsklærer. Desuden ville kvinderne nok heller ikke lade deres mænd gå til enetimer hos mig.

Det var en bibliotekar i en nærliggende købstad, der omsider gav mig mulighed for en anvendelig tilgang. Jeg opdagede et lille bibliotek, der havde specialiseret sig i egnens historie og havde mange bøger om de lokale maskeoptog. Selv om det var de levende mennesker i landsbyen, jeg interesserede mig for, og netop ikke den folkløreforskning, der fandtes på biblioteket, fandt jeg her en åbning til lokalsamfundet i form af den sociale rolle som folkløreforsker. Den rolle kendte alle i landsbyen, for der har længe været

mange både lokale og udefrakommende folkloreforskere på Sardinien. Modsat rollen som journalist var det en socialt acceptabel og ufarlig rolle. Som et led i mine forberedelser til rollen besøgte jeg en lokal folkloreforsker i en nærliggende landsby for at høre, hvordan hun arbejdede, og af hende lærte jeg også, hvilken type spørgsmål folkloreforskere stiller.

Nu betonedes jeg ved enhver given lejlighed min interesse for folklørel. Selve ordet blev en nøgle, der åbnede mange af de døre, som hidtil havde været lukkede for mig. Rollen var en tilpasning og finpudsning af min sociale rolle som antropolog, da antropologer, i det omfang de overhovedet kendes i den lokale sammenhæng, nemt kan opfattes som europæiske folkelivsforskere. Selv om rollen var mig fremmed, var den, modsat en rolle som for eksempel fårehyrde, en del af mig og derfor troværdig for både mig selv og de andre.

Jeg havde i begyndelsen besluttet, at jeg ville tilbringe al min tid i landsbyen. Men min nye rolle medførte, at jeg måtte ændre taktik. Nu var jeg (eller blev gradvis i løbet af et par uger) folkloreforsker, og folkloreforskere læser sig til en stor del af deres viden. Derfor var det naturligt for mig at have „arbejdstid“ på biblioteket i Nuoro. Det medførte, at jeg fik tilbudt kørelejlighed de ca. 20 kilometer frem og tilbage. Jeg blev nu en af de mange fra landsbyen, der „kørte med“ nogle andre, når de skulle til byen for at arbejde.

På turen ud og hjem småsnakkede vi om løst og fast – blandt andet om de mange stærke følelser, der var bundet op mellem mændene i maskeklubben og en anden tilsvarende klub. Efterhånden fandt jeg gennem vores småsnak også ud af, at angsten for journalister til dels bundede i landsbyens kollektive skam over en lokal vendetta, der i gennemsnit havde kostet et liv om året de seneste 50 år.

Når jeg kom hjem fra „arbejdet“ i Nuoro, havde jeg status som byens andre udearbejdende. Min *signora* spurgte bekymret, om jeg var træt, mens hun småsludrede om dagens begivenheder. Jeg fik nye venner, der ikke hørte til blandt byens spidser. De kom efter arbejdstid for at hente mig, så vi kunne glemme arbejdet og more os. Det havde jeg lige så meget behov for som de efter den lange arbejdsdag. Jeg kunne deltage og stille alle de spørgsmål, jeg lystede – så længe de havde en eller anden relation til det, jeg efterhånden opdagede, de lokale forbandt med folklørel. Jeg erfarede, hvad „folkloreforsker“ betød i en lokal sammenhæng, hvilke døre der åbnede sig. Jeg lærte at handle og tænke som en folkloreforsker og blev gradvist et med min rolle. Da min rolle socialt set var troværdig, gav det mulighed for en langt tættere kontakt til folk i byen, og der opstod flere og mere personlige følelser mellem dem og mig.

## Laurettos kniv

Mine erfaringer i Mamoiada viser, at jo mere de lokale folk accepterede min rolle som hørende hjemme i deres virkelighed, og jeg accepterede den rolle, de placerede mig i, jo lettere var det for mig at „lyde igennem“ rollen.

Jeg var nu blevet accepteret som folkloreforsker. Ulempen ved denne rolle var dog, at den til en vis grad gjorde det svært for mig at deltage i gruppens liv, når der ikke var tale om fester eller noget, der kunne forbindes med folklørel. Gruppens medlemsmøder, deres interne skænderier, venskaber og diskussioner havde jeg fortsat ikke adgang til. Her var min sociale rolle som kvinde også en hindring.

Det var først, da jeg greb en chance, de gav mig, for at ændre rolle endnu engang, at jeg fik mulighed for at følge mændene på tæt hold. Endda både dag og nat i en hel uge.

Gruppen af *mamuthones* skulle til England for at deltage i en folklorefestival i Llangollen i Wales. Da jeg en dag talte med den uofficielle leder af gruppen, Giannino, udtrykte han bekymring for, hvordan det skulle gå dem på turen. Han var den eneste med kendskab til engelsk, men over for mig – der jo havde tilbudt mig som engelsklærer – ville han godt indrømme, at hans kendskab til sproget var mangelfuldt. Jeg greb bolden i luften. Jeg havde jo – i min egenskab af folkloreforsker – tænkt på, at det kunne være spændende at opleve folklorefestivalen. Jeg understregede diskret mit kendskab til engelsk. „Så kan du jo tage med som vores tolk“, fastslog han, som jeg havde håbet (og han planlagt?), og på den måde fik jeg endnu en social rolle.

Jeg kørte ud fra Mamoiada i en bus fuld af mænd, drenge, nogle helt unge piger og en enkelt anden bekymret voksen kvinde, Angela. Da bussen fuld af hylende båthorn, sort sardisk vin i strømme og søskendeparret Puggionis klagende sange for fuldt drøn på højtalernerne slingrede op ad vejen mod Nuoro, var jeg endnu ikke klar over, at jeg ud over at tolke, ville få tildelt en anden meget typisk italiensk social rolle på turen. Rollen som „big mamma“. Når vi gjorde holdt ved rastepladserne, hjalp alle til med at brede papirduge ud over grønsværen, hente brød, skinker, grønsager og vindunke. Men det blev snart naturligt, at det var Angela og mig, der stod for at organisere det praktiske. I England blev det, på grund af sproget, i høj grad mig, der stod for at skaffe senge, spisebilletter og brusekabiner til gruppen, der til gengæld hev mig helt ind i fællesskabet. De sang sange til mig og Angela, kaldte os begge „mamma“ og behandlede os med al den respekt, italienske mænd kan udvise for deres mødre. I den forbindelse var fraværet af visse handlinger og tilråb også med til at definere rollen for mig. Som alle lyshårede kvinder ved, føles det, som om italienske mænd har et i blodet liggende behov for at komme med tilråb og seksuelle tilbud. Men på denne tur var jeg totalt fredet, skønt jeg ind i mellem mærkede de varme følelser bølge ind over mig fra „mine drenge“ – som jeg rent faktisk begyndte at kalde dem for mig selv.

På skibet på vejen hjem blev Lauretto meget søsyg. Fordi jeg følte mig ansvarlig for ham, var det naturligt for mig at sidde med ham på en bænk, holde ham på panden, hente frisk vand og endog synge lidt for ham. Alt dette ville have været helt utænkeligt for såvel ham som for mig selv blot otte dage tidligere.

Jeg var omsider i en position, hvor jeg havde noget at give; både ægte følelser, som rollen havde givet mig mulighed for at have (og jeg havde oprigtigt medlidenhed med den søsyge mand, men ville nok ikke have bekymret mig så meget, hvis jeg blot havde deltaget som folkloreforsker) og konkret hjælp. Resultatet var, at Lauretto kom på besøg med en vennegave, da vi var kommet hjem. Han takkede mig, som folk i landsbyen havde for vane – og gav mig så en kniv. Kniven var ikke en, man ville give til en „mamma“. Det var en sort mandekniv med et skarpt blad af stål. Alle mændene i gruppen bar lignende knive, som de brugte, når de tog på udflugter i bjergene, skar fennikel ud foran bålet med pattegrisen eller brødet ved bordet. Det var den bedste gave, han kunne have givet mig. Med den viste han mig, at han vidste, jeg ikke mere blot var en prototypisk „journalist“, „folkloreforsker“, „tolk“ eller for den sags skyld en „mamma“.

Tilbage i landsbyen var jeg folkloreforskeren, men min rolle havde fået en ny mere menneskelig dimension. Der var gennem min „mamma“-rolle skabt mulighed for gode følelser mellem os. Disse følelser blev bibeholdt, da jeg var tilbage som folkloreforsker.

seret forsker i landsbyen. Min distance til mændene i gruppen var formindsket, og med kniven i hånden var jeg nu lidt mere en del af deres følelsesmæssige fællesskab. Kort efter løb mine penge ud, og jeg måtte vende hjem. Desværre. For netop på dette tidspunkt havde jeg flere muligheder for at få adgang til de følelsesmæssige data, jeg var interesseret i, end nogensinde før. Hvilket bare viser, at antropologisk metode frem for alt andet også handler om tid.

## Metode i tilbageblik

I antropologien gør det særlige sig gældende, at data ofte erkendes retrospektivt. Heraf følger, at metode også gør det. Vi går ud med forestillinger om at skulle indsamle data via interview, household surveys, spørgeskemaer, genealogier og optællinger. Men det ender ofte ved skrivepulten med, at vores mest værdifulde oplysninger stammer fra andre afledte kanaler. Det antropologiske felt lader sig ikke så let indramme af firkantede metodiske tilgange.

Det er min antagelse, at netop social rolleplacering generelt har stor betydning for fremkomsten af antropologiske data, hvad enten der er tale om et bevidst eller ubevidst metodisk valg fra antropologens side. De sociale roller er derfor altid vigtige for antropologens muligheder for at skaffe sig data, men man kan måske først tale om en metode, når man bevidst forsøger at ændre sin sociale rolle.

Vi kan se på adgangen til data via sociale roller på tre måder:

- 1) Via vores sociale roller får vi adgang til bestemte miljøer og bestemte personer, som vi herefter har mulighed for at indhente data fra.
- 2) Sociale roller kan give adgang til nye følelsesmæssige erfaringer – på lokale præmisser.
- 3) Endelig kan det at indtage sociale roller i en lokal kontekst være datagenererende i sig selv.

Jeg var fra starten interesseret i maskeoptogets sociale betydning og i de følelser, der var knyttet til det. Skønt jeg opnåede en rolle, der gav mulighed for social accept, betød det ikke, at jeg nødvendigvis følte det samme for maskeoptoget som andre i landsbyen. Men ved at arbejde mig igennem en række forskellige sociale roller med dertil hørende fordomme, lykkedes det mig at finde et udgangspunkt, hvor jeg blev lidt mere menneskelig i den lokale kontekst.

Set retrospektivt kan jeg forsøge at efterspore, hvordan det ved en konkret indsats lykkedes at ændre min rolle fra journalist til en mere socialt acceptabel rolle.

Spørgsmålet er, om denne tilgang kan opfattes som en egentlig metode. Der er jo tale om mine personlige rollemuligheder (fordi jeg tilfældigvis både er journalist og kvinde ud over at være antropolog). Men rollerne er kun personlige i den forstand, Martin Hollis taler om. At være i besiddelse af sociale roller er i sig selv ikke en enestående egenskab. Selv om rollerne kan være forskellige fra person til person, har vi alle et stort repertoire af sociale roller, som vi har mulighed for at „lyde gennem“, og som vi kan fokusere på i større eller mindre grad.

Alt handler ikke om sociale roller. Personlig følelsesmæssig erfaring er for eksempel, hvordan den end er opnået, også betydningsfuld. Renato Rosaldo (1984) har beskrevet, hvordan en større personlig erfaring på det følelsesmæssige område gjorde ham i

stand til at tolke sine antropologiske data på en ny måde. Men social rolleplacering er et centralt og uomgængeligt vilkår – også for antropologer. Vi kan vælge at opfatte rollen som et redskab. Rollen skal være socialt troværdig og kan kun vælges på de lokale præmisser. Vores roller giver mulighed for adgang til bestemte sociale miljøer og dermed bestemte data. Vi får viden gennem de personlige erfaringer, vi gør os, når vi „lyder gennem“ rollen.

Men jeg mener ikke, som det ses i min brug af Martin Hollis, vi har et frit valg af sociale roller. Vi kan kun spille på de roller, der er knyttet eller kan knyttes til vores person i den givne sociale kontekst.

## Sociale roller og data

Bestemte sociale roller giver adgang til bestemte data. Ligesom et spørgeskema gør det. Adgangen er dog betinget af nogle faktorer, der kobler de personlige kvaliteter med de lokale muligheder for at få adgang til særlige typer af data. Jo længere jeg var i Mamoi-ada, jo mere kunne jeg inderliggøre min sociale rolle og gøre den til en del af mig. Jeg påførte med tiden min rolle som folkloreforsker nogle personlige kvaliteter, rollen ikke havde i forvejen. Hvor den sociale rolle i starten hovedsagelig bestod af lokale sociale fordomme, forandredes den i mødet med det personlige individ – og i mit tilfælde også af koblingen mellem flere forskellige sociale roller. I landsbyen var jeg først helt distance- ret fra de personer, jeg ønskede data fra. Som journalist var det spidserne, der var mine naturlige samtalepartnere. Som folkloreforsker kom jeg tættere på mine kilder til data. Som „mamma“ i England opnåede jeg respekt, selv om kvinderollen spærrede for min deltagelse i mændenes klubliv. Men tilbage i landsbyen var min sociale rolle som folkloreforsker blevet beriget med den respekt, jeg havde opnået som „mamma“ – og jeg var anerkendt som en person, der kunne give og tage som de andre i landsbyen.

Jeg ønskede blandt andet data om følelser. Ved at gribe de forhåndenværende muligheder fik jeg en social position, der gjorde det muligt for mig at give og derved også modtage følelser. Havde jeg ønsket data om, hvordan medierne lægges for had, skulle jeg have beholdt min journalistrolle.<sup>6</sup>

Antropologer er ikke ens. Vi kan ikke antage et på forhånd fastlagt sæt af sociale roller. Vi har forskellige muligheder og følgelig også forskellige begrænsninger. Sociale kontekster giver derfor antropologer forskellige muligheder for at „lyde gennem“ lokale sociale roller. Men hvad enten der er tale om et bevidst ønske om adgang til en bestemt type data eller ej, er alle antropologer udstyret med et sæt sociale roller, der kan benyttes mere eller mindre godt i den lokale sammenhæng.

## Noter

- 1) Vores opfattelser af (fordomme omkring) de sociale roller ændres konstant i mødet med nye varianter af rollerne. Jeg mener derfor ikke, at sociale roller bør opfattes som fikserede „subjektpositionerende“ kategorier, i forhold til et fragmenteret selv, som Dorinne Kondo (1990) beskriver det. Uanset hvor mange sociale roller (eller subjektpositioner) vi er i stand til at indtage eller møde, kan vi opleve os selv som hele mennesker. Jeg er derfor enig med Peter Hervik (1994) i, at det er nødvendigt at medtænke såvel eksternalisering som internalisering i studiet af de sociale roller.
- 2) Martin Hollis' tilgang til en beskrivelse af sociale roller udspringer af en diskussion af Marcel Mauss' „A category of the human mind: the notion of person,“ (Mauss 1985). Hollis sætter her en analytisk tilgang til personbegrebet op mod Mauss' historiske gennemgang af selvets udviklingshistorie. For Martin Hollis kan selvet, og de valg individet handler ud fra, ikke fuldkommen adskilles fra vores sociale roller.
- 3) Som eksempel på denne problematik kan henvises til den græske tragediefigur Antigone, der står splittet mellem sin rolle som søster (der bør begrave sin elskede bror Polyneikes) og lydigg undersåt (der har forbud fra kong Kreon mod at begrave oprøreren Polyneikes). Det er også denne skikkelse, Martin Hollis tager som udgangspunkt for sin diskussion af sociale roller (Hollis 1985).
- 4) For en nærmere gennemgang af brug af journalistiske metoder (herunder research-spørgsmål) i mit feltarbejde se „Brainstorm over Zu Urcu“ (Hasse 1995).
- 5) Først langt senere kunne jeg forstå, at i Mamojada bliver man udelukkende accepteret i de sociale sammenhænge i landsbyen, hvis man kan kalde sig en „ven“. Hvis ikke vil man blive kategoriseret som „uven“. Der er ingen mellemløbet.
- 6) Havde jeg derimod ønsket viden om, hvordan befolkningen ser på medierne, skulle jeg netop *ikke* have været journalist, da det kun ville have givet adgang til overfladehadet, men lukket for tilgangen til en dybere lokal forståelse.

## Litteratur

- Hasse, Cathrine  
1994 Mamuthones. Speciale indleveret til kandidateksamen i antropologi. Københavns Universitet: Institut for Antropologi.
- 1995 Brainstorm over Zu Urcu. Upubliceret manuskript.
- Hastrup, Kirsten  
1989 Mandligt og Kvindeligt: kønnets betydning i islandsk kultur. Kirsten Ramløv og Kirsten Hastrup (eds.). Kulturanalyse: fortolkningens forløb i antropologien. København: Akademisk Forlag
- Hastrup, Kirsten  
1990 The Ethnographic Present: A reinvention. *Cultural Anthropology* 5(1):45–61.
- Hervik, Peter  
1994 Lived Identity, Subjectivity And Moral Understandings: Agency of Three Maya women. Paper delivered at the 93rd Annual meeting of the American Anthropological Association, Atlanta, Georgia.
- Hollis, Martin  
1985 Of Masks and Men. I: The Category of the Person, Cambridge University Press.



- Kondo, Dorinne  
1990            Crafting Selves. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Lommel, Andreas  
1981            Masks – their meaning and their function. London.
- Mauss, Marcel  
1985 [1938]    A Category of the Human Mind: the notion of person, the notion of self. I: The Category of the Person. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosaldo, Renato  
1994            Grief and the Headhunters Rage. E.M. Bruner (ed.) I: Text, Play and Story. Washington: The American Ethnological Society.



PETER HERVIK

## DON IZ HAR ONDT I MAVEN

Delt social erfaring og sameksisterende refleksiviteter

Etnografen henter sit empiriske materiale der, hvor menneskene er. Forståelsen af disse mennesker får etnografen imidlertid kun ved at dele en social erfaring med dem. Det er mit argument gennem denne artikel.

Selvfølgelig er sproget et vigtigt redskab i analysen af sociale relationer, men sproget alene kan aldrig føre os ind i kulturelle modeller og habitus – disse ofte ubevidste sedimenter af erfaringer (Holland & Skinner 1994). Ikke alt kan udtrykkes i det skrevne sprog (Hastrup 1993:732), og i øvrigt er sproget et redskab, der uværgerlig objektiviserer verden (Hanks 1993:139). Man kan derfor med rimelighed påstå, at en stor del af den kulturelle erfaring finder sted uden for sproget (Hastrup & Hervik 1994b).

Da feltarbejdet altid handler om forhold mellem mennesker (Okely 1992:2), savner jeg en teoretisering af etnografens sociale position i forholdet til disse mennesker. Det er ikke en uberørt verden, vi møder derude, men derimod en verden *mellem* os selv og de andre (Hastrup 1992:117). Epistemologisk er dette „mellem“ en uoverstigelig barriere. Derfor er det påkrævet, at vi igen og igen analyserer betydningen af magtrelationerne, vort eget klassetilhørsforhold, etnicitet, religion, alder, ægteskabelig status og livserfaring.

*Delt social erfaring* karakteriserer en metodisk indfaldsvinkel, hvor opmærksomheden rettes mod etnografens bevidste identitet, hans/hendes sociale position i felten, forholdet til de lokale informanter samt viljen til at engagere sig i deres levede erfaringer, og hvor man lader aktørerne træde synligt frem i de etnografiske tekster. En sådan tilgang og grundholdning legitimerer en flerhed af subjektiviteter i teksterne, det vil sige både etnografen og informanterne, men det betyder imidlertid ikke, at selvransagelsen er det ultimative mål for etnografens skriverier. Som Harraway udtrykker det, er et intersubjektivt ståsted ikke lig med „ikke at stå nogen steder og ikke at tale om andet end ens fordomme“ (Harraway 1989:13). Etnografens kulturelle og personlige identitet og fortid er kun væsentlige i det omfang, de er relevante for selve feltarbejdet, for valg af område og emne, feltarbejds erfaring (Okely 1992) og kendskab til det lokale sprog.

Et af de vigtigste redskaber til at analysere egne og andres sociale erfaringer er hentet fra den nyere kognitive antropologi. Oprindelig betegnede *kulturelle modeller* konkrete ideer om, hvordan dele af verden hænger sammen (Holland & Quinn 1987), men siden er

begrebet og metoderne til at afdække de kulturelle modeller blevet yderligere gennemarbejdet, og det henviser nu til de mønstre i vores referenceramme, vi bruger til at ræsonnere med i konkret interaktion. Kulturelle modeller er ikke nødvendigvis sprogligt udtrykt, selv om de organiserer betydning og kan anvendes i sproget. Og selv om det metodiske udgangspunkt er det enkelte individ, er de kulturelle modeller kollektive – dog distribueret forskelligt fra individ til individ.

Begrebet delt social erfaring hænger sammen med refleksivitet. Refleksivitet „ude i verden“, ikke mindst andre folks refleksivitet der er noget ganske andet end tekstlig refleksivitet, udgør netop forbindelsesledet mellem social erfaring og generaliseret antropologisk viden. Mit argument er, at kun ved at søge den delte sociale erfaring kan vi nå frem til refleksiviteten (Hervik 1994). Det er erfaringen, der knytter refleksiviteten sammen med antropologisk praksis og adskiller den fra den tekstlige refleksivitet (ibid.). Den argumentation har jeg gennemgået i tidligere arbejder, og jeg finder stadig etnografens refleksioner over sig selv og kun sig selv aldeles uinteressant. Det er de betragtninger, der deles, og som repræsenterer en refleksivitet, der rækker ud over det enkelte individ, det er værd at se på.

Der eksisterer nogle markante kvaliteter i begrebet delt social erfaring og i den refleksivitet, etnografen udvikler i en ikke-tekstlig praksis. Dem vil jeg uddybe ved hjælp af små illustrative eksempler fra mit eget feltarbejde. Det er nemlig i de erfaringer, som dannes i et tæt samvær mellem etnografen og lokale folk, at jeg henter mine argumenter. Mit eget feltarbejde fandt sted i Oxkutzcab, en by med 20.000 indbyggere, i hjertet af Yucatan-halvøen i Mexico.

Etnografens erfaring er udgangspunktet i en lang proces, som til sidst ender med en generel antropologisk viden, og refleksiviteten starter, før dialogen overhovedet er begyndt. Det har Jane Bachnik illustreret så fint i sine refleksioner over forholdet til sine japanske værter. Bachniks færdigheder i japansk var begrænsede, og hun var derfor særdeles opmærksom på værtsfamiliens reaktioner og følelser over for hende. Samtidig granskede værtsfamilien nøje alle hendes ansigtsudtryk og tolkede, uden at hun var klar over det, hendes tanker og følelser, før hun selv var i stand til at udtrykke dem verbalt (Bachnik 1994). Fra disse refleksiviteter kan vi kun bevæge os hen imod objektivitet. Derfor argumenterer jeg *imod* kun at fokusere på etnografens individuelle erfaring og *for*, at etnografens kulturelle ramme i høj grad er resultatet af en kollektiv virksomhed. Etnografen har den med hjemmefra, og den kan tolkes. Jeg forklarer, hvorfor den bedste antropologi er den, der erkender, at ethvert individs kollektive natur må medtænkes (Holland & Valsiner 1988:247) – også antropologens. Og dette er netop mit næste teoretiske skridt – bort fra den uanalyserede oplevelse af relativisme og hen imod en større viden om umage sociale kategorier. På et tidspunkt under feltarbejdet vil samspillet mellem etnografen og de lokale intensiveres, og der etableres et fælles ståsted. Etnografen kender nu til den lokale kultur, hvilket giver en vis fælles referenceramme i interaktionen. Adgangen til den lokale refleksivitet, for så vidt en sådan overhovedet er mulig, er størst på dette tidspunkt, og den delte sociale erfaring har reduceret det ulige forhold mellem kategorierne „observatøren“ og „den anden“. Processen er blevet kaldt „relativisme“. Men antropologens større viden om og forståelse for forskellige kategorier demonstrerer imidlertid, at relativisme ikke er en form for antiobjektivitet men derimod vores eneste mulighed for objektivitet (Ardener 1989:212-3). Objektivitet handler nemlig om at være enige, og enighed indebærer, at en specifik

sammenhæng fremstilles ud fra både antropologens og den andens erfaring (Hastrup 1993:734-5).

## Erfaring som målestok for god etnografi

Erfaring er hjørnестenen i god etnografi (jf. Davis 1994). I antropologien handler det hovedsageligt om etnografens erfaring, efterhånden som den bliver en del af analysen og altså en erfaring af de lokales levede erfaring. Den mest umiddelbare og personlige erfaring er den, der placerer etnografen i centrum som både subjekt og objekt (Callaway 1992:44). Når jeg i det følgende taler om erfaring, er det uden modifikation „social“, for erfaring er i sig selv social. De fleste af menneskets tanker er tænkt før, og det meste af menneskets viden er lært fra andre mennesker. Det vil med andre ord sige, at stort set alt, hvad vi ved, er kulturel viden (D'Andrade 1995:xiv).

Erfaring er en holistisk, vedvarende proces, som trækker på alle sanser. Nedskrivning er derimod en upersonlig, lineær praksis. Derfor kan erfaring ikke fremstå som en genre, den kan kun leves. Hvis det at tale er at placere sig selv i verden, at indtage en position, at engagere sig i andre, at optage et socialt rum (jf. Hastrup & Hervik 1994a), hvordan udtrykker vi da erfaring uden at dekontekstualisere den og derved også umenneskeliggøre den? Den traditionelle etnografiske tilgang til denne nedskrivning er at dekonstruere dens forudsætninger som erfaring og transformere den til opsummerende, professionelle modeller og viden. En anden tilgang ville være at rette opmærksomheden mod det levede liv, etnografen deltager i, og glemme alt om socialvidenskabens positivistiske ideal, som forsøger at bortfiltrere „erfarings urenheder“ (Callaway 1992:38). Begrebet erfaring kan være med til at afvikle positivismen, idet det understreger alle sansernes involvering i feltarbejdet og etnografens konstante tilstedeværelse (Okely 1992:3).

Ankomsthistorier, for eksempel, er en genre inden for etnografisk skriven, post-modernisterne kan dekonstruere som forfatterens skjulte strategi til at skaffe sig autoritet. Ved at beskrive ankomsten til en fjern egn under ekstreme, uforudsete omstændigheder skaber etnografen således troværdighed, mener post-modernisterne. Det er som at sige: „Jeg var der, derfor bliver du nødt til at tro mig“ (jf. Clifford & Marcus 1986; Marcus & Cushman 1982). På samme måde kan beskrivelser af hverdagssituationer i felten være behæftet med samme strategiske forfatterhensigter. Selvfølgelig kan beskrivelser af ankomstscener sløre tekstens tilfældige natur, men at mene at ankomstscener udelukkende er et led i etnografens autoritetsopbygning, skygger for mindst to vigtige kendsgerninger. Først og fremmest sløres det, at ankomsten til feltarbejdslokaliteten er en uhyre vigtig erfaring for etnografen. Den sker i en situation af ekstrem personlig fremmedgørelse, hvor klasse-mæssige, kulturelle, religiøse og etniske grænser er meget synlige og genstand for en kaskade af spørgsmål. For det andet ankommer etnografen med en dosmerseddel over forskellige temaer og hypoteser, som presses ned over vore „værter“, men som umiddelbart og voldsomt anfægtes i disse første oplevelser af relativisme. I mit eget tilfælde ankom jeg flere gange – jeg foretog flere korte besøg til det område, der senere blev min lokalitet. Én „ankomst“ kunne være, da jeg med min kone og vores tre børn første gang kom til den *broker*-familie, som skulle hjælpe os med at finde et sted at bo. Det var før, vi flyttede til Oxkutzcab. En anden, dengang jeg deltog i

fejringen af 25-året for det to-sprogede (maya-spansk) og to-kulturelle undervisningsprogram i den by, der senere skulle blive min lokalitet. Min pointe her er, at ankomsterfaringen er vedvarende og indebærer betydningsfulde oplevelser gennem hele feltopholdet.

Erfaringer kan aldrig være helt jomfruelige. Fysisk er man selvfølgelig til stede for første gang – i denne landsby, i shamanens hus, i sit eget nye hjem – men møderne er fastlagte af kulturelle modeller og de såkaldte *schemas*, som er de kognitive afbildninger, der skabes ved interaktion med omverdenen. Teknisk set er schemas indlærte, internaliserede mønstre af tanke-følelser, der medierer både fortolkning af oplevelser og rekonstruktion af hukommelsen (Strauss 1992:3). Ethvert menneske møder verdens stimuli gennem schemas. De deles af flere mennesker og kaldes i den kognitive antropologi for kulturelle modeller. Hverken schemas eller kulturelle modeller er lagret i hjernen som faste læresætninger, men fungerer derimod som fleksible kulturelle forståelser eller redskaber, folk anvender i praksis. I Strauss' og Quinns eksempel er „byd gæsten noget at drikke“ ikke en sentens indskrevet i kroppen men en kulturel forståelse, som ikke kun handler om det ene forhold mellem gæsten og tilbuddet om noget at drikke. Det inddrager en masse forskellige situationer, der tager højde for, hvem gæsten er, om gæsten har været på besøg før, hvor mange gange og så videre (Quinn & Strauss 1993). De kulturelt konstruerede modeller er således bragt med hjemmefra, de skabes i interaktionen. For etnografen er det derfor en stor udfordring at ankomme til et fremmed sted, og udfordringen fortsætter under hele feltarbejdet og lang tid efter.

Da jeg ankom til Oxkutzcab, vidste jeg mere om de præcolumbianske mayaer end om den nulevende mayatalende befolkning i byen. Min viden om mayaerne var som de fleste andres centreret om fortiden, mens nulevende mennesker ikke spillede den store rolle i denne fortolkningsramme. I den antropologiske litteratur fremstilles de „levende“ mayaer som et afgrænset og sammenhængende hele i stråleglansen fra maya-civilisationens kulturelle bedrifter. Med denne opfattelse vil ethvert stykke moderne teknologi blandt nutidens mayaer fremkalde to almindelige stereotyper. Den første viser ufordærvede, stolte, eksotiske individer, der lever primitivt „tæt på naturen“ og har overlevet i tusinder af år på trods af en enorm aztekisk, olmekisk, spansk og mexicansk indflydelse (Hervik 1992b). Ifølge den anden stereotyp er nutidens mayaer uværdige efterkommere af intelligente forfædre, og de vurderes på baggrund af deres pauvre leveforhold, drikkeri, analfabetisme og dovenhed (ibid.). Også etnografen er påvirket af disse fordomme. Da jeg således mødte en *milpa*-bonde i rask trav hjemad til sit traditionelle hus med palmeblads-tag for at se American Major League baseball, var jeg forundret. Og når en traditionelt klædt maya-kvinde lavede dejlig sund mad på sit super elkomfur i samme slags traditionelle palmebladshus, og flotte amerikanske biler med Oregon-nummerplader linede op foran naboens hytte, var min forundring total.

Ankomsterfaringen er altså som alle andre erfaringer fortolket. Etnografens erfaring rammes ind af hele personens historie, af hans/hendes sociale position, den bevidste identitet og de mere eller mindre bevidste forudfattede forestillinger, der giver erfaringen mening. Etnografens evige refleksioner over sin position og dispositioner er en form for selvanalyse og politisk opmærksomhed, som finder sted længe inden computeren tændes, og de fortsætter gennem alle skrivningens faser.

På et tidspunkt startede jeg et projekt, der gik ud på at tage en masse fotos af dagliglivet i Oxkutzcab for derefter at vise dem for byens indbyggere på rådhusets store væg.

Min „medsammensvorne“ var en ung, talentfuld maya, som jeg var blevet venner med ved den ugentlige undervisning i maya-skrift. Han havde for nylig taget springet og gjort fotograferingen til sin levevej og tog derfor billeder af sociale begivenheder som forlovelser, bryllupper, 15-års fødselsdage, familieportrætter og skoleafslutninger. I første omgang bad jeg ham tage billeder af hverdagen i Oxkutzcab, sådan som han opfattede den og ønskede at fremstille den. Dernæst var opgaven at fotografere paradoksale eksempler på sammenføringen af symboler fra både traditionel og moderne kultur. Den første del af projektet var en succes, den anden del en fiasko. Den unge fotograf kunne ikke levere et eneste billede, der illustrerede, hvad jeg havde brugt så meget energi på at forklare, men han havde masser af pragtfulde shots af hverdagslivet i Oxkutzcab. Først den aften, da han gik fra sit traditionelle palmebladshus og kom til vores hus duftende af Hugo Boss after shave og iført en fancy sort læderjakke, indså jeg, at han slet ikke registrerede de samtidigt usamtidige kulturelle elementer som paradokser, og at min egen kulturelle model af mayaerne var skabt i en eksternt kontekst, som var fyldt med billeder af pyramider, ruiner, steler, hieroglyffer, huler, antik mytologi og så videre. Ingen i Oxkutzcab så det som en kontrast at dyrke traditionel *milpa* (majsmark) om dagen og se International Hour på CNN om aftenen.

Der er med andre ord ikke megen overensstemmelse mellem den eksternt konstruerede „maya“ og den lokalt konstruerede „mestizo“-model. De danner end ikke variationer på en analogisk skala (Hervik 1992a og b). I begyndelsen af mit feltarbejde bidrog de eksternt konstruerede kulturelle modeller til ankomsterfaringerne. Senere, da samvær og deltagererfaring tog til i omfang, måtte jeg konstant revidere disse eksterne konstruktioner. At dekonstruere denne ramme for fortolkning var det første skridt ud over mig selv og hen imod delt social erfaring med andre.

Fra antropologens første subjektive erfaring kan han/hun kun arbejde udad og *gennem* denne erfaring forsøge at overskride den og nå ud over sig selv. Vi må tage udgangspunkt i erfaringen og erkende, at den er fortolket. Etnografens oprindelige personlige erfaring med visse mennesker på bestemte steder og bestemte tidspunkter giver en oplevelse af relativisme og er den eneste basis for en generel forståelse. Denne proces er langt fra et mekanisk forhold, som kan tages for givet eller nedtones (Okely 1992).

## Social erfaring – placering af etnografen

Selv om udgangspunktet er etnografens subjektive erfaring, handler etnografi ikke om forfatteren. For hvis den viden, etnografen indsamler, alene er personlig, er den ikke nødvendigvis relevant for andre (Carrithers 1992:148). Vi må sætte os ud over os selv og blotlægge den individuelle erfarings *kollektive* natur. Vi må reflektere over vores egen individuelle subjektivitet, overskride den og koncentrere os om det formidlende rum, vi som etnografer er en del af. Derfor tilføjer jeg her det kvalificerende „social“ til erfaring for at pege på, at vi nu går et forståelsesskridt videre på vejen fra etnografens individuelle erfaring til en generel antropologisk viden.

Der er også en kognitiv grund til at bruge modifikationen social. I tale og handling orienterer vi os ved hjælp af kulturelle modeller. Det er dem, vi forstår med, bevidst såvel som ubevidst. De er kulturelt formede, de deles bredt, men de er ikke universelle. For-

skellige analytiske kategorier i litteraturen refererer stort set til samme fænomen, men de lægger vægt på forskellige aspekter af kognitive schemas: „kulturelle modeller“ (Holland & Quinn 1987; D'Andrade & Strauss 1992), „semantisk tæthed“ (Ardener 1989), „kulturel forståelse“ (Quinn & Strauss 1993), „kulturelt konstruerede verdener“ (Holland & Skinner 1994) og „habitus“ (Bourdieu 1977, 1990) for blot at nævne nogle stykker. I denne artikel bruger jeg hovedsageligt begreberne kulturelle modeller og de mindre omfattende kognitive schemas. Fælles for alle disse analytiske kategorier er, at de alle er socialt snarere end individuelt funderet. Kulturelle modeller dannes ud fra et mønster af akkumulerede sociale erfaringer. De erfaringer, der bliver „hængende“, er dem, der gentages igen og igen, involverer følelser eller intense forsøg på problemløsning. Af samme grund er det lidt af en tilsnigelse at angribe den nyere kognitive antropologi for at psykologisere lokal viden. Metodisk tager retningen udgangspunkt i individet, men kun for at interessere sig for spillet mellem overpersonlig, offentlig kultur og de indlejrede individuelle, private tanker, følelser og motiver (Quinn & Strauss 1993:3). Nogle kulturelle modeller indeholder stærke, motiverende kræfter, netop fordi disse tager afsæt i specifikke omstændigheder, social evaluering og selv-identifikation inden for det kulturelt definerede system (Holland & Quinn 1987; Holland 1992; Lutz 1992).

Ifølge D'Andrades terminologi kan kulturelle modeller deles op i tre niveauer, afhængigt af hvor generelle deres tolkninger og deres motiverende kraft er: Hovedmotiver, som for eksempel kærlighed og arbejde, ligger i toppen; motiver på midterniveauet afhænger af topniveauet, for at en retningsgivende kraft kan etableres – for eksempel afhænger ægteskab af kærlighed, job afhænger af arbejde. Det nederste niveau indeholder skemaer for ting som for eksempel huskesedler og fødselsdage, som kun sætter en handling i gang, når motiverne fra de højere niveauer påvirker dem. D'Andrades hypotese er, at en persons mest generelle forståelser vil tjene som vigtige mål for den person (D'Andrade 1992:30). Min pointe er, at disse mål tager afsæt i personens erfaring af den sociale verden, thi de kognitive tolkelige rammer, i kraft af hvilke vi erfarer, er netop snarere socialt end individuelt konstruerede.

Også Bourdieu lægger vægt på habitus' og feltarbejdets sociale natur. Da et individs historie aldrig er andet end en udgave af en bestemt gruppes eller klasses kollektive historie, kan hvert enkelt individs system af anlæg kun være en strukturel variant af alle andre gruppe- eller klassehabita. Selv om en enkelt udgave af de kulturelle modeller ikke kan reduceres til nogen anden udgave, vil den stadig være en afspejling eller variant af de delte, kulturelt konstruerede referencerammer.

De stereotyper og forestillinger om mayaerne, som lå i min erfaringsbagage, da jeg tog på feltarbejde, er gængse fælles kulturelle konstruktioner i den vestlige verden (Hervik 1992b). De findes ikke alene i den akademiske verden og i masseturismens verden, men også i tilvejebringelsen af en national mexicansk identitet. Ifølge denne associeres indbyggerne på Yucatan-halvøen, „maya-folket“, med de enestående kulturelle præstationer for mere end 100 år siden (ibid.). Jeg måtte altså pakke om. En måde at gøre det på er ved at udfordre de forudindtagede kulturelle modeller og engagere sig i praktiske gøremål og sociale bekendtskaber.

Nu har etnografen jo ikke eneret på refleksivitet. Etnografen på feltarbejde bliver såmænd også selv genstand for refleksivitet. Folk forholder sig til etnografen som en person, som en kulturel kategori og som en potentiel ressource for arbejde, penge og praktiske tjenester.



Et eksempel fra mit eget feltarbejde illustrerer tydeligt dette. Fra starten ansatte jeg to lokale maya-kvinder til at hjælpe med det praktiske og med børnene. Allerede inden for den første uge bad den ene af kvinderne om et forskud på to måneders løn. Pengene skulle bruges til udbetaling på et stykke jord, hvor hun ville bygge et hus til sig selv og sine aldrende forældre. Jeg gav hende forskuddet. Efter endnu en uge bad hun om et nyt forskud. Denne gang ville hun have resten af sin løn for den syvmåneders periode, som hun skulle arbejde for os. Det ville nemlig lige svare til det beløb, hun skulle bruge til at betale resten af grunden med.

Begge vore positioner tjente som ressourcer, der kunne udnyttes. Jeg var en ressource, som kunne bruges til at virkeliggøre de to maya-kvindes strategier. I dagligdagen var der en uformel og venskabelig tone mellem os, og det forhold, der her voksede frem, bestyrkede hende i, at det var i orden at spørge om et forskud. På samme måde brugte jeg og min familie de to maya-kvinder som ressourcer – til praktisk hjælp og som direkte adgang til den lokale maya-kultur.

En dag tog vi alle syv på en udflugt til nogle lokale ruiner. Jeg forestillede mig, at maya-kvinderne allerede kendte til ruinerne, og at de ville være glade for at vise mig en del af deres kulturelle arv. Det viste sig imidlertid, at de var temmelig indifferente over for ruinerne og deres historie, og endnu engang viste mine forventninger sig at være et håbløst produkt af mine intellektuelle fordomme om mayaernes kulturelle kontinuitet.

Det er forkert at forvente, at de lokale er lige så ivrige efter at forklare, hvad der foregår i lokalsamfundet, som etnografen er. Bourdieus kritik af de etnografer, som fokuserer på tekstlig refleksivitet – det vil sige begrænser refleksiviteten til forfatteren og hans/hendes produktion af tekster – går netop på, at de er faldet i den akademiske fælde, hvor de betragter sig selv og den indfødte som involveret på samme måde i fortolkningen af samme emne (Wacquant 1992:42).

Somme tider forholder de lokale sig til etnografen på en måde, som først senere viser sig at være andet og mere end blot praktiske strategier for egne mål. Den anden maya-kvinde, som hjalp os, omtalte vores børn som *sine* børn (*hijos*). Især havde hun knyttet sig til den ene af tvillingerne. I slutningen af feltarbejdet fortalte hun, at hun, den første gang hun så ham, besluttede at ville passe ham og hans brødre. Også selv om det betød, at hun skulle forlade sit job som sygeplejerske.

De personlige bekendtskaber, som voksede frem af min feltarbejdssituation, blev (og sådan vil det altid være) min forudsætning for at få indsigt i personlige erfaringer og historier og for at studere individuelle tolkninger af traditionelle begivenheder (Hervik 1993).

I det kulturelle møde mellem etnografen og den lokale befolkning opstår en umage oplevelse af umage kategorier. I løbet af mit feltarbejde opløstes kategoriseringen af de to kvinder, vi havde hyret til at hjælpe os – fra at være to maya-kvinder fra Oxkutzcab blev de Elena og Sonia.

De havde vidt forskellige temperamenter, de reagerede forskelligt på samme bekymringer, de blev vrede, de sladrede, og de skændtes. I processen fra „kategorier“ til konkrete individer bliver de mennesker, vi før så som „anderledes“, snarere varianter af „os“ (Rorty 1989:191). Vi indser, at det er akkurat lige så umuligt at kategorisere andre mennesker, som vi synes, det gælder for os selv (Cohen 1992).

Hovedformålet med den refleksive praksis i etnografisk feltarbejde må være at knytte etnografens uafvigelige tilstedeværelse sammen med de forudindtagede kulturelle erfa-

ringer, som han/hun har med i bagagen. Refleksivitet har dog ikke kun hjemme i etnografens historiske verden. Ej heller er den begrænset af etnografens kultur. Den eksisterer i det sociale rum mellem to personer, og dette rums positioner og dispositioner bør dekonstrueres med samme grundighed, som vi benytter i andre af vor disciplins områder. Først når dette er gjort, kan vi tage det næste analytiske skridt og tale om delt social erfaring.

## Delt social erfaring og dens begrænsninger

I den kendte monografi *Tuhami – portrait of a Moroccan* beskriver Vincent Crapanzano sin marokkanske vens livshistorie. Umiddelbart ligner Crapanzanos tilgang min – informanten Tuhami fortæller om sit liv til den medfølede etnograf. Men Crapanzano tager slet ikke del i Tuhamis bekymringer, han citerer dem blot og tillader kun sig selv at være refleksiv i sin tekst. En klart distancerende holdning til Tuhami, efter min mening. Hvorfor interesserer Tuhamis praktiske bekymringer ikke Crapanzano?

Det er viljen til at engagere sig i en anden verden eller i en idé (Wikan 1992:43), der giver os lov til at opleve dramaet i felten og at blive kede af at skulle hjem igen uden nødvendigvis at have fået fat i de informationer, vi oprindeligt tog ud efter. Det essentielle i delt social erfaring kan derfor udtrykkes med Fredrik Barths ord: „Ethvert eksistentielt menneskeligt problem har forskellige løsninger, som det er værd at kende til, tænke på og sammenligne med“ (Barth 1994:351).

Gensidigt engagement og åbenhed over for andres situation var nødvendige i min feltarbejdssituation. Jeg havde mængder af gøremål i lokalsamfundet, som ikke havde direkte forbindelse med mit etnografiske arbejde, men som snarere handlede om at skaffe de ting, der var nødvendige for familiens „overlevelse“. Elena og Sonias familier blev mine første vigtige bekendtskaber; især blev jeg og min familie involveret i Elenas families liv. Den var betydeligt fattigere end Sonias, og da den blev ramt af en del ulykker og sygdom, tyede den til os for hjælp. Familien bestod ud over forældrene af to sønner og otte døtre; tre af børnene boede i Oskutzcab.

En dag kom faderen, don Iz, til mig og klagede over smerter i maven og bad om råd. Han var i tvivl om han skulle opsøge den moderne lægeklinik eller en traditionel maya *jmen* (shaman). Han havde tidligere besøgt en *jmen*, men urtemedicinen havde ikke fjernet smerterne. Det var nu så slemt, at han ikke kunne arbejde. I en samtale, som indeholdt vores fælles overvejelser, og som jeg betragter som et specifikt eksempel på delt social erfaring, udvekslede vi forskellige kulturelle modeller for sygdom og helbredelse. Vi søgte hjælp i vore forskellige erfaringer (Hervik 1994). I løbet af samtalen kom jeg i tanke om, at min kone engang havde haft lignende smerter, som var blevet diagnosticeret som mavekatar, forårsaget af stress. Jeg spurgte derfor til hans søn, som hjalp ham både i marken og i forskellige daglejerjobs. Et særdeles stressbetonet emne viste det sig at være, for mit spørgsmål fik både desperation og vrede frem hos don Iz, der beklagede sig over sønnens ligeglade holdning til forældrenes svære situation. Også en datter boede hjemme med sin søn, efter sigende uden at betale til husholdningen og uden at hjælpe til med de huslige pligter. Hun var i sin tid løbet hjemmefra med sin forlovede, men efter at de var blevet gift og havde fået et barn, forlod han hende. Hun flyttede tilbage til forældrene, men ville hverken lave mad eller vaske tøj på grund af smerter i brystet. Don Iz' beklagelser blev mere personlige og åbenbarede en situation fuld af stress, som ifølge

min kulturelle forståelse sagtens kunne forårsage mavekatar. Til sidst besluttede vi, at min kone skulle gå med ham til en konsultation hos jmen. Shamanen kunne da stille spørgsmål direkte til min kone angående hendes oplevelse af smerterne og derigennem komme frem til en mere præcis diagnose af don Iz. Desværre havde shamanen lukket sin konsultation i flere måneder på grund af sygdom i familien, og da den åbnede igen, var vi forlængst rejst hjem. Da jeg senere besøgte Oxkutzcab, fortalte don Iz mig, at han havde været hos jmen. Ved hjælp af de supplerende oplysninger om min kones sygdom kunne jmen faktisk ordinere en mere korrekt medicin, og inden længe var don Iz' smerter væk.

I dette eksempel på delt social erfaring er der ikke kun tale om individuel refleksivitet. Vores erfaringer kan godt nok adskilles analytisk, men ikke empirisk. Den refleksivitet, der blev lagt for dagen i form af vores forskellige årsagsforklaringer, var nødvendig for vores udveksling. Den anden persons udtalelser fremkaldte følelser og tanker, som så blev gjort til genstand for intense refleksioner i arbejdet med at få styr på indtryk og følelser (Holland & Valsiner 1988). Både don Iz og jeg var opmærksom på hans smerter, og sammen forsøgte vi at finde frem til den rigtige behandling i en kreativ proces. Vores fælles forståelse involverede et semiotisk mellem spil, som var afhængigt af overlappende sociale erfaringer og tilgængelige kulturelle modeller. Vores kollektive indsats var baseret på en gensidig tillid, opbygget gennem måneders engagement i hinandens ve og vel. Denne type forhold er selvfølgelig ikke unik for mit feltarbejde, men andre, der har skrevet om refleksivitet, har blot nedtonet eller helt ignoreret dem.

Refleksivitet er derfor ikke kun en spekulationsmodel for, hvordan en bestemt tekst eller et stykke videnskabeligt arbejde er frembragt; den er også indlejret i menneskelige sociale forhold, i hvilke også forskere må tage del. Gensidig refleksivitet er fundamentet for en delt årsagsforklaring; og forklaringer af verden skal altid være fælles (jf. Hastrup & Hervik 1994a).

Vi kan nu tale om to forskellige former for praktisk refleksivitet. Dels er der den fælles årsagsforklaring, som er en refleksivitet, der opstår af samvær og udveksling, og dels er der den indfødte refleksivitet. Den, der udgår fra de lokale individer; dem, der ikke selv skriver etnografi, men hvis refleksivitet og handlinger udgør substansen i den etnografiske viden. Andetsteds har jeg givet et eksempel på en sådan refleksivitet. Elena, den ene af pigerne i vores hus, spredte det rygte i byen, at vi havde et gevær i huset for at beskytte os selv og hende. Hun vidste godt, at det ikke var sandt, men hun ville godt have folk til at tro, at vi kunne forsvare os, hvis nogen skulle prøve på noget. Jeg mener, at hendes refleksivitet ikke kun handlede om hende selv, men også omfattede en situation, som hun delte med resten af vores hushold (Hervik 1994). Begge typer af refleksivitet er vigtige i den etnografiske viden.

For at tydeliggøre forskellen mellem social erfaring og delt social erfaring kan man sige, at den delte erfaring indeholder andet og mere end blot gensidig tilstedeværelse, samspil og fælles forståelse. Hvis vi skal kunne begribe, hvad der rører sig, og hvordan folk i forskellige positioner føler, tænker og handler, må vi være lydhøre over for folks bekymringer, tage del i dem og gøre scener og møder forståelige (Wikan 1991:291). Vi kan ikke skille det følelsesmæssige og mentale engagement ud fra vores relationer i feltet; det ville også være en dårlig idé at forsøge. Desuden er venskab ofte en forudsætning for at få noget at vide om folk. Man bør dog altid være opmærksom på dilemmaet i en sådan situation: Skal man publicere de personlige og intime oplysninger, som man har fået betroet i et venskab, og i så fald på hvilke betingelser?

Social erfaring implicerer tilstedeværelsen af to eller flere personer i et specifikt socialt rum, hvor hvert individ praktiserer sin egen unikke variant af den kulturelle model. Delt social erfaring kræver derimod endvidere et gensidigt engagement og en vilje til at leve sig ind i en situation og tillade sig selv at forandre sig i processen.

Følges tanken om delt social erfaring op, vil etnografen altså uvilkårligt indlede enhver social kontakt med sin egen subjektive erfaring. Denne erfaring vil herefter, når de kulturelle kontraster åbenbares for etnografen, blive identificeret som en social erfaring, det vil sige en erfaring, der er tilegnet i en anden social verden og derfor rammet ind af en kulturelt erhvervet baggrundsviden. Først når vi er blevet bevidst om den kulturelle viden, vi tager med os ud i mødet, og er blevet kendt med den lokale handlemåde, kan vi interessere os for andre uden at bruge vores etnocentriske verdenssyn som målestok.

Men i hvilken udstrækning kan social erfaring deles? Mayaerne fra det meso-amerikanske område siger det således: „Hvert menneske udgør en forskellig verden. Derfor kan du aldrig helt følge dets tanker, ræsonnementer og motiver.“ Det er rigtigt. Vi kan aldrig være helt sikre på, hvordan og hvad andre mennesker erfarer. Det burde dog ikke være et argument for at opgive det etnografiske projekt. For alene processen at forsøge at forstå andre menneskers erfaring vil i sig selv åbenbare relevante forklaringer på de praktiske og eksistentielle problemer, som opstår i kommunikationen.

Der er en grænse for, hvor tæt vi kan komme på andre menneskers forståelse. Det siger etnografen Tamara Kohn noget om (Kohn 1994).

Blandt *yakhaerne* i Østnepal er det den unge brud, der flytter til mandens hushold, men hun taler ikke samme sprog som svigerfamilien. I kraft af den sproglige exogami, kommer brudene til at deltage i dagligdagens gøremål og traditioner uden at kunne tale husholdets sprog. Da Kohn ankom, talte hun heller ikke *yakha*-sproget, og uden sprogkendskab kunne hun ikke starte sit feltarbejde, var hun blevet fortalt. Hendes universitetsprofessor (Ward Goodenough) havde nemlig overbevist hende om, at læren om kultur er en læreproces om *emic*-kategorier og deres betydning. Til sin forbavselse opdagede Kohn, at hun faktisk tilegnede sig viden helt fra starten. En stor del, hvis ikke al den viden, som både brudene og Kohn tilegnede sig, var nemlig kropslig snarere end verbal. De tilflyttede kvinder påstod imidlertid, at det havde taget dem årevis at lære *yakha*. I dagligdagen sammen med brudene lærte Kohn at kunne lide en bestemt slags mad og at vurdere, om et måltid var veltilberedt. Men blot at spise fra den samme skål ris gav hende aldrig en fornemmelse af, om hendes oplevelse af smagen blev delt af hendes medsøstre. Andres erfaring kan derfor aldrig deles helt, konkluderede hun; den kan kun forestilles. Alligevel går Kohn videre og siger: „Det betyder ikke, at vi ikke kan få et intetst kendskab om andre kulturer og andres selv“ (Kohn 1994:21).

## Refleksivitet som en følge af delt social erfaring

Hvis erfaringer er, hvad vi lever af, må vi formidle dem, for at de kan blive en del af etnografien (Bruner 1986:29). Men det er svært at gengive erfaring i ord. Ord synes altid at forråde det, de skal udtrykke. Et russisk ordsprog siger: „Når en idé først er udtrykt, er den en løgn“ (Friedrich 1992:214). Verbale og skrevne ytringer tilhører kategorien tænkeredskab eller tegn, og de vender tilbage og påvirker erfaringen. Det er nemlig brugen af udtryksformerne, der gør mennesker i stand til at påvirke deres egne mentale sta-

dier og få en fornemmelse af kontrol med eget liv. Uden denne evne ville vi være genstand for et hvilket som helst stimulus i vore omgivelser; vi ville mangle „handlekraft“ (Holland & Skinner 1994).

Delt social erfaring involverer som alle andre erfaringer i feltarbejdet hele personen med alle sanser. Størstedelen af vor viden er indarbejdet og ubevidst og bliver først genstand for refleksion, når en visuel forestilling, smag, lugte, lyde og feltarbejdsnoter pirrer denne viden. For at den kan blive en del af det antropologiske produkt, må delt social erfaring forholdes og elaboreres til generel viden.

Den videnskabelige bagage, vi bærer i erindringen og i vores faglige skrivelser, er del af en asymmetri mellem etnografen og den lokale befolkning. Etnografen afgrænser en geografisk lokalitet til et socialt rum; det generelle studieobjekt. For ham/hende er et „fjernt område“ en specifikation, der betragtes udefra (Ardener 1989:221). For etnografen er det mødet med de fremmedartede omgivelser, der giver ham/hende den daglige oplevelse af *misforståelser*, og som netop derfor motiverer til at betragte dette sociale rum som et etnografisk genstandsfelt (ibid.:212). For de lokale aktører, som altid befinder sig i dette sociale rum, optræder det derimod kun lejlighedsvis som objekt.

Vores materielle og mentale bagage understreger rummet som et genstandsfelt. Især når en social interaktion er „forbi“, kan den gøres til genstand for refleksion, og et vigtigt element i feltarbejdet er jo netop de korte perioder, hvor man kobler af fra strømmen af begivenheder og interaktioner (Kondo 1986). Processen at omdanne erfaringen til et objekt, som ens forestillingsevne kan arbejde med, åbenbarer en vigtig del af etnografens refleksivitet. Sagt mere generelt: „Social videnskab er refleksiv, idet den viden, som den producerer, ‘skydes’ tilbage til den virkelighed, som den beskriver“ (Wacquant 1992:36).

Selv lang tid efter at etnografen har forladt felten, dukker eftervirkninger af erfaringer op. Her er et eksempel fra mit eget feltarbejde: Under en traditionel, populær religiøs begivenhed fik jeg øje på en anden forsker, som var i gang med at videofilme et interview med tre rituelle specialister (Hervik 1995). Det var aftenen for „Det Dansende Grisehoved“s fest, og jeg sad bagest i lokalet, hvor interviewet fandt sted. Den høje, blonde folklorist svingede sit videokamera frem og tilbage, alt imens han instruerede interviewerens. Jeg selv iagttog fascineret sceneriet.

Først langt senere gik det komplekse og unikke i denne oplevelse op for mig. Det var, da min vejleder bad mig skrive om festen for „Det Dansende Grisehoved“, at jeg begyndte at ransage episoden i detaljer. Med billedet af folkloristen som deltager i denne oplevelse kunne jeg på en heuristisk måde fortælle om det analytiske begreb „deltagerobservation som et mål i sig selv“ (ibid.). Ved at reflektere over min egen deltagelse i festen og i byens liv blev jeg tvunget til at tænke over mit forhold til de andre deltagere (Okely 1992:24), inklusive folkloristen, samt over hvorledes disse relationer sætter aftryk på produktionen af antropologisk viden.

Refleksivitet er en kognitiv forklaringsproces, der påvirker internaliseringen af den kulturelle viden, som ligger gemt i social praksis. Substansen i refleksiviteten opstår gennem delt social erfaring og gennem en viden, som tilegnes via social interaktion. Antropologisk refleksivitet er forskellig fra indfødt refleksivitet, fordi den til en vis grad formidles af en „videnskabelig habitus“, som består af analytiske kategorier fra den akademiske verden.

Det kritiske syn på etnografens tekstlige refleksivitet billiges i øvrigt også af Bourdieu i hans seneste bog om refleksivitet (Bourdieu & Wacquant 1992a). Hans reflek-

sivitetsbegreb sigter ud over individet og hen imod det sociale og intellektuelt ubevidste, som sætter vores tanker og handlinger. De personer, der dyrker den tekstlige refleksivitet, har det problem, at de forblændes af den hermeneutiske kulturelle fortolkningsproces, hvor refleksiviteten centrerer sig om etnografen, der samtidig går rundt og tror, at lokale aktører er engageret i selv samme fortolkningsspil. En fordom i denne tilgang er, at fænomener i verden bliver konstrueret som gåder, et sæt af betydninger, der skal fortolkes, frem for som konkrete problemer, der skal løses på praktisk vis (Wacquant 1992:39-42). Jeg er dog ikke enig med den gruppe af amerikanske Bourdieu-kendere, der skriver, at „habitus er selvreflekterende forstået på den måde, at når den dukker op i praksis, møder den sig selv som indlejret og som objektiv historie“ (Calhoun, Lupuma & Postone 1983:6). Dette syn ignorerer helt den person, som reflekterer. Det kollektive har ingen selvstændig tankegang, og habitus eksisterer ikke uafhængigt af personer, derfor kan det aldrig være habitus, der er selvreflekterende, men kun den aktør, der anvender den kognitive forskrift, habitus, i sine handlinger og refleksioner. Refleksivitet kan rettes mod habitus, men oftest er habitus indlejret viden, som ligger uden for vor opmærksomhed, og som derfor ikke kan være refleksiv.

Min påstand er nu, at den gængse brug af refleksivitet – den, som kun handler om forfatteren, hans/hendes produktion af tekst samt brugen af selvet i teksten – er et vestligt privilegium og på ingen måde den eneste form for refleksivitet. Yderligere hævder jeg, at ideen om en selv-refleksiv habitus kun kan opretholdes og praktiseres fra en privilegeret position, det vil sige fra en position, der ikke udfordres.

De indfødte refleksiviteter, som jeg har belyst i det foregående, kunne udelukkende nås gennem den delte sociale erfaring. De handler om bevidste personlige valg og initiativer i forholdet til andre, herunder etnografen.

## Konkluderende bemærkninger

Jeg har undersøgt den refleksivitet, som ikke blot finder sted, før en tekst er skrevet, men som også er en forudsætning for selve den antropologiske praksis. En sådan refleksivitet kan under ingen omstændigheder tages for givet eller ignoreres. Graden af etnografens tilstedeværelse i teksten og etnografiens objekt skal tolkes kritisk og med samme rigorisme, som fordres andetsteds i vor disciplin.

Indfødte refleksivitet, den som beror på den blotte tilstedeværelse, og etnografens refleksivitet afhænger således begge af en delt social erfaring. Det er, hævder jeg, det eneste metodiske princip, der kan bruges til at studere samtidige refleksiviteter. Men det forudsætter et personligt engagement. Delt social erfaring udgør nemlig ikke et fripas til at lade andre pirre ens fantasier eller måske lade sig forvirre eller til et konventionelt selvbiografisk fokus på den ensomme helts offentlige succes eller fiasko. Ej heller taler vi her om dagbogstanker – dagligdagens personlige artikulation. Det handler ikke om forfatteren i felten. Strengt taget er det end ikke antropologens biografi over andre eller dialoger som sådan. Og det er ikke andres udtalelser (Okely 1992) eller post festum-refleksioner over feltarbejdet, der er tale om.

Begrebet delt social erfaring grunder sig på en social forpligtelse samt en fælles kollektiv produktion af viden. Det er et begreb, som søger at indfange de følelsesmæssige, politiske og intellektuelle egenskaber ved interaktioner. Social erfaring akkumuleres

over tid i ethvert forhold og giver direkte adgang til personlig viden, som igen er en forudsætning snarere end et redskab for undersøgelsen. Delt social erfaring er således vores eneste indgang til de forskellige refleksiviteter, hvorigennem vi kan skærpe vores forståelse af lokal praksis.

På den ene side er der de lokales refleksivitet, som måske ikke skrives ned, men som ikke desto mindre anskueliggør oprindelsen til deres egen viden og til antropologens. På den anden side er der de refleksioner, som opstår socialt. For eksempel historien om det ræsonnement, jeg delte med don Iz. Endelig er der etnografens refleksion som forsker, „den problemløsende tanke“, hvor etnografen systematisk reflekterer over en bestemt oplevelse ved hjælp af tilgængelige kulturelle modeller såvel som diverse antropologiske teorier. En sådan flerfoldig refleksivitet er en slags kognitiv evne til at ræsonnere, og den gør social erfaring til antropologisk viden.

Hvis vores eneste vej til andres refleksivitet er gennem den delte sociale erfaring, må vi stille nye spørgsmål. Ikke blot om, hvorvidt social erfaring overhovedet kan deles, men også om i hvor høj grad vi kan reflektere over habitus – de mekaniske, sædvanligvis ureflekterede dispositioner. Brubaker stiller spørgsmålet: „Hvordan er forskere i stand til at gøre, hvad andre ikke kan: bevidst at mestre deres habitus uden at lade dette influere på deres arbejde? Hvordan kan vi tale om en ubevidst evne til bevidst selvransagelse, en ureflekteret evne til at reflektere?“ (1993:225).

Svaret ligger efter min mening i delt social erfaring – når vi overgiver os til feltens dramaer og lader processen forandre os. Den kognitive kulturelle ramme skal dekonstrueres; vi skal holde op med at se os selv som menneskeheden prototyper a la „de-er-meresom-os-end-vi-er-som-dem“. Først da kan vi afdække habitus og reflektere over andre menneskers kulturelle konstruktioner.

## Litteratur

- Ardener, Edwin  
1989 The Voice of Prophecy and Other Essays. M. Chapman (ed.). Oxford: Blackwell.
- Bachnik, Jane  
1994 Family, Self, and Society in Contemporary Japan. Berkeley: University of California Press.
- Barth, Fredrik  
1994 A Personal View of Present Tasks and Priorities in Cultural and Social Anthropology. I: R. Borofsky (ed.): *Assessing Developments in Anthropology*. New York: McGraw-Hill.
- Bourdieu, Pierre  
1977 Outline of a Theory of Practice. Cambridge: Cambridge University Press.  
1990 The Logic of Practice. Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre & Loïc J. D. Wacquant  
1992a (eds.) *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press/  
Cambridge: Polity Press.  
1992b The Purpose of Reflexive Sociology. I: P. Bourdieu & L. J. D. Wacquant (eds.): *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press/Cambridge: Polity Press.
- Brubaker, Rogers  
1993 Social Theory as Habitus. I: C. Calhoun, E. Lupuma & M. Postone (eds.): *Bourdieu. Critical Perspectives*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Bruner, Edward M.  
1986 Experience and Its Expressions. I: V. W. Turner and E. M. Bruner (eds.): *The Anthropology of Experience*. Urbana & Chicago: University of Illinois Press.
- Calhoun, Craig, Edward Lupuma & Moishe Postone (eds.)  
1993 *Bourdieu. Critical Perspectives*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Callaway, H.  
1992 *Ethnography and Experience: Gender Implications in Fieldwork and Texts*. I: J. Okely & H. Callaway (eds.): *Anthropology and Autobiography*. ASA Monographs 29. London & New York: Routledge.
- Carrithers, Michael  
1992 *Why Humans Have Cultures. Explaining Anthropology and Social Diversity*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Clifford, M. & G. Marcus (eds.)  
1986 *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Cohen, A. P.  
1992 *Self-Conscious Anthropology*. I: J. Okely & H. Callaway (eds.): *Anthropology and Autobiography*. ASA Monographs 29. London & New York: Routledge.
- Crapanzano, Vincent  
1980 *Tuhami – Portrait of a Moroccan*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- D'Andrade, Roy  
1992 *Schemas and Motivation*. I: R. D'Andrade & C. Strauss (eds.): *Human Motives and Cultural Models*. Cambridge: Cambridge University Press.  
1995 *The Development of Cognitive Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- D'Andrade, Roy & C. Strauss (eds.)  
1992 *Human Motives and Cultural Models*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Davis, John  
1994 *Events and Processes. Marriages in Libya 1932-79*. I: K. Hastrup & P. Hervik (eds.): *Social Experience and Anthropological Knowledge*. London & New York: Routledge.



- Friedrich, Paul  
1992 Interpretation and Vision: A Critique of Cryptopositivism. *Cultural Anthropology* 7(2): 211-31.
- Hanks, William F.  
1993 Notes on Semantics in Linguistic Practice. I: C. Calhoun, E. Lupuma & M. Postone (eds.): Bourdieu. *Critical Perspectives*. London: University of Chicago Press.
- Harraway, Donna  
1989 *Primate Visions: Gender, Race and Nature in the World of Modern Science*. New York: Routledge.
- Hastrup, Kirsten  
1991a Beyond Words; on the limits of writing in anthropology. Paper presented to the conference on 'Writing and Social Anthropology', University of Oslo.  
1991b The Complexity of the Present: Ethical Implications. Paper presented to the conference on 'Postmodern Anthropology', University of Utrecht (under udgivelse).  
1992 Writing Ethnography: State of the Art. I: J. Okely & H. Callaway (eds.): *Anthropology and Autobiography*. ASA Monographs 29. London & New York: Routledge.  
1993 Hunger and the Hardness of Facts. *Man* 28(4):727-39.
- Hastrup, Kirsten & Peter Hervik  
1994a Introduction. I: K. Hastруп and P. Hervik (eds.): *Social Experience and Anthropological Knowledge*. London & New York: Routledge.  
1994b (eds.) *Social Experience and Anthropological Knowledge*. London & New York: Routledge.
- Hervik, Peter  
1992a Før og Nu, Os og Dem – Kulturmøder i Den Nye Verden. I: T. Tybjerg og H. Nielsen (red.): *Møde mellem to verdener*. Tidsskriftet Chaos, særnummer.  
1992b Mayan Culture – Beyond Boundaries. *Ethnos* 57:3-4.  
1993 Voices in and about Maya Religion. The Competing Constructions of Participants and 'Authorities'. Paper presented at the 92nd Annual Meeting of the American Anthropological Association, Nov. 17-21, 1993, Washington.  
1994 Shared Reasoning in the Field: Reflexivity Beyond the Author. I: K. Hastруп and P. Hervik (eds.): *Social Experience and Anthropological Knowledge*. London & New York: Routledge.  
1995 Participant Observation in Popular Religion. *Folk – Journal of the Danish Ethnographic Society* 37 (under udgivelse).
- Holland, Dorothy C.  
1992 How Cultural Systems Become Desire: A Case Study of American Romance. I: R. D'Andrade & C. Strauss (eds.): *Human Motives and Cultural Models*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holland, Dorothy C. & Naomi Quinn (eds.)  
1987 *Cultural Models in Language and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holland, D. & Debra Skinner  
1994 The Co-Development of Identity, Agency and Lived Worlds. I: J. Tudge, M. Shanahan & J. Valsiner (eds.): *Comparative Approaches in Developmental Science*. Cambridge: Cambridge University Press (under udgivelse).
- Holland, D. & Jean Valsiner  
1988 Cognition, Symbols, and Vygotsky's Developmental Psychology. *Ethos* 16(3): 247-72.
- Kohn, Tamara  
1994 *Incomers and Fieldworkers: A Comparative Study of Social Experience*. I: K. Hastруп & P. Hervik (eds.): *Social Experience and Anthropological Knowledge*. London & New York: Routledge.
- Kondo, D. K.  
1986 Dissolution and Reconstitution of Self: Implications for Anthropological Epistemology. *Cultural Anthropology* 1(1):74-88.
- Lutz, Catherine  
1992 *Motivated Models*. I: R. D'Andrade & C. Strauss (eds.): *Human Motives and Cultural Models*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Marcus, G. & D. Cushman  
1982 Ethnographies as Text. *Annual Review of Anthropology* 11:25-69.
- Okely, J.  
1992 *Anthropology and Autobiography: Participatory Experience and Embodied Knowledge*.  
I: J. Okely & H. Callaway (eds.): *Anthropology and Autobiography*. ASA Monographs 29.  
London & New York: Routledge.
- Quinn, Naomi & Claudia Strauss  
1993 *A Cognitive Framework for a Unified Theory of Culture*. Duke University: upubliceret  
manuskript.
- Rorty, R.  
1989 *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strauss, Claudia  
1992 *Models and Motives*. I: R. D'Andrade & C. Strauss (eds.): *Human Motives and Cultural  
Models*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wacquant, Loïc J. D.  
1992 *Toward a Social Praxeology: The Structure and Logic of Bourdieu's Sociology*.  
I: P. Bourdieu & Loïc J. D. Wacquant (eds.): *An Invitation to Reflexive Sociology*.  
Chicago: University of Chicago Press/Cambridge: Polity Press.
- Wikan, Unni  
1991 *Challenges to the Concept of Culture: Towards an Experience-Near Anthropology*.  
*Cultural Anthropology* 6(3):285-305.  
1992 *Beyond the Words: The Power of Resonance*. *American Ethnologist* 19(3):460-82.

## ER DER NOGEN NYHEDER?

### Sladder som etnografisk metode

Et rødbrunt kreatur føres ind i ringen i hvirvler af snavset savsmuld. „£ 700, dejlig stud, £ 650, kan vi så få et bud...“, opfordrer auktionarius gennem højtalerne ud over mængden af summende landmænd i grønt og blåt. En kvinde baner sig med stift blik og raske skridt vej gennem en gruppe af smilende landmænd og forsvinder ud af den grønne skydedør i hjørnet af hallen. Det er mandag. Det er auktionsdag på Orkneyøerne nord for Skotland, og landmænd fra det meste af Orkney er samlet. Enkelte for at sælge og købe, flertallet for at tale.

Langs de slidte træbänder der omgrænser ringen står en enlig landmand. Rødmossen og vejrbitd som alle de andre. „Se, Hamish i alle regalierne: kasket, ternet jakke og brune bukser“, siger den evigt kommenterende Jim. Vi ser ud over ringen og skimter hinanden ud af øjenkrogen.

„Ja, en rigtig landmand“, mumler Peter, en landmand midt i 30'erne i grøn termojakke og blå jeans, der står bagved os.

„Ved I...“, fortsætter Jim, mens vi rykker hovederne tættere sammen, „...det med Hamish' fætter, James“. Jim og jeg vender langsomt front mod hinanden og gør plads til Peter.

„Hmm“, brummer Peter og slår blikket ned.

„Nej“, svarer jeg.

„Han skal giftes med dyrlægen“, siger Jim.

„Hvilken én af dem?“, spørger Peter.

„Hende den lyshårede, den smilende englænder“, smiler Jim og kigger på mig.

„Ja, hun ser meget OK ud“.

„Nej, jeg forstår det ikke“, fortsætter Peter med et indigneret suk, „jeg kan ikke li' dem, de [englænderne] snakker for meget“.

„Men han gør det rigtige. Nu har han både ekstra løn og gratis dyrlæge“, understreger Jim.

„Så nu skal han altså til at drive landbrug for vores penge, han kan sagtens“. Vi ryster let på hovedet. „Han tænker kun på penge. Han er ligesom sin far!“, knurrer Peter.

„Aahh, James er nu god nok“, bemærker Jim.

Hamish kommer hen til os, han ser undrende på mig, vi har aldrig talt sammen før: „Er der nogen nyheder?“<sup>1</sup>

Overalt hvor mennesker færdes sammen til daglig er der sladder. Sladder er en af de mest almindelige former for menneskelig kommunikation. Bronislaw Malinowski understregede da også allerede i sin berømte *Argonauts of the Western Pacific* hvor vigtigt det er for etnografen at have en „personlig interesse i sladder“ (1922:7). Og Margaret Mead

sagde nogle år senere til sin datter, Mary Cathrine Bateson, at hun aldrig ville blive nogen god antropolog fordi hun ikke var interesseret nok i sladder (cf. Tannen 1992).

Mange etnografer har siden gjort opmærksom på at de sladrede under feltarbejdet. Men få har detaljeret beskrevet hvorledes de helt konkret anvendte sladder.

Måske skyldes det at den uformelle sladder bliver anset for en useriøs og egentlig ganske uvidenskabelig praksis. De fleste trækker for eksempel på smilebåndet når jeg fortæller at jeg bruger sladder som metode.

Men måske er sladder slet ikke så uvidenskabelig og useriøs en metode endda. Mit argument i denne artikel er, at man ved hjælp af sladder kan opnå indsigter der ville være svært tilgængelige med andre metoder, som for eksempel formelle interviews. Og selv om sladder er hvad man kunne karakterisere som en uformel metode, betyder dette ikke at sladder er fuldstændig uden form, og brugen af den helt uden system.

På baggrund af en grundig efterbehandling af de sladderforløb jeg tog del i under et halvt års feltarbejde blandt moderne landmænd på Orkney,<sup>2</sup> vil jeg i det følgende give en kort introduktion til brugen af sladder som etnografisk metode.

Derudover er formålet med artiklen også at imødegå noget af den megen kritik der senest har været rettet mod det etnografiske feltarbejdes autoritet. Så inden vi nærmer os den uformelle sladders form og præciserer nogle af dens anvendelsesmuligheder, vil jeg kort diskutere hvorledes brugen af sladder placerer sig som en vigtig del af det etnografiske projekt.

## Fra kritik til bedre metoder

Målet er, kort sagt, at forstå de indfødtes perspektiv, deres relation til livet og erkende deres syn på deres verden (Malinowski 1922:25).

At ville forstå en gruppe mennesker indefra har siden Malinowski været et af etnografiens fornemste mål. Et stort problem har dog altid været hvordan etnografen som en uvidende og marginal person kan komme til at forstå en gruppe af fremmede mennesker indefra. Med andre ord, hvilke metoder skal han anvende for at komme ind?

Malinowskis forslag til en sådan metode var et længerevarende feltarbejde. Han udformede sit forslag som en kritik af tidligere tiders etnografer hvis forståelser han mente byggede på deres egne fordomme, fordi deres observationer var for „overfladiske“ (op.cit.:19). De manglede sans for det menneskelige hos de fremmede mennesker og deres beskrivelser efterlod, som Malinowski udtrykte det, „skeletter“,<sup>3</sup> uden „kød og blod“ (op.cit.:17,22).

Malinowski understreger to forhold som centrale for et godt feltarbejde: at etnografen drager slutninger og skaber indsigter på baggrund af sine observationer (op.cit.:12), og at han fra den marginale position han indtager som fremmed opnår intimitet og integreres blandt de fremmede. Dette indebærer at etnografen skal deltage personligt, det vil sige bo i de samme økologiske omgivelser, følge med i dagligdagens „naturlige forløb“ og tage del i det „naturlige samvær“ (op.cit.:7), herunder den lokale sladder. Malinowski gjorde sig dog ikke præcise overvejelser over hvilke *strategier* der indgår i personlig deltagelse.

Heller ikke de etnografer der fulgte efter Malinowski gjorde det store for at løfte sløret for den personlige deltagelse. Men med den postmoderne kritik i løbet af 1980'erne er

dette blevet ændret. Det etnografiske projekts sårbarhed (jf. Dwyer 1982) er blevet påvist. Blandt andet er Malinowskis deltagelse blandt menneskene på Trobrianderne blevet dissekeret: man har gransket hans private dagbøger for at konstatere at han slet ikke brød sig om den gruppe mennesker han boede hos. Mere signifikant er det, at Malinowski måske slet ikke var så integreret, som han selv fremstiller det. Den postmoderne kritik har med andre ord været med til at rejse den samme kritik af Malinowski (og andre etnografer efter ham) som Malinowski rejste mod sine forgængere: deres forståelse har båret præg af deres egne fordomme og deres deltagelse har været for overfladisk.

Problemet i dag er, at de mange og lange dissektioner af etnografen og hans position ikke blot har vist det etnografiske projekts sårbarhed, de har også efterladt et åbent sår: Kan etnografer nogensinde gøre sig håb om at kunne integreres blandt en fremmed gruppe mennesker, endsige forstå deres syn på deres liv?

Siden den postmoderne kritik blev lanceret er der gjort en del forsøg på at hele såret og genetablere det etnografiske feltarbejdes autoritet. En lang række etnografer har accepteret den postmoderne kritik og gjort den til en væsentlig del af deres feltarbejde: de er blevet selv-refleksive. Betingelserne for etnografens videnstilegnelse er blevet udforsket, og analyser af etnografens egen position og hans fordomme er blevet gjort til en integreret del af feltarbejdsprocessen (se f. eks. Hastrup 1988).

Det forekommer vigtigt at etnografen tager det refleksive aspekt af feltarbejdet alvorligt, og hele tiden er bevidst om etnografens uvilkårlige indflydelse på det objekt han observerer. Men der er dog stadig et alvorligt problem. Man behøver ikke et særligt intimt kendskab til en gruppe for at have en position som man kan reflektere over. En turist på Orkney der tilfældigt stikker hovedet indenfor på den lokale kvægauktion har også en position i forhold til de lokale landmænd. Og ingen ville af den grund påstå at turisten har forstået noget af hvordan verden tager sig ud set med landmændenes øjne.

En anden løsning på autoritetskrisen der går videre end selvrefleksiviteten, finder man hos de etnografer der forsøger at påvise at det trods alt er muligt at overskride de begrænsninger for etnografens deltagelse som de postmoderne kritikere har påpeget. Nogle etnografer taler således direkte om „transcendens“ (Shweder 1991), hvor etnografen opnår viden ved at transcendere relationen mellem ham og den fremmede gruppe, andre laver begreber om mellemmenneskelig „resonans“ (Wikan 1992), andre igen fastslår at etnografen har en privilegeret position som „profet“ som gør det muligt for etnografen at sætte sin egen oplevelse i stedet for informanternes (Hastrup 1992).

Problemet med disse teorier er dog, at de ender med at lukke for den åbning af det etnografiske feltarbejde som den postmoderne kritik har igangsat. Man kan ikke kritisere „transcendens“, man kan heller ikke kritisere en profet – profeter får autoritet fordi de er profeter. Måden hvorpå disse etnografer kommer ind i den fremmede gruppe, ligner på foruroligende vis magi: „[...] jeg smigrer mig selv med at have *trængt om bag spejlet* [...]“ (Hastrup 1988:212, min fremhævelse).<sup>4</sup> I disse teorier savner man med andre ord et grundlag der kan overbevise kritikerne om at det etnografen forstår, er de fremmede menneskers syn på *deres* verden og *deres* relation til livet, og ikke etnografens eget.

Der er også en tredje mulig reaktion på den postmoderne kritik. Den går ud på at man bevarer åbningen, samtidig med at man bruger den postmoderne kritik af blandt andre Malinowski på samme måde som Malinowski brugte kritikken af sine forgængere: ikke til blot (selvrefleksivt) at påpege at etnografen er overfladisk og fordomsfuld, men til at *blive* mindre fordomsfuld og overfladisk i forhold til den gruppe mennesker han udfører

feltarbejde blandt. Man må blive bedre til at observere og til at involvere sig personligt i den gruppe man agter at forstå.

En måde at blive dette på er ved at skærpe opmærksomheden på det faktum at personlig deltagelse først og fremmest er en konkret relation mellem etnografen og de andre mennesker i gruppen: der er tale om en kommunikativ handling i tid og rum. Kommunikative handlinger er handlinger hvori mennesker har intention om at forstå hinanden. Det betyder ikke at de handlende af den grund kan være sikre på at det der bliver forstået, er det de har intention om. Der vil altid være en usikkerhed om hvad der er de andre deltageres intention med at forstå. Også denne intention må nødvendigvis kommunikeres. Ud af denne mangel på forståelse opstår der en række kommunikative systemer, i hvilke det vil være muligt at finde gentagelige mønstre. Disse vil ofte samle sig omkring bestemte *kommunikative genrer*.<sup>5</sup>

I løbet af et feltarbejde vil man som etnograf tage del i mange forskellige kommunikative genrer der hver for sig vil bidrage med sine indsigter: formelle interviews, alvorlige samtaler om økonomi, samtaler om egne problemer, taler ved fester, dans, og så selvfølgelig den lokale sladder.

## Sladderens form på Orkney

Sladder kan beskrives som en udveksling af viden om en ikke-tilstedeværende persons private anliggender. Sladderer har også et forløb. Det består af: 1. en udpegning af den person man ønsker at tale om („hvem sladder vi om?“); 2. en beskrivelse af denne person („hvordan ser han ud?“), der som oftest udgør en del af en længere beretning om en episode hvori personen har deltaget („hvad har han gjort?“); 3. et forsøg på at finde det rationale der ligger bag personens handlinger og hans fremstilling af sig selv („hvorfør har han gjort det, hvorfor ser han sådan ud?“); 4. et forsøg på at typificere personen („det er sådan han er!“); 5. endelig indeholder et sladderforløb en tilkendegivelse af hvad de sladderende føler for personen („hvad synes vi om ham?“).

Rækkefølgen og hyppigheden af de ovennævnte sekvenser vil i det aktuelle forløb tit variere, ligesom flere sekvenser vil optræde gentagne gange. Det er endvidere de færreste sladderforløb der er enkeltstående. Der vil ofte være tale om hele *sladdersessioner* hvor flere forløb følger efter hinanden.

Et sladderforløb vil som regel have en *åbning*. Det vil sige en markør der gør det muligt for deltagerne at identificere at det er den kommunikative genre sladder der finder sted. En typisk åbning blandt landmændene på Orkney er: „Har I hørt at...“ eller „er der nogen nyheder?“

I sladder findes endvidere en række formelementer som strukturerer rummet og relationerne mellem deltagerne:

1. Sladder implicerer et kendskab til en bestemt person og forudsætter dermed at deltagerne har noget (en bekendt) til fælles. Det vil sige sladder etablerer et umiddelbart referencefællesskab mellem deltagerne og placerer referencen uden for deltagerne selv.

2. Sladder bygger på lighed: ingen deltager kan på forhånd regnes som værende mere værd end andre eller på forhånd at have mere ret end andre, og alle har lige mulighed for at bidrage.

3. Sladder skaber et frirum og giver deltagerne mulighed for at sige noget af det man ikke kan sige direkte eller kun indirekte til den omtalte person.

4. Sladder giver samhørighed: På baggrund af hinandens viden skaber deltagerne i sladder en fælles relation til den omtalte person: sammen finder „vi“ ud af hvordan „han“ er i forhold til „os“.

5. Sladder finder sted i fortrolighed. Den viden om private anliggender der udveksles er hemmelig.

6. Og endelig er sladder en tilkendegivelse af loyalitet, som opnås ved at være illoyal. Det vil sige ved at røbe en hemmelighed om, og måske ligefrem bryde fortroligheden med, den omtalte person.

Formelementerne vil i de konkrete sladdersessioner have mange forskellige specifikke udformninger. De genfindes for eksempel i den indledende session mellem Peter, Jim og mig: Vi ser alle Hamish, udveksler viden om ham, og forstår hvad der ligger bag hans påklædning, men da han kommer siger vi det ikke til ham. Vi tænker det.

## Sladderens indsigter

Vi befinder os stadig på kvægauktionen. Peter er gået ud for at hente en omgang af cafe-teriets sorte te.

„Nå, har du spurgt Peter om hans far?“, smiler Hamish.

„Næ. Hvorfor det?“, svarer jeg.

„Hmmm“, smiler Jim som om han kender historien.

„De taler ikke sammen“, forklarer Hamish.

„De har ikke talt sammen i 10 år“, supplerer Jim.

„Nå da, hvorfor ikke?“, spørger jeg overrasket.

„Jaaa. Peter har altid arbejdet hårdt på gården, han var som dreng meget interesseret i landbrug, hans far var hård ved ham. Hans ældre bror arbejdede uden for gården. Så Peter troede det var ham der skulle overtage gården. Men faderen overgav gården til John [hans ældre bror]. Peter købte Busquouys lige ved siden af. Peter fik nogle penge af sin far. Men han ville ikke ha' dem, jeg så fra mit vindue hvordan han sendte Mary [Peters datter] tilbage med dem [...] Faren er død nu [...] de talte aldrig sammen [...] Det er værst for børnene, de besøger deres farmor nu og da [...] Han har altid haft et voldsomt temperament, Peter“.

Den kommunikative genre sladder skaber som nævnt forståelse. Som sladdersessionen fra auktionen illustrerer kan man som fremmed gennem sladder få tilfredsstillet sin undren, af- og bekræftet fordomme og få svar på spørgsmål om andre mennesker man end ikke havde tænkt på at stille. Denne umiddelbare forståelse, er det min erfaring, kan ud- dybes og føre til en række præcise indsigter om den gruppe man laver feltarbejde blandt. Dette sker ved grundigt at lægge mærke til *hvem der siger hvad (om hvem) til hvem og hvordan*.

1. *Information*. Sladderer kan bruges til at skabe kendskab til hvem der udgør en gruppes fælles bekendte, hvad de er kendt for og hvor kendte de er. Man kan endvidere i stor udstrækning benytte sladderer til at kortlægge gruppens intime relationer: slægtskabs-, venskabs-, kærligheds-, arbejds- og især statusrelationer. En sådan information vil det ofte være vanskeligt at opnå gennem deltagelse i andre kommunikative handlinger.

ger, som for eksempel formelle interviews. Eller det ville kræve en utrolig fortrolighed med det menneske hvis relationer man måtte være interesseret i. En fortrolighed det er svært at etablere med mange mennesker i løbet af feltarbejdet, og som det med visse personer er umuligt at etablere overhovedet: Peter taler for eksempel aldrig om sine intime relationer. Her byder sladderens frirum på en genvej.<sup>6</sup>

2. *Kategoriseringer*. I de ofte meget detaljerede beskrivelser og beretninger om andre mennesker får man en idé om hvilke detaljer de lokale lægger mærke til, og *hvor* observationer af andre mennesker finder sted, som for eksempel hvordan Hamish gør opmærksom på hvordan han kigger (spionerer) ud af vinduet da han ser Peters datter. Man får også indblik i hvordan de sladdrende kategoriserer disse detaljer, for eksempel hvordan Hamish' påklædning bliver benævnt som „regalierne“ af Jim. I modsætning til kategorianalyser der finder sted på baggrund af interviews og som ofte forankrer betydningen af kategorierne i et abstrakt system (Spradley 1979), skænker sladdereren muligheden for at iagttage og forstå den almindelige brug af kategorier. Dermed kan sladder være indgangen til en mere kontekstnær beskrivelse af kategoriernes betydning.

3. *Rationaliseringer*. Sladdereren giver indblik i de normer og typer af motiver gruppen synes at lægge til grund for en given type handlinger: i den indledende session hører vi om at Hamish „kun tænker på penge“ og i den efterfølgende session om „Peters temperament“. Rationaliseringen ender som regel med en typificering hvor deltagerne i sladdersessionen enes om hvilken identitet den omtalte har. For eksempel at „han ligner sin far!“. Sladder giver således værdifulde indsigter i hvilke persontyper en gruppe opererer med og hvordan de konstruerer deres opfattelse af hvad der i den pågældende gruppe udgør „en person“ eller „et selv“.

4. *Smag*. Man får i sladdereren indblik i det man kunne kalde gruppens og enkeltindviders *smag*. Når jeg bruger ordet „smag“ til at beskrive disse reaktioner med, skyldes det at reaktionerne har et meget kropsnært udtryk og på mange måder minder om dem som kan iagttages i forbindelse med spisning. Dette gælder både de ikke-verbale udtryk: for eksempel rysten på hovedet, vrængen på næsen, og de verbale: for eksempel „jeg kan ikke specielt *li'* ham“.

Der findes to overordnede måder at „smage“ på andre mennesker på: enten udskilles personen eller også indoptages han. Smagsudtrykkene vil være inddelt i en række lokale nuancer som for eksempel indignation, sympati, omsorg og så videre. Nogle personer giver altid anledning til samme smagsudtryk, for eksempel forarges man altid over „englændere“. At være opmærksom på deltagerens smagsudtryk åbner således mulighed for et konkret studie af den del af følelsesregistret der drejer sig om følelser over for andre mennesker.

5. *Indlevelse*. I modsætning til andre kommunikative handlinger, handler sladder på en meget direkte måde om mennesker af kød og blod. I sladdereren forsøger man ofte meget virkelighedsnært og medlevende at gengive andre personers perspektiv, som for eksempel i beretningen om Peters relation til sin far. Når man rationaliserer vil man ofte sætte sig i den anden persons sted, som Peter for eksempel gør i den indledende session med bemærkningen: „hvis det var mig...“. Man prøver altså at forstå det andet menneske og forholde sig til dets væren som menneske. Brugen af sladder er med andre ord central hvis man vil have indsigt i hvordan medlemmer af en gruppe *indlever* sig i andre mennesker.



6. *Intern positionering.* I sladderer har man endelig mulighed for at studere hvordan de intime relationer sættes på spil i praksis. Sladder giver således mulighed for at krydstjekke noget af den information om deltagerens indbyrdes relationer man får af andre i andre sladdersessioner.

## Personlig deltagelse i sladder

Selvom sladder er en udbredt form for kommunikation er det ikke altid lige nemt at komme til at sladre. For eksempel var det ikke muligt for mig at benytte båndoptager blandt landmændene på auktionen. Så snart jeg tog noget der mindede om en båndoptager frem opstod der mistillid til mit forehavende og tavshed. Men der skal mere til end blot det at gemme båndoptageren, skifte tøj eller for den sags skyld klippe sit hår. Hvis man vil skabe indsigt ved hjælp af sladder, må man være personligt involveret og selv tage del i sladderer. I den forbindelse er det vigtigt at være lydhør over for de specifikke omgangsformer der findes for den lokale brug af sladder. Jeg vil her nævne nogle af de mest almindelige konventioner for god sladdertone blandt landmændene på Orkney og give eksempler på hvordan jeg blev opmærksom på disse.

Som det blev nævnt tidligere, indeholder sladder nogle helt bestemte fordelelementer der er med til at forme relationen mellem deltagerne i sladderer og som har forskellige specifikke udformninger. Et af disse er etableringen af fortrolighed. Graden af fortrolighed afhænger blandt andet af hvilken person man vælger at tale om. Jo mere intim kontakt deltagerne har med den man sladder om, jo mere fortrolighed er man i stand til at skabe. En anden vigtig ting i skabelsen af fortrolighed er en ordentlig åbning. Således akkompagneres de verbale åbninger med både prosodi og kropsbevægelser. De to mest almindelige er lav stemmeføring, eventuelt hvisken og at rykke hovederne, hvis ikke hele kroppen, tættere på hinanden. Herefter gælder det om at finde den rigtige rytme: at skiftes til at sladre, regelmæssige tilkendegivelser af forståelse (almindelig opmærksomhed, nik, „hmmm“ etc.) og at synkronisere bevægelser.

Som deltager i en session bygger man i bogstaveligste forstand noget der bedst kan beskrives som en hule af fortrolighed i hvilken man deler og delagtiggør hinanden i hemmelig viden om andre.

Det er ikke nok at kunne være med til at skabe et rum af fortrolighed, folk skal også have tillid til at man kan håndtere den.

Vi er igen på auktionen. Peter kommer tilbage med hænderne fulde af kiks og krus som han fordeler mellem os.

„Tak“, siger jeg og fortsætter, „har I set den mark nede ved svinget hvor man kommer ind til Stormness [et sogn på Orkney]. Der ligger en masse råddent hø. Hvorfor har han ikke taget det ind? – Det har jo været tørt flere gange!“ Jeg lader blikket vandre fra Peter, over Hamish og til Jim.

Peter svinger det venstre ben hen over det højre og ryster lidt på skuldrene. Hamish gnækker. „Han er vist lidt doven“, foreslår jeg henslængt.

Peter rømmer sig og rødmer: „Det er min bror“.

Kort pause.

„Ahh, han er doven – men hvem er ikke det!“, skynder Jim sig at sige og begynder at tale om sin nabo Ronald.

Diskretion er et nøgleord når man sladder. Det er vigtigt at få et nogenlunde kendskab

til hvilke loyaliteter de involverede personer har og altid være opmærksom på deres indirekte tilkendegivelser i sladderforløbet (for eksempel let rødmen, rømmen eller andre tegn på at personen er pinligt berørt). I denne episode overser jeg Peters meget fine bensving. Peter er pinligt berørt fordi han presses til noget han ikke er (eller kan være) enig i og selv eksplicit må tilkendegive sin loyalitet over for sin bror. Situationen som disse undgås delvis ved forinden „at sende følere ud“, for eksempel ved at akkompagnere udsagnet med lette smagstilkendegivelser, som at sukke let opgivende mens navnet på den bekendte udtales, holde en pause og så afvente de andre deltageres reaktion.

Men det er aldrig for sent at optræde med diskretion. Den pinlige sladder kan mange gange reddes. Man kan altid forsøge at glatte ud og gøre den uundgåelige typificering meningsløs ved at generalisere den, som Jim for eksempel gør det: „han er doven – men hvem er ikke det!“

Ét er at skulle udvise diskretion over for dem man sladder med, noget andet er at gøre det over for dem man sladder om. At være illoyal over for andre ved at punge ud med fortrolig viden om dem er som nævnt prisen for at opnå fortrolighed og loyalitet med dem man sladder med. Diskretion er med andre ord en umulighed og indiskretion en nødvendighed. Man kan forsøge at undgå („ondsindet“) sladder der udelukkende har til formål at sætte andre i et dårligt lys. Og bliver der talt nedsættende om personer som man er (og forventes at være) loyal over for, er det god tone at afslutte sladdereren med en bemærkning om vedkommendes positive sider. Som Jim bemærker efter at vi har talt lidt nedsættende om Hamish's fætters valg af partner: „– Aaahh, James er nu god nok“.

For at være troværdig som sladderpartner er det dog ikke nok at kunne sladre diskret om en fælles bekendt, man må også selv være bekendt. En måde at blive bekendt på er ved at sladre om sine egne relationer på samme måde som de lokale sladder om deres bekendte. Landmænd på Orkney har således et langt skarpere billede af mine forældre, oldeforældre, deres beskæftigelse og så videre, end mine venner i Danmark har. På Orkney skal man dog være opmærksom på at beretningen ikke bliver for aktiv, således at det der skulle være en fremstilling af en fraværende person i stedet bliver en fremstilling hvor deltageren fremstiller sig selv. Blandt landmændene på Orkney er dette ikke alene utroværdigt, det er også udtryk for dårlig smag (se Kongsbak 1993a).

Et andet vigtigt element i sladdereren er som nævnt ligeværdighed. Selvom der er plads til stor individuel variation i en gruppe, er det nødvendigt at man harmoniserer sin smag med den herskende, især hvad angår sladdereren om fjendebilleder: alle er med til at vrænge på næsen over for englænderne. Men at optræde ligeværdigt handler ikke blot om at tilpasse sig, det kræver også at man samtidig anerkender andre individers fortolkninger af verden som ligeværdige; at man respekterer at de andre deltagere kan tænke og reflektere over andre og sig selv; og at man (som etnograf) ikke tror at man alene besidder den privilegerede fortolkning. Sådanne fordomme er en alvorlig hindring for at opnå ligeværd med andre sladrende og dermed deres fortrolighed.

At være ligeværdig betyder på den anden side ikke at man skal overdrive sin egen magtesløshed og nikke enfoldigt bejaende til alt der bliver sagt. For at blive taget alvorligt som kompetent sladderpartner kommer man ikke udenom at tage aktivt del i de små kampe om status der er en uundgåelig del af enhver sladdersession. En af disse handler om at have information:

Vi har en tid diskuteret Ronalds køb af en ny traktor.

„Har I i øvrigt lagt mærke til Ronald“, fortsætter Jim og peger i den modsatte ende af hallen hvor Ronald står og lytter til en anden nabo, „nu gør han det igen“.

„nååå“, brummer vi samstemende.

„Han får dem til at snakke. Han siger lidt og så informerer de om resten“.

I sladderens informationsspil gælder det om hele tiden at være den der har flest sladder-nyheder. Og kunsten består blandt andet i diskret at kunne trække nyheder ud af andre uden at de opdager det. Til dette formål vil man ofte udsætte hinanden for udfyldningsmetoden. Udfyldningsmetoden går ud på at man nævner en bid af en begivenhed i hvilken man ved at en fælles bekendt har deltaget eller, hvis man ikke har kendskab til nogen begivenhed den bekendte har deltaget i for nylig, så blot en person som er relateret til den bekendte: søn, kone eller måske en fætter. Herefter vil en eller flere af de andre deltagere fylde ud med deres viden om personen og begivenheden. Selvom nogen vil føle sig generet af at blive udsat for andres udtrækken, behøver det at have mange nyheder ikke nødvendigvis at være nogen ulempe. For jo flere nyheder andre ved man indeholder, jo flere deltaljer vil de være villige at fylde ud med blot man nævner lidt – også de vil vise at de er i besiddelse af den værdifulde viden.

Endelig er det værd at nævne en ting man altid skal være sig for:

Efter diskussionen af Ronald, spørger Peter henslængt: „Nåå, hvordan behandler Tom så Elisabeth [Toms kone]?“

Hamish kigger ud på ringen hvor en stud bliver lukket ind.

Jeg rømmer mig, tøver og hoster.

Jim lader blikket tage en rundtur, smiler lidt og slår forsigtigt ud med armene: „Du kan jo ikke sige noget om hvordan Tom behandler Elisabeth, du bor jo hos ham“.

Dette sladderforløb tager sin begyndelse med en hentydning til noget der er sket tidligere. Det er Peter der tager til genmæle på sin egen indirekte måde og gør opmærksom på at jeg kort forinden overtrådte de implicite regler for diskretion, ved at kalde hans bror for „doven“. Det slutter med at Jim med en typisk udglatning dels gør opmærksom på hvem man skal være loyal over for, og dels sørger han for at Peter ikke går for langt.

Vil man for alvor sladre med landmænd på Orkney er det ikke nok at respektere deres loyaliteter over for andre, eller for den sags skyld blot vurdere deres fortolkning som ligeværdig med andres. Man må også omgås hinanden som ligemænd der har krav på hinandens agtelse – hvad enten dette krav er formuleret som et forsvar for egen værdighed, en udfordring til en andens, eller ved at man, som Jim i denne sekvens, hæger om en af de andres.

## Sladderens videnskabelighed

Brugen af sladder under feltarbejdet giver indsigter i en gruppe menneskers syn på deres verden og hvordan de skaber dette syn ud fra deres oplevelser af andre menneskers privatliv. Engagementet i sladder giver således en bred lokal kontekst for at forstå dette syn på verden. Eller mere præcist, deltagelse i den kommunikative genre sladder giver mu-

lighed for at få information om det lokale liv, og konkretisere nogle af de sociale processer der finder sted, mens deltagerne ordner deres oplevelser, og skaber deres syn på deres verden.

Sladder er selvfølgelig ikke den eneste metode. Under et feltarbejde vil man som nævnt tage del i andre kommunikative genrer, iagttage andre handlinger og andre ting der måtte vise sig i omgivelserne. Disse indsigter indgår direkte i sladder, for eksempel som personkendskab, og vil sammen med sladder være med til at skabe en samlet forståelse for den gruppe man udfører feltarbejde blandt.

Brugen af sladder har også andre begrænsninger. Det er for eksempel ikke alle indgangspositioner der er lige gunstige. Kønnen og den grundindstilling man ankommer med til felten spiller en afgørende rolle for hvor intimt man kan involveres. De specifikke konventioner jeg her har beskrevet fra sladder på Orkney, afspejler for eksempel at der er tale om en fortrolighed der er skabt mellem mænd der er interesseret i moderne landbrug. Dermed ikke sagt at kvinder ikke vil kunne skabe intimitet med landmænd på Orkney gennem sladder. Men det er min erfaring at tilstedeværelsen af kvinder blandt landmændene hurtigt ændrer sladderens form, både hvad angår det der sladres om og måden der sladres på, og dermed kvaliteten af de indsigter man kan skabe.

Sladder er ingen nyhed. Heller ikke i etnografien. Indledningsvis omtaltes den autoritetskrise der har plaget etnografien. Det er mit håb at nærværende forsøg på at konkretisere dele af brugen af sladder under det etnografiske feltarbejde, kan ses som et nyt bud på hvorledes man kan overkomme denne krise. Brugen af sladder eksemplificerer hvorledes forståelse af andre og deres oplevelser er noget der skabes i en række på hinanden følgende kommunikative handlinger, det vil sige sekventielt, og ikke alene med henvisning til abstrakte og uspecifikke begreber som „resonans“ eller „transcendens“, eller (profetiske) evner til at trænge gennem spejle. Brugen af sladder gør det endvidere klart at bevidsthed om det refleksive aspekt ved feltarbejdet – forstået som opmærksomhed om den påvirkning som egne fordomme og position har på de indsigter man kan gøre om en gruppe – ikke er noget etnografen absolut *selv* skal eller kan reflektere over. Refleksivitet er, og viser sig i, de kommunikative relationer med dem man laver feltarbejde blandt.

Måske skulle man helt holde op med at diskutere det etnografiske feltarbejdes autoritet, og i stedet bruge energien på en dokumentation af sit intime kendskab til den gruppe hvis syn på verden man ønsker at forstå. Det vil sige i stedet for at tale om etnografens autoritet skulle man hellere tale om indsigternes *validitet*. En af strategierne til at opnå gyldige indsigter går, som Malinowski understreger, ud på at drage slutninger fra det man observerer.

For den der ønsker indsigter ved at bruge sladder, handler det om at observere hvordan gruppen af mennesker i sladder ordner deres observationer af andre mennesker. Og når etnografen fra sin marginale position skal opnå integration og blive personligt involveret i sladder, er det bedste han kan gøre at være opmærksom på hvad han gør og at observere gruppens reaktioner herpå eller, kunne man sige, hvilke observationer gruppen gør af etnografen. Ønsker man som marginal person at skabe gyldige indsigter gælder følgende princip for brugen af sladder: at observere dem som observerer.

At sladre er en fornøjelse, men som etnografisk metode er det også et hårdt arbejde – feltarbejde, om man vil. Det første skridt på vejen i dette arbejde er at ankomme til felten sulten efter sladder og med spørgsmålet på læberne: „Er der nogen nyheder?“

## Noter

1. Navnene på personerne er pseudonymer.
2. I perioderne maj-september 1992 og september-oktober 1994 som jeg tilbragte på Orkney, havde jeg i gennemsnit 10 sladdersessions om dagen og mange dage, især mandage (auktionsdagen) var antallet mere end 20.
3. Malinowski bruger først betegnelsen „skeletter“ til at betegne sociale institutioner og strukturer. Derefter bruger han det i sin sædvanlige betydning og sætter det i forbindelse med „kød og blod“ (1922:17,22). Ved først at bruge „skelet“ som metafor og dernæst føre den tilbage til det konkrete, giver Malinowskis udtalelse en prægning som det ikke har været muligt at gengive.
4. Se Kongsbak 1993c for en nærmere analyse af dette fænomen i Hastrups teori.
5. Det er vigtigt at være opmærksom på at genrene ikke skal betragtes som fritsvævende rammer eller lukkede diskursive systemer. I de kommunikative handlinger peges der hele tiden ud over genrene, for eksempel til det (objekt) der kommunikeres om eller til de kommunikative handlinger der er gået forud, og frem for alt til det sociale og forholdet mellem de mennesker som handler og har intention. En kommunikativ genre er at ligne med en biologisk organisme, den er gennemstrømmelig, plastisk, opretholder en hvis form for orden og stabilitet og har, når den praktiseres, en begrænset levetid (se Kongsbak 1993b;1994).
6. Bruger man sladder som information er det altid vigtigt at krydstjekke, dels i forhold til andre versioner af samme information og dels i forhold til kendskabet til de personer der bidrager med informationen.

## Litteratur

- Dwyer, Kevin  
1982 Moroccan Dialogues: Anthropology in question. Prospect Heights, IU: Waveland Press.
- Hastrup, Kirsten  
1988 Den tredje person, køn og tid i det islandske landskab. I: Feltarbejde – Oplevelse og metode i etnografien. København: Akademisk Forlag. K. Hastrup og K. Ramløv (red.)
- 1992 Det antropologiske projekt. Om forbløffelse. København: Gyldendal
- Kongsbak, Tao  
1993a Drømmen om et hus på landet. En konfrontation mellem bønder og byboere på Orkney. Tidsskriftet Antropologi 28.  
1993b Systemer til hverdag og fest. Livsspor 2.  
1993c Terapi på Antropologer i eget samfund. Om kærlighed og mangel på dialog i den etnografiske metode. Livsspor 3.  
1994 Et forsvar for de bløde systemer. Livsspor 5.
- Malinowski, Bronislaw  
1922 Argonauts of the Western Pacific. London: Routledge.
- Shweder, Richard A.  
1991 Thinking through Culture. Expedition in Cultural Psychology. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Spradley, James P.  
1979 The Ethnographic Interview. Chicago: Holt, Rinehart and Winston.
- Tannen, Deborah  
1992 You Just Don't Understand. London: Virago Press.
- Wikan, Unni  
1992 Beyond the Words: the power of resonance. American Ethnologist 19(3).



JOHN A. LARSEN

# SAMTALEN SOM INTERVIEW

At tale om kulturelle artikuleringer i Kina

Forskellige folk verden over er i stigende grad aktive i fremstillingen af udtryk for deres kultur og gør derved opmærksom på deres opfattelse af at have en særlig etnisk identitet. En identitet, der afgrænses demografisk og geografisk, og som gives et bestemt kulturelt eller etnisk indhold. Dette fænomen gør sig også gældende blandt det etniske mindretal *naxi* i det sydvestlige hjørne af Folkerepublikken Kina, hvor jeg opholdte mig over fire måneder i 1993.<sup>1</sup> Gennem samtaler og interview blev jeg opmærksom på, at begrebet *naxi* kultur ikke blot dukker op i de farverige turistbrochurer henvendt til vesterlandske såvel som kinesiske turister. Specielt i hovedbyen Lijiang med cirka 50.000 indbyggere synes flere at opbygge en etnisk selvforståelse, der er baseret på en artikuleret bevidsthed om en specifik *naxi* kultur. Den kinesiske forskning i traditionelle kulturelle forhold blandt *naxierne* og en hastigt voksende turistindustri med dertil hørende folklorisme arbejder med en markant og eksplicit fremstilling af en specifik *naxi* kultur. Denne fremstilling forekommer paradoksalt netop nu, hvor det generelle billede af befolkningsgruppen *naxi* snarere synes at afspejle en hastig integration i det moderne kinesiske samfund.

I denne artikel vil jeg redegøre for, hvordan jeg på feltarbejdet brugte forskellige typer af interview til at indhente informationer, som indgik i en analyse og afdækning af sociokulturelle processer i forbindelse med den kulturelle artikulering af befolkningsgruppen. I den metodiske fremstilling vil jeg fremhæve, hvordan tilgangen til samtaleformen var væsentlig for de data, jeg kunne indhente i bestemte situationer, og at det ikke er selve karakteren af samtaleformen, der afgør de indhentede informationers værdi. Ved at forstå samtaleformen i forhold til forskellige interviewtyper, kunne jeg opnå en større systematik, der gjorde det lettere at indhente værdifulde informationer i samtalerne og vurdere de indhentede data i forhold til hinanden. Tilgangen lettede en vurdering af informationerne fra de forskellige samtaler alene ud fra informationernes egen argumentatoriske styrke,<sup>2</sup> og den tydeliggjorde den diskursive kontekst omkring fremstillingerne.

Inden jeg nærmere går ind på, hvilken type information jeg ønskede at indhente, og hvordan jeg i den kinesiske kontekst til dette formål anvendte interview, vil jeg kort redegøre for den teoretiske relevans af artikuleringens problematikken. Hermed ønsker jeg sam-

tidig at gøre opmærksom på nødvendigheden af, at antropologiske data såvel som metodiske tilgange præsenteres i en teoretisk kontekst eller problematik, for at de kan fremstå meningsfuldt.

## Konstruktion af kultur

Udgangspunktet for min behandling af naxi kultur er et fokus på befolkningsgruppens fremstilling af sig selv som en særskilt og en særlig etnisk gruppe. Problematikken drejer sig med andre ord om etnicitet og selv fremstilling. Det kan på mange måder siges at være antropologiens adelsmærke ikke blot at tage kategorier og betydninger for givet, men at antropologen i sin metodiske tilgang forsøger at forstå dem ud fra den opfattelse, de sociale aktører selv opererer med (jf. Fihl 1992:40). Dette både teoretiske og metodiske perspektiv på kultur-interne kognitive og følelsesmæssige opfattelser vil jeg i denne fremstilling lade gælde individers fremstilling af etnisk, kulturel identitet.

Med den globalt voksende bevidsthed om nationale og etniske befolkningsgruppers eksistens og disses rettigheder støder antropologer nu hyppigt på lokale fremstillinger af forskellige gruppers kulturelle identitet. Etnografen har ikke længere eneret på at sammenstykke kulturelle enheder på grundlag af de kulturelementer, han eller hun har „indsamlet“ (jf. Clifford 1988). Det er i udpræget grad også folk selv, der i dag opfinder udtryk for kulturer (Wagner 1981). I den postmoderne kritik er antropologens rolle i forbindelse med konstruktionen af kulturer blevet endevendt, og bevidstheden om den konstruktivistiske karakter af sociokulturelle fænomener er indarbejdet i den antropologiske refleksivitet, som i sin brede betydning i dag kan siges at udgøre en kerne i fagets videnskabelighed. Det er et vigtigt skridt, at man er blevet bevidst om den manipulation og det potentielle magtmisbrug, der ligger i den antropologiske videnskabs mulighed for at definere befolkningsgrupper, og dermed bestemme deres afgrænsning, indhold og betydning.

Det konstruktivistiske perspektiv på sociokulturelle fænomener har betydet, at mange antropologer nu ikke længere tilstræber at fremvise en afgrænset kultur, men hyppigere arbejder med at formidle andre folks virkelighedsopfattelser. Dette resulterer til tider i, at antropologen ikke længere skelner mellem den subjektive oplevelse af virkeligheden og en objektivt eksisterende virkelighed. David Francis mener, at denne begrebsforvirring skyldes, at nogle – de sociale konstruktivister – sammenblender den betydning af virkelighed, der viser hen til verden, universet og „alt, der er“ med den, der betegner den bestemte måde, folk ser verden på (Francis 1994).<sup>3</sup>

Men som nævnt er det ikke blot problemet med antropologers konstruktioner af kulturer, der trænger sig på. Autenticitetsværdien af det udtryk for deres kultur, som folk selv konstruerer, er tvivlsom, og forskellige former for politisk manipulation er ofte tydelig. Studier i etnicitet og nationalisme har vist, at det i forsøget på at forstå, hvorfor der i forskellige samfund er opstået forskellige former for etnisk organisering, er uhenigtsmæssigt at spørge primordialistisk og essentialistisk, hvordan og hvem disse folk *virkelig* er (Eriksen 1993:85). Mere hensigtsmæssigt er det at arbejde på at finde frem til, hvordan de etniske identifikationer er skabt, og hvilke formål de tjener (ibid.). Udgangspunktet for denne tilgang er antagelsen, at etnicitet er en social konstruktion, og at det ikke er reel kulturel variation, der er afgørende for opdelingen i etniske grupper, selv om det typisk



er med henvisning til netop kulturelle forskelligheder, at etnisk identitet legitimeres (Eriksen 1993:69, 100). Den teoretiske erkendelse, der ligger til grund for tilgangen er, at man i studier af etnicitet og nationalisme har måttet konkludere, at selv om der er reelle kulturelle forskelligheder, så er det ikke disse forskelle i sig selv, der skaber etniske grupper og etnicitet (Eriksen 1993).<sup>4</sup>

Når jeg i det følgende behandler konstruktionen af naxi kultur, er det i en generel accept af det konstruktivistiske perspektiv på sociokulturelle fænomener, men min tilgang er yderligere baseret på, at der bag de kulturelle konstruktioner findes reelt eksisterende fænomener. Det er derfor jeg vælger at se på artikulationen af kultur. Modsat konstruktion retter begrebet artikulation opmærksomheden mod, at kultur ikke opstår ud af intet og af sig selv, men at der i den sociale virkelighed på forhånd findes fænomener, som kommer til at indgå i konstruktionen af det kulturelle udtryk. Og endvidere, at det er individer, der i kraft af magtforhold er i stand til at udtrykke disse fænomener i en bestemt diskurs, som giver den artikulerede kultur betydning.

Analysen af kulturelle udtryk, der allerede findes artikuleret i den sociale verden, kan med et begreb lånt hos samfundsteoretikeren Niklas Luhmann betegnes som en iagttagelse af anden orden. Dette begreb betegner den omstændighed, at man iagttager iagttagere med henblik på at finde frem til de distinktioner, de anvender (Sciulli 1994:40). Distinktionerne eksisterer i den sociale verden, og er dermed ikke analytiske, men kan betragtes som en slags empiriske kategorier (ibid.). Formålet med denne tilgang er at afdække de interesser, magtforhold og processer, der ligger bag den aktuelle artikulation.

## Den metodiske udfordring

Den metodiske problematik, jeg stod overfor, var altså at finde en fremgangsmåde, der kunne muliggøre en senere analyse og afdækning af forhold, der er konstituerende for den aktuelle artikulation af det kulturelle udtryk, naxi i dag fremstår med. Det var med andre ord min hensigt at undersøge den fremstilling af naxi kultur, som jeg blev konfronteret med på mit ophold i naxiernes hovedby Lijiang.

I overensstemmelse med ideen om iagttagelse af anden orden udvalgte jeg i løbet af feltarbejdet „naivt fænomenologisk“ nogle aspekter, der umiddelbart fremstod som mest betydningsfulde i naxi kulturen. De aspekter, jeg som konsekvens heraf primært beskæftigede mig med, var: traditionel naxi beklædning, naxi sprog og skrift, „klassisk naxi musik“ og den særegne dongba skrift og religion.<sup>5</sup> Den information, jeg ønskede at indhente på feltarbejdet, kan inddeles i to generelle typer. Dels forsøgte jeg at indhente data vedrørende alle aspekternes aktuelle anvendelser. Eftersom det var artikulationen af fænomenerne, der interesserede mig, udelukkede jeg ingen typer anvendelser, men beskrev og forholdt mig også til fremstillinger, jeg umiddelbart opfattede som ukorrekte og inautentiske (som blandt andet forekommer i turistindustrien). Dels indhentede jeg informationer, som angik de kulturelle aspekters genealogi; altså informationer om aspekternes tidligere eventuelt forskellige anvendelser og deres udbredelse i forhold til køn, alder og sociale grupper. De genealogiske informationer kan belyse aspekternes tilblivelseshistorie og er centrale for forståelsen og analysen af, hvordan de politisk og kulturelt motiveret i dag fremstilles og indgår i nye betydningsssammenhænge. Jeg øn-

skede med andre ord at indhente data, der kunne bruges i en afdækning af artikulationen af naxi kultur og rette lyset mod de processer og hegemoniske diskurser, der er styrende herfor.<sup>6</sup>

## Interviewet som metode på feltarbejdet

Interview var ikke den eneste metode, jeg anvendte på feltarbejdet. For selv om man i interviewet kan spørge direkte til konkrete forhold og dermed få del i den interviewedes viden, så kan der være forskellige politiske eller kulturelt specifikke etiske grunde til, at en informant ikke vil oplyse én om forskellige relevante forhold. Det kan også være, at man ikke får fat i relevant information, som informanten godt nok besidder, men som personen ikke tænker på at oplyse én om, og hvis relevans man som udsøger af uvidenhed ikke er opmærksom på. Disse problematikker kan man ikke gøre andet ved end at være opmærksom på dem og i sin forståelse og indlevelse forsøge at strække sig så vidt som muligt, så man kan lære selv at medtænke den information, som den kulturelle kode ikke tillader at blive formidlet direkte. Graden af den kulturelle kompetence, man har brug for som interviewer, afhænger af den type interview, man udfører, og den eneste vej til at blive stadigt mere kompetent er ved vedvarende at omgås de personer, man ønsker at indhente viden hos.

Jeg tilstræbte at etablere en bred metodisk tilgang ved at deltage i alle mulige udstillinger og arrangementer i forbindelse med de udvalgte aspekter. Her supplerede jeg mine data fra interviewene ved hjælp af fotografering og båndoptagelse, opsøgte nye informanter og blev konfronteret med nye spørgsmål. Dertil udarbejdede jeg i slutningen af feltarbejdet en mindre spørgeskemaundersøgelse primært med spørgsmål om praksiser i forbindelse med sprog og beklædning. Spørgeskemaerne indgik som en del i en udveksling, hvor jeg som en slags modydelse underviste i engelsk på to mellemskoler.

Inden jeg nærmere beskriver de typer interview, jeg anvendte, vil jeg gøre rede for min generelle tilgang til interviewinformanterne såvel som den formelle og kulturelt specifikke rammesætning om interviewsituationerne.

## Rammen om interviewene

I mine interview ville jeg ud over at være rent fakta-opsøgende forsøge at gå ind på de formuleringer og fremstillinger, som den interviewede præsenterede mig for. Dette med henblik på at få indblik i de grundlæggende opfattelser eller den synsmåde, der anlægges af mennesker, der lever i et andet betydningssystem (jf. Spradley 1979), og som ligger bag deres artikulation af de kulturelle aspekter. Fundamentalt for min tilgang til informanterne var, at jeg ønskede at få del i deres viden, samtidig med at jeg forsøgte at være opmærksom på den ramme eller diskursive kontekst, som deres viden var indlejret i. De metodiske konsekvenser af denne intention var, at jeg i samtalerne og i mine spørgsmål tog mine informanter og deres udtalelser alvorligt, også i tilfælde hvor jeg besad information, der bestred deres udlægning af et forhold. I interviewene stillede jeg spørgsmål, hvormed jeg forsøgte at komme ind til den logik eller generelle opfattelse, som styrede deres fremstilling. Ofte først i slutningen af interviewet præsenterede jeg dem for de

andre alternative udlægninger og argumenter, som jeg var bekendt med, for derigennem at høre deres mening om og reaktion herpå. Jeg ventede med at præsentere modargumenter eller andre opfattelser, da jeg i første omgang ønskede at give informanten mulighed for så vidt muligt at præsentere og argumentere for sin opfattelse uden straks at skulle gå i opposition. I en vis forstand kan man godt sige, at jeg påtog mig en sokratisk rolle, hvor jeg med undersøgende spørgsmål som en slags fødselshjælper hjalp fremstilling og argumenter på vej. Det metodisk problematiske er her at finde en holdbar vej mellem en ledende udsørgeteknik, hvor man næsten lægger ordene i munden på informanten og en diskuterende argumentationsform, hvor den retorisk overlegne uundgåeligt vil dominere.

Da jeg udelukkende kan forstå enkelte ord og sætninger på kinesisk, og da kun meget få af mine informanter var i stand til at føre en samtale med mig på engelsk, var jeg afhængig af en tolk. I begyndelsen af feltarbejdsperioden kom jeg i kontakt med en ung naxi, som studerede engelsk i Kunming. Ved en lejlighed prøvede jeg at bruge hende som tolk, men på grund af hendes ringe engelskkundskaber og meget tilbageholdende og selektive tolkning var det ingen succes, og jeg forsøgte ikke siden at anvende lokale tolke. På feltarbejdet var jeg sammen med min kinesisktalende veninde, som i resten af feltarbejdsperioden fungerede som tolk for mig. Dette satte jeg stor pris på, da hun var godt bekendt med feltarbejdets problemstilling, og hun derfor i tolkningssituationen i vid udstrækning var klar over hvilke informationer, der ville være af interesse for mig og derfor enten skulle oversættes umiddelbart eller – hvis disse informationer var af mere indirekte eller følsom karakter – at hun skulle gøre mig opmærksom på informationerne umiddelbart efter samtalsituationen. Dette var specielt brugbart i de uformelle samtaleinterview (se nedenfor). Yderligere var det en fordel, at vi kunne tale om og gensidigt konstruktivt kritisere mere formelle problemer ved tolkningsituationen; både hvad angik selve tolkningen, mine formuleringer af spørgsmålene og forhold vedrørende etikette.

Selv om jeg var tilfreds med tolkningen, erfarede jeg, at selve tolkningssituationen for mig var utilfredsstillende på længere sigt. I samtaler med en informant over tolk, opnåede jeg kun meget vanskeligt og begrænset, hvad man kan kalde dialogisk nærhed. En samtalsituation omkring et interview er ikke kun en sproglig udveksling, der foregår også en samtidig kommunikation på et mere kropsligt niveau: øjenkontakt, mimik og andre kropslige bevægelser, som er af stor betydning både for selve kommunikationens informationsudveksling og for den mulige udvikling af et venskabeligt forhold mellem de samtalende. Når man samtaler over en tolk, vil meget af den personlige kommunikation være blokeret af tolken, der under samtalen fungerer som et tredje punkt, de samtalende umiddelbart henvender sig til. Dialogen kan derfor kun vanskeligt udvikle sig og det er vanskeligt at komme ud over den konkrete – sprogligt artikulerede – problemstilling. Man kan vanskeligt „fange tråde“ og komme „under“ eller „mellem“ de sproglige udsagn. Problemet er størst i samtaler om vanskelige emner, men kan være ubetydeligt i et meget formelt interview, hvor man ønsker konkrete svar på konkrete spørgsmål.

En yderligere formel begrænsning var, at jeg rejste ind i Kina på et almindeligt turistvisum og dermed ikke havde nogen officiel forskningsstilladelse i landet. Det var mig dog en væsentlig hjælp, at jeg kom i kontakt med en forsker i minoritetsspørgsmål ansat ved et universitet i provinshovedstaden Kunming. I kraft af min forbindelse til ham og to anbefalinger, han gav mig med til forskellige institutioner i Lijiang, havde jeg allerede fra feltarbejdets start positiv kontakt til væsentlige informationskilder. I Kina er det af stor

vigtighed, at man har personlige forbindelser til indflydelsesrige folk. Det kinesiske ord *guanxi* betegner de personlige venskabsrelationer, som kan være altafgørende for, om man ved henvendelse til forskellige institutioner bliver positivt behandlet eller slet og ret afvist.<sup>7</sup> Man kan lette en positiv behandling ved med en anbefaling eller et visitkort at bevise at have *guanxi* med en betydningsfuld person. Visitkort har stor betydning netop i denne sammenhæng: Har man i Kina intet eget visitkort, er det den almindelige opfattelse, at man ikke kan have nogen væsentlig status og betydning – og derfor ikke er værd at etablere *guanxi* med (denne handling indebærer almindeligvis netop visitkortudveksling). Jeg havde derfor også fået lavet mig en stabel visitkort med mit navn oversat til kinesiske skrifttegn. (Et navn kan oversættes efter enten lyd eller betydning; mit kinesiske navn blev den tilnærmelsesvis fonetiske ækvivalent *Laosen Xiong* – efternavnet skrives forrest).

Retrospektivt kan jeg se, at jeg i forbindelse med dataindsamlingen benyttede mig af tre forskellige interviewtyper. Ud over at være strukturelt forskellige, fandt de som metoder deres respektive styrker i forskellige situationer og til at indhente forskellige typer af information. I det efterfølgende vil jeg kort gennemgå kvaliteterne ved henholdsvis samtaleinterview, dybdeinterview og specialistinterview.

## Samtaleinterview

Denne type interview er karakteriseret ved, at der ikke formelt er fastlagt nogen rollefordeling med hensyn til hvem, der er udspørger (interviewer) og hvem, der er informant (respondent). Interviewet tager sig ud og udvikler sig næsten som en normal samtale. Der er dog den forskel fra samtaleinterviewet til den almindelige samtale, at (mindst) den ene part i samtaleinterviewet – intervieweren – på forhånd har nogle specielle interesser og ofte også inden selve samtalen påbegyndes, har nogle spørgsmål at stille. De spørgsmål, som jeg ønskede besvaret, stillede vi (tolken og jeg) i løbet af samtaleinterviewet, uden at det på forhånd lå fast, hvilken gruppe af spørgsmål, der skulle stilles i hvilken rækkefølge. Under interviewet dukkede helt nye spørgsmål ofte op, og nye sammenhænge og problemstillinger fremkom. På denne vis ligner samtaleinterviewet meget en normal udvekslingssituation i en almindelig samtale.

Samtaleinterviewet brugte jeg til at indhente konkret viden om umiddelbare forhold, uden at jeg behøvede den store formelle iscenesættelse af interviewet. Interviewets rammesætning var meget enkel, da vi ofte blot henvendte os til fremmede folk på gaden som synligt havde forbindelse til et forhold, jeg var interesseret i at opnå viden om. Med almindelig nysgerrighed stillede vi forskellige spørgsmål, for eksempel vedrørende deres konkrete aktivitet, beklædning, hjemsted eller etniske tilhørsforhold. En væsentlig forudsætning for at denne form for interview kunne lykkes, var naturligvis, at folk overhovedet var interesserede i at tale med os. Det var så heldigt, at vi altid oplevede, at naxierne var meget imødekommende og venlige, og åbenbart syntes, at det var spændende at tale med sådan et par „langnæser“ (som kineserne spøgende kalder vesterlændinge). Under disse samtaleinterview tolkede min veninde for mig. Enkelte gange var det, specielt i interviewene med de ældre kvinder, problematisk, at vi ikke kunne naxi og at samtalen derfor måtte forløbe ved hjælp af det begrænsede kendskab til kinesisk,<sup>8</sup> som især denne gruppe har. Dog var det altid muligt at kommunikere om de simple og meget konkrete

forhold, som jeg gennem disse interview specielt ønskede at opnå viden om. For eksempel om en beklædningsdel var typisk for naxi, eller om den eventuelt var tibetansk eller kinesisk, eller om det kun er kvinder og eventuelt udelukkende en bestemt aldersgruppe, der anvender den.

Informationerne fra samtaleinterviewene var væsentlige for mig, da de ud over at give reel og konkret viden, udgjorde et supplerende perspektiv på nogle aspekter, som jeg havde andre informationer om. Som eksempel herpå kan nævnes en situation, hvor vi havde været hos en lokal forsker i naxibeklædning. Han var specielt interesseret i at påvise, hvordan forskellige gamle myter og folkesange indeholdende fortællinger om slanger og frøer kunne kaste lys over betydningen af den traditionelle naxi dragt for kvinder. Naxi kvinderne bærer på ryggen et fint forarbejdet fåreskind, som hyppigst er påsat syv farverige stofskiver. Vi spurgte forskeren, hvordan det kunne være, at man somme tider ser, at de ældre kvinder ikke har disse stofskiver på fåreskindet. Hans forklaring var, at de pågældende kvinder ganske simpelt havde tabt dem. Forklaringen fik vi dementeret ved et samtaleinterview, hvor vi talte med en ældre kvinde i en lille skrædderforretning. Hun sad i sin forretning ikklædt den traditionelle naxi dragt, men på denne dragt var der ikke de farverige stofskiver. Selv om hun kun beherskede et begrænset kinesisk, var det dog muligt at spørge hende, hvorfor hun ikke havde stofskiver på sit fåreskind. Med det samme gik hun hen til et skab, hvor hun åbnede en skuffe og fremtog de syv stofskiver, som hun viste os og åbenbart var temmelig stolt af (der findes forskellige kvaliteter). Hun forklarede, at man ikke altid tager disse stofskiver på, da de er ekstra udsmykkende og derfor spares til hverdag, og at det desuden ikke ser pænt ud at have dem på til et ældre og slidt hverdagsfåreskind, som det hun havde på nu. Efter interviewet bemærkede jeg i overensstemmelse med hendes forklaring, at det altid var de slidte naxi fåreskind, der var uden stofskiverne. Det uformelle og spontane samtaleinterview gjorde det muligt at dementere den information, jeg havde opnået gennem et mere grundigt interview med en person, som man i kraft af hans position som forsker kunne mene besad en bedre viden og indsigt.

Samtaleinterviewet var en god indgang til at skabe bekendtskaber, der senere muliggjorde et mere grundigt dybdeinterview eller specialistinterview. Jeg benyttede mig af almindelig kontaktopøgende nysgerrighed, og nedskrev ofte først den indhentede information umiddelbart efter interviewet for ikke at forstyrre den almindelige samtaleform, som kendetegner og kvalificerer denne interviewform.

## Dybdeinterview

I dybdeinterviewet ligger det klart, hvem der ønsker viden (eller svar) fra hvem. Interviewet er løst struktureret, hvorved forstås, at man ikke stiller sine spørgsmål efter et fastlagt skema, men lader dem dukke op i en samtale-situation, hvor man går bag om eventuelt uklare eller problematiske formuleringer og tillader samtalen at gå ud på „sidespor“ i forhold til de planlagte spørgsmål. De dybdeinterview, jeg foretog, var ofte af længere varighed og foregik i en afslappet og temmelig uformel atmosfære.

Dybdeinterviewet udførte jeg hyppigst med en informant, som besad megen viden om et bestemt område, jeg var interesseret i. Den information jeg ønskede at indhente, kunne godt være af mindre konkret og håndgribelig art (for eksempel vedrørende vær-

dier eller regler) og indeholdt ofte personlige beskrivelser fra informantens livshistorie.

Under disse interview benyttede jeg mig hyppigst af noteskrivning og sommetider båndoptagning. Selv når jeg optog interviewet på bånd, var det en god idé at tage noter under interviewet, da jeg derved løbende blev opmærksom på nye problematikker ved emnet. De pauser, der ved notetagningen opstår i interviewet, har den fordel, at de giver anledning til eftertanke, hvorved man kan finde på supplerende spørgsmål. Endvidere var det mit indtryk, at notetagningen understreger den seriøsitet, man lægger i interviewet og dermed vedligeholder den interviewedes interesse og villighed til at svare. Det er min erfaring, at en forudsætning for båndoptagelsens egnethed under disse løst strukturerede dybdeinterview var, at der var en gensidig tillid og sympati. Det er vanskeligt at opstille formelle betingelser for båndoptagelsens egnethed. I hver enkelte situation måtte jeg afveje, hvorvidt jeg mente at kunne opnå de bedste data ved en nøjagtig verbal dokumentation på bånd, eller om jeg ved at undlade båndoptagningen kunne etablere en interviewsituation, der muliggjorde bedre og mere information, som jeg dog med notetagning under og umiddelbart efter interviewet kunne gengive mindre præcist, end ved båndoptagning.

For mig fungerede disse dybdeinterview bedst, når jeg kunne tale direkte, på tomandshånd med min informant og altså ikke var afhængig af tolkning. Dette skyldes at, den mere intime stemning, den personlige relation og gensidige sympati er væsentlige for interviewets succes. I denne forbindelse er det også værd at nævne, at det var lettere at etablere dybdeinterview overfor naxier med højere uddannelser, hvilket sikkert hænger sammen med, at det er en forudsætning for et vellykket dybdeinterview, at interviewer og informant deler normer omkring samtalens forløb.

## Specialistinterview

Specialistinterviewet udførte jeg med personer, som havde en særlig stor viden om et forhold eller aspekt, som jeg ønskede nærmere kendskab til. Vi interviewede under denne form (som hyppigst forløb med tolkning) håndværkere, kunstmalere, religiøse specialister og forskere. Fælles for alle interviewene var, at jeg ønskede at opnå indsigt i deres specialviden om et bestemt aspekt, og at dette forhold var bestemmende for interviewets forløb og de roller, vi antog derunder. Interviewtypen var kendetegnet ved at være struktureret i kraft af de forberedte spørgsmål. Som i dybdeinterviewet hændte det ofte, at vi under interviewforløbet bevægede os ud på emnemæssige „sidespor“, men det var dog under hele forløbet det konkrete forhold eller aspekt, som informanten var specialist i, der styrede interviewets indhold og retning. Det er dette strukturerende forhold, der væsentligst adskiller specialistinterviewet fra dybdeinterviewet. Specialistinterviewet er videre kendetegnet ved, at det modsat dybdeinterviewet ikke kræver et særligt nært eller personligt forhold mellem interviewer og informant. Interviewet kan udmærket foretages temmelig „formelt“, og kan derfor være et godt førsteinterview, da det distancerede personlige forhold, og det fastlagte emne for samtalen ikke er nogen ulempe for dataindsamlingen. Som dataindsamlingsteknikker anvendte jeg notetagning under og umiddelbart efter interviewet. Også ved denne type interview var det mit indtryk, at notetagningen understregede min seriøsitet over for informan-

ten, og fremhævede værdien af den specialviden, han eller hun besad om et konkret forhold. Jeg var som interviewer den uvidende elev med de opklaringsøgende spørgsmål, og informanten var den vidende, der kunne forklare mig tingenes rette sammenhæng.

## Interview og analytisk interesse

De interview, jeg anvendte på mit feltarbejde, opnåede ikke deres værdi som dataindsamlingssteknikker i kraft af en formel rammesætning, der sikrede udsagnenes sandhedsværdi, eller i kraft af en præcis dokumentation. Ligesom en dataindsamling, der skulle sikre en „sandhed“ om essensen af naxi kultur, ville en meget omstændelig dokumentering af interviewene (for eksempel ved videooptagelse eller båndoptagelse og efterfølgende præcis transskription) ikke kunne have leveret data, som havde haft nogen væsentlig relevans for den problematik, jeg ønskede at undersøge på mit feltarbejde.

Det er ikke hensigtsmæssigt at betegne nogle af de formelt, kvalitativt set meget uens interviewtyper som bedre end andre. Det er i sig selv ikke graden af nærhed og intimitet, der bestemmer værdien af uformelle, løst strukturerede og „open-ended“ interview, hvilket alle de ovennævnte typer må betegnes som (i modsætning til formelle og stramt strukturerede spørgeskemastyrede interview). Interviewenes værdi er derimod afhængig af, hvorvidt man som interviewer nærmer sig sine informanter på en sådan måde, at man, givet de forskningsmæssige omstændigheder, formår at indhente gode data om de forhold, man ønsker at belyse og afdække i sin analyse.

Ved at forstå de samtaler, jeg førte på feltarbejdet, som forskellige generelle interviewtyper har det været lettere at forholde informationernes argumentatoriske værdi i forhold til hinanden. Som beskrevet i eksemplet med forskeren og den kvindelige skrædder tilstræbte jeg at lade forskellige opfattelser konfrontere med hinanden, uanset kilderne og interviewformernes forskellighed. Ud fra en vurdering af de fremsatte argumenter søgte jeg at afdække både de faktuelle forhold og diskurserne i de videnskabelige og folkloristiske artikuleringer af naxi kultur.

De informationer, jeg søgte at indhente, vedrørte den aktuelle præsentation af enkelte centrale aspekter af den selvfremente naxi kultur. Ved at opsøge de individer, der var aktive i artikuleringen af naxi kultur, og spørge dem om baggrunden for aspekterne og for deres eget engagement, var det muligt med supplerende baggrundslitteratur at redegøre for aspekternes sociokulturelle og historiske baggrund. Den genealogiske information om de kulturelle aspekters historie som fænomener, der til forskellige tider har indgået i forskellige sociokulturelle kontekster og derved har antaget forskellige betydninger, kunne analytisk sammenholdes med den form og betydning, de i dag fremstår med i det moderne kinesiske samfund. Derved har det været muligt at afdække ydre magtforhold, politisk og kulturelt hegemoniske perspektiver og individuelle motivationer, som har været bestemmende for den kulturelle konstruktion.

De forskellige former for interview har bidraget med informationer, der fra flere vinkler i analysen har kunnet belyse det kompleks af stadigt skiftende eksterne og interne kræfter, der virker ind på og er bestemmende for den aktuelle artikulering af naxi kultur.

## Noter

1. Feltarbejdet blandt naxierne blev foretaget som et led i antropologistudiet. Baggrunden for min interesse for området var to tidligere kortvarige besøg. Det nærmere etnografiske, teoretiske og analytiske udbytte af feltarbejdet har jeg behandlet i mit speciale (Larsen 1995).
2. Inspireret af Habermas' delvist analyserende og normative teori om kommunikativ handlede, anlægger jeg her et vurderingsgrundlag for datas rigtighed, der accepterer den overbevisende kraft i „det bedre argument“. Senere i artiklen kommer der et eksempel, der forhåbentlig vil illustrere det formålstjenlige i denne position, der i denne sammenhæng alene er af pragmatisk karakter.
3. Det er med udgangspunkt i den sene Wittgensteins sprogspilteori, at David Francis indfører denne skelnen. Spilteorien påpeger, at udsagns og begrebers betydning skal identificeres på baggrund af den kommunikative praksis (eller det sprogspil), som de indgår i, og ikke ud fra praksisfjerne metafysiske overvejelser. Med denne indsigt fra den analytiske filosofi kritiserer Francis postmoderne samfundsvideenskabelige fremstillinger, der ikke skelner mellem en objektiv virkelighed og den subjektive oplevelse heraf (Francis 1994).
4. Argumentet, at det ikke er fællesskab om kulturelle træk, som er afgørende for sociale gruppers eksistens og afgrænsning, er også fremsat af Fredrik Barth (1969:10), men dog tidligst af Edmund Leach i 1954 (Bentley 1987:24).
5. I mit speciale (Larsen 1995) behandler jeg den kulturelle artikulation af disse for naxi kulturen centrale aspekter, og søger at afdække de komplekse forhold og processer, der virker ind herpå.
6. Denne analytiske tilgang er i overensstemmelse med forslagene om, at antropologen skal påtage sig opgaven at fortolke mellem forskellige kulturelle traditioner (jf. Bauman 1987) og gøre opmærksom på de kulturelle opfindelser (Wagner 1981:159).
7. Alan Smart behandler (1993) med udgangspunkt i en diskussion af Bourdieus begreb symbolsk kapital forskellen på bestikkelse og udveksling af gaver i en *guanxi*-relation. Udvekslingen af gaver i *guanxi*-relationen skiller sig ud ved at det er selve relationen, der er central. *Guanxi* er forbundet med det væsentlige kinesiske begreb om „ansigt“ (*mianxi*). Man har meget ansigt, hvis man har mange sociale relationer, og man „taber ansigt“, hvis man opfører sig på en måde, som er upassende for en *guanxi*-relation (op.cit.:402). Upassende og „ansigtstabende“ er det for eksempel, hvis det i en gaveudveksling tydeligt fremgår, at det er selve handlingen og ikke den personlige relation, der er central – dette opfattes som bestikkelse, og er ikke passende for en *guanxi*-relation. Tillid mellem personerne er altafgørende for relationen (op.cit.:403).
8. Når jeg her og andetsteds i artiklen taler om kinesisk, så henviser jeg til mandarin-kinesisk, der er det officielle sprog i Folkerepublikken Kina, hvor der ud over minoritetssprogene (som for eksempel naxi) tales flere væsentligt forskellige dialekter af det kinesiske sprog.



## Litteratur

- Barth, Fredrik  
1969 Introduction. I: Fredrik Barth (ed.): *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Bergen & Oslo: Universitetsforlaget: 9–38.
- Bauman, Zygmunt  
1987 *Legislators and Interpreters: On modernity, post-modernity and intellectuals*. Oxford: Polity Press.
- Bentley, G. Carter  
1987 *Ethnicity and Practice. Comparative Study of Society and History* 29(1): 24–55.
- Clifford, James  
1988 *On Collecting Art and Culture. I: The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press: 215–51
- Eriksen, Thomas Hylland  
1993 *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.
- Fihl, Esther  
1992 *Etnografisk arbejdsmetode. I: Esther Fihl & Jens Pinholt (eds.): Livsformer og kultur: Antropologi i praktisk anvendelse*. København: Akademisk Forlag: 40–54.
- Francis, David  
1994 *The Golden Dreams of the Social Constructionist. Journal of Anthropological Research* 50(2): 97–108.
- Larsen, John Aggergaard  
1995 *Artikulation af naxi kultur: kulturel konstruktion af et nationalt mindretal i F.R. Kina. Speciale til kandidateksamen i antropologi*. Københavns Universitet: Institut for Antropologi.
- Sciulli, David  
1994 *An Interview with Niklas Luhmann. Theory, Culture and Society* 11: 37–68.
- Smart, Alan  
1993 *Gifts, Bribes, and Guanxi: A reconsideration of Bourdieu's social capital. Cultural Anthropology* 8(3): 388–408.
- Spradley, James P.  
1979 *The Ethnographic Interview*. Fort Worth: Holt, Rinehart and Winston.
- Wagner, Roy  
1981(1975) *The Invention of Culture*. Chicago & London: The University of Chicago Press.



JÜRIG WASSMANN

## RUMSPIL VED YUPNOFLODEN

En eksperimentel metode på et antropologisk feltarbejde<sup>1</sup>

Projektet „Etno-kognitiv undersøgelse af yupno i det nordøstlige Ny Guinea“ blev påbegyndt i 1986. Formålet med undersøgelsen var dels at lave så udførlige optegnelser af den etniske gruppe *yupnos* kulturelle viden som muligt, dels at producere de første etnografiske data om denne hidtil ukendte kultur og, endelig, at afprøve tværfagligt samarbejde i felten: derfor arbejdede de tre deltagende antropologer sammen med botanikere, to læger, en psykolog og en musikolog (se Wassmann 1992, 1993). I det følgende vil proceduren i felten og resultaterne fra vores undersøgelse af hvordan yupnoerne opfatter deres boplad som „rum“, som et „kognitivt kort“, blive diskuteret nærmere.

Projektet skulle registrere den kulturelle viden som yupnoerne kan anvende i specifikke områder der er vigtige for dem, beskrive denne videns natur, identificere hvordan den er fordelt mellem individerne, bestemme hvorvidt der i denne sammenhæng opstår varianter og beskrive hvordan den anvendes af almindelige yupnoer i dagligdagen. Vi forsøgte at komme tættere på individernes mentale vidensmodel ved hjælp af selvopfundne eksperimenter, som ikke desto mindre indskriver sig i traditionen fra J. Piaget og J. Bruner.

Tilgangen sår tvivl om den antagelse der i hovedtræk er afledt af Durkheims teorier og som findes i megen traditionel feltarbejdspraksis, og ifølge hvilken antropologer ikke beskæftiger sig med individer som sådan, men blot med deres funktion som bærere af en fælles kultur. Med de ovenfor anførte problemstillinger bliver det nødvendigt at studere individer, eller kategorier af individer, og ikke blot betragte dem som en slags kulturelle „underenheder“. Af denne grund måtte vi gå ud over spørgsmål til og observationer af hverdagsadfærd, som udgør det sædvanlige metodiske værktøj i traditionel antropologi, og i stedet anvende særlige psykologiske færdigheder og teknikker som en integreret del af arbejdet i felten.

Udtrykket „en integreret del“ er væsentligt her. Historisk var den første fælles undersøgelse den berømte Cambridge Ekspedition til Torres Straits (1898-1899), hvor antropologer og psykologer arbejdede parallelt, selv om hver gruppe dog forfulgte sine egne mål. I efterfølgende samarbejdsprojekter var der tættere kontakt, men som regel var der stadig en stiv arbejdsopdeling hvor psykologer primært forestod tests af forskellig slags. I vores projekt har antropologen og psykologen sammen planlagt og udført visse centrale aspekter af feltarbejdet, begge har fulgt det samme mål: primært at fastslå karakteren og fordelingen af kulturel viden inden for samfundet.

Dette betyder ikke at de verdenssyn som undersøges her opfattes som blotte ansamlinger af dele uden nogen indre sammenhæng. De kan siges at udgøre et system, men det er et åbent system som udsættes for konstant forandring, og det omfang systemet tilegnes i kan variere betydeligt afhængigt af de forskellige positioner i samfundet som kulturens medlemmer indtager. (Hermed udfordres en anden af Durkheims traditionelle antagelser, nemlig at en kultur er karakteriseret ved et sæt af „kollektive forestillinger“ der deles af dens medlemmer.)

Som konsekvens heraf blev der udviklet en interdisciplinær tilgang, og den blev testet i den aktuelle etnografiske situation. Tilgangen består af en tretrinprocedure som forbereder interview, observation og eksperiment:

- a. Interview med hovedinformanter og almindelige folk.
- b. Adfærdsobservationer i hverdagssituationer med henblik på at få indblik i anvendelsen af viden i det daglige liv.
- c. Eksperimenter (som basalt er non-verbale, selv om de efterfølgende verbale forklaringer på de valgte handlinger er vigtige) med henblik på at foranledige adfærd der ikke kan observeres i hverdagssituationer.

## Interview

Af gode grunde starter etnografen ofte med at interviewe nogle få hovedinformanter, ofte „opinionsledere“, personer med høj social status i samfundet som kan præsentere et sammenhængende, normativt system. Med disse „alvidende informanter“, som er øvede i at svare på antropologens spørgsmål, er det muligt intensivt at bearbejde det verbale materiale, for eksempel at dele begreber op i deres semantiske dele, det vil sige at indsamle de kvalitative data som er så grundlæggende for den etnografiske metode (Agar 1986; Bernard et al. 1986; Werner & Schöepfle 1987).

Denne første model konfronteres så med alternativer afledt fra interview med så mange individer som muligt for at få indblik i fordelingen af viden i forskellige grupper af befolkningen (i forhold til alder, køn, særlige erfaringer, uddannelse osv.).

## Observationer

Interviewdata er ikke tilstrækkelige til at beskrive brugen af viden. Det er nødvendigt at observere hvordan almindelige folk anvender det normative system i konkrete situationer og hvordan de indbyrdes taler om det. I praksis veksler man mellem interview og observationer.

Men der er særlige problemer forbundet med at gøre observationer. I hverdagssituationer bestemmer rutiner handlingerne; sjældent kan man spontant observere hvordan et individ konfronteres med et nyt problem der begrebsliggøres som sådan og fører til en søgning efter løsninger. „Problemudformning og problemløsning kan formodes at være integrerede dele af en enkelt proces i mange situationer i den virkelige verden“ (Murtaugh 1985:192). Hvis et problem løses, sker det automatisk, næsten uagttageligt, og det er udefra ikke let at afgøre hvilke tanker individet gjorde sig. Et andet problem er at kulturel viden ofte er „gennemsigtig for dem der bruger den“, og når den én gang er

tilegnet, „bliver den det man ser med, men sjældent det man ser“ (Hutchins 1980:12). Derfor bruges kulturel viden ofte ubevidst: den er implicit (Strauss 1984), legemliggjort (Chamoux 1981), ikke-refleksiv. Af disse grunde er eksperimenter ofte uomgængelige.

## Eksperimenter

For lettere at kunne observere problemløsning (som den væsentligste del af kognition, selv om kognition er mere end det), stillede vi enkeltpersoner over for kunstige situationer ledsaget af instruktioner og spørgsmål vi opstillede; et problem konstrueres, og det kan kun løses ved hjælp af eksplicit og bevidst anvendelse af kulturel viden. Disse situationer kaldes her eksperimenter eller kvasiexperiment – Lave (1988) taler om „simulationseksperimenter“ – da subjekterne bedes om at gøre noget usædvanligt som er nyt for dem. (Inden for psykologien ville begrebet „kontrolleret eksperiment“ være passende.)

Mens eksperimenter er psykologers basale værktøj, er de usædvanlige i traditionel antropologi; de blev under betegnelsen „eksperimentel antropologi“ lanceret i felten af Price-Williams (1978) og især Cole og medarbejdere (Cole, Gay, Glick & Sharp 1971; Cole & Scribner 1974; Scribner & Cole 1981). Fordelene ved en sådan fremgangsmåde er indlysende: det kan lettere observeres hvordan en særlig viden bruges i en ny situation, og vi kan få mere at vide om kognitive processer end ved observation af daglige rutiner. En anden fordel er at eksperimenter ikke behøver at være verbale; non-verbal adfærd kan observeres selv om verbalisering kan hjælpe med til at beskrive adfærden mere eksplicit. Men der er også ulemper som ofte får antropologen til at afvise brugen af eksperimenter: hvis situationerne er for kunstige, og subjekterne ikke er vant til at blive anbragt i sådanne usædvanlige situationer, så er det langtfra sikkert at de vil være i stand til at vise deres sande kognitive kompetence. Dette er grunden til at det er vigtigt ikke at stole på enkelt eksperimenter, men gentage situationerne indtil forskeren kan være rimeligt sikker på at udførelsen afspejler kompetencen (Brown & Sechrest 1980; Lonner & Berry 1986).

Den ovenfor beskrevne tretrinsprocedure blev i praksis anvendt over for yupnoerne. Vi undersøgte fire af yupnokulturens forskellige vidensområder: talsystemet og tællen, klassifikation af omgivelserne, klassifikation af fødevarer og opfattelsen af yupnoernes levested som „rum“. I det følgende vil de eksperimentelle metoder bag resultaterne fra det sidste vidensområde i yupnokulturen blive beskrevet i detaljer.

## Rumspil

Der er ingen tvivl om at en undersøgelse af rumopfattelser forudsætter en rig etnografi og en stor mængde data baseret på naturlig interaktion. Det bedste er naturligvis rumlige beskrivelser der opleves i det virkelige liv. Men man kan være nødt til at bruge lang tid på at indsamle en rimelig mængde af disse, og de siger ikke noget om grænserne for det deskriptive system. I hverdagen er det kun muligt at fokusere på nogle få udtryk (jf. Hanks 1990), resten forbliver impressionistisk. Med henblik på at frem-

kalde verbale (og gestikulative) interaktioner over rumlige temaer, blev der yderligere udført nogle såkaldte *rumspil*. Vi anvendte et sæt fremlokningsteknikker som er udviklet i den kognitive antropologiske forskningsgruppe Max Planck Cognitive Anthropology Research Group der har ladet sig inspirere af forskning gennemført af kognitionspsykologer (Clark & Wilkes-Gibbes 1986; Weissenborn 1986) og af lingvister (de Leon 1991).

Rumspil betyder her opgaver udformet med henblik på at fremprovokere samtaler om rum. Forskeren er her ikke en udspørger eller en deltagende observatør, snarere optræder han som den der tilskynder til interaktion. Disse spil giver mulighed for en vis grad af naturlig interaktion, hvilket er en væsentlig pointe da vi er interesserede i data der ikke blot afspejler viden om sproget eller dettes struktur, men talerens faktiske praksis (jf. Senft 1992:14).

Spillene blev udformet som en kommunikativ opgave der skulle udføres af to spillere. De to partnere sad ved siden af hinanden med en skærm imellem sig og var begge orienteret i samme retning. De blev bedt om at udføre en serie interaktive opgaver. For eksempel bestod en af opgaverne i at en informant („spillederen“) skulle beskrive en rute (markeret med en snor) gennem en modelby således at den anden informant („medspilleren“) bag skærmen kunne efterligne ruten på en identisk model. Opgaven bestod væsentligst i at give præcise beskrivelser af rute og beliggenhed. I en anden opgave skulle spilleren beskrive en leddelt træmands position og stilling sådan at medspilleren kunne efterligne kropsholdningen på en anden identisk figur. I en tredje opgave skulle spilleren beskrive den relative placering af en gruppe husdyr således at medspilleren kunne efterligne arrangementet.

Langt det mest informative var et foto-til-foto-efterligningsspil (på trods af vanskeligheder med at fortolke de viste objekter): 58 fotografipar blev præsenteret i grupper på 12, spillederen valgte et af dem og skulle beskrive dem på en sådan måde at medspilleren kunne udvælge det samme foto fra sin identiske billedbunke. De afbillede plasticmodeller på fotografierne (mandlige figurer, træer, dyr osv.) varierede på en systematisk måde deres position i forhold til hinanden. Spillernes orientering blev også ændret periodevis (dvs. at de så i forskellige retninger), lige som rollerne blev byttet rundt efter en tid således at spilleren blev medspiller og omvendt (for yderligere information om rumspil se de Leon 1991; Levinson 1992).

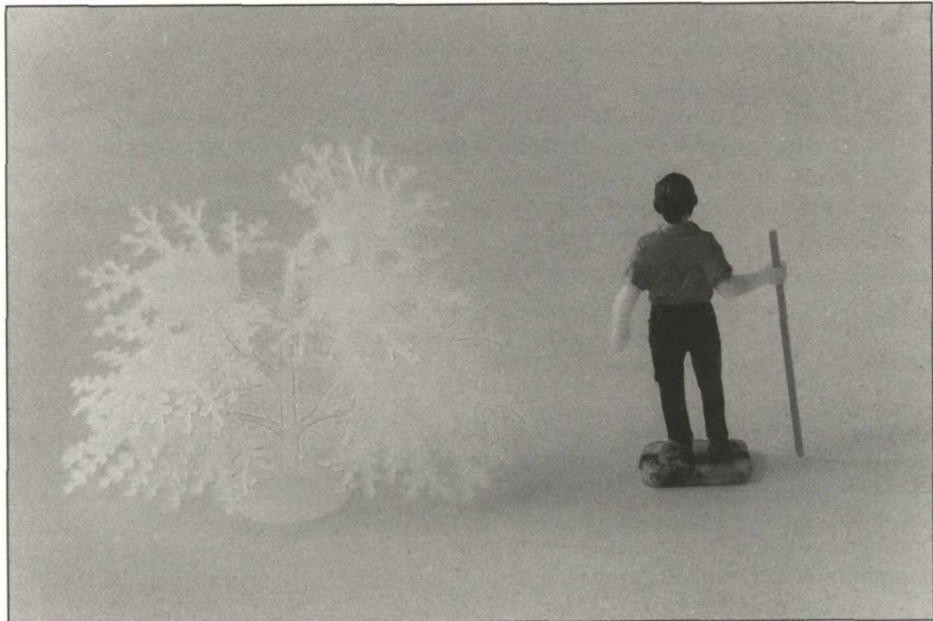
Fjorten yupnoer spillede foto-til-foto-efterligningsspillet (kun dette spil vil blive behandlet her), i alle tilfælde parvis hvor parrene varierede efter kriterierne ung/gammel, mand/kvinde, med skolegang/uden skolegang. Spillet varede per par 90 minutter. Spillene blev spillet i landsbyen Gua, foran antropologens hus, ved et bord (se figur 1); de blev optaget på bånd og delvis på video.

Yupnoerne bruger tre systemer i deres rumlige beskrivelser: et relativt (kropscentreret) system, et absolut (ikke-kropscentreret) system og en systematisk brug af stedsbetegnelser som ofte forbindes med benævnelser for absolutte verdenshjørner.

Nøjagtig hvordan disse forskellige systemer anvendes, demonstreres herunder ved de beskrivelser som de tre spillere giver af det samme fotografi (se figur 2). Billedet viser en plasticmodel af en dreng der vender ryggen til betragteren og holder en stok i sin højre hånd; til venstre for ham står et træ. Eksemplerne er valgt så de hver især favoriserer et af de tre mulige beskrivelsessystemer, som regel bliver disse systemer dog blandet langt mere sammen.



Figur 1: Kandat (spilleleder) og Gumban (medspiller) udfører et rumspil.



Figur 2: Fotografiet som blev beskrevet i foto-til-foto-efterligningsspillene.

## Rumbeskrivelser blandt yupnoerne

### 1. Det kropscentrerede eller relative referencesystem

Spillederen er Nayakot, en dreng på cirka 16 år og uden skolegang. Han beskriver billedet for Yangogwak som er på samme alder. Under spillet ser de begge i „nedstrøms retning“, det vil sige mod (vort) øst.

- 1) *njarensok walinda akan avimban*  
*njaren-sok / wal-i-nda / ak-an / avi-mban*  
Blomst (på missionssproget kâte)-diminutiv / alle grenene-dens-possessiv / stå-3. person flertal nutid / retning „over“ i forhold til kilden
- 2) *amin kanda yo koman koman*  
*amin / kanda / yo / koman / koman*  
menneske / en / en ting / grøn, ny / grøn, ny
- 3) *tim mbaga kandakon mbamak akndak*  
*tim / mbaga / kanda-kon / mbamak / ak-ndak*  
del (basis) / bakke / en-på / sætte fod ned / stå-3. person ental nutid
- 4) *akwi komam komamo nampak eek*  
*akwi / komam / komam-mo / nampak / eek*  
T-shirt (på missionssproget kâte) / grøn, ny (her: blå) / grøn, ny-efmatisk / bærer /og
- 5) *aminteetnda njien kolon kolon*  
*amin-teet-nda / njien / kolon / kolon*  
menneske være-buestreng (derfor: den side som trækker buestrengsemnet) /stok / gul / gul
- 6) *o kandinan avidak*  
*o / kanda-nan / avi-ndak*  
eller / en-genstand / holde-3. person ental nutid
- 7) *mbon nameek akndak*  
*mbon / name-eek / ak-ndak*  
bagdel / vende mod-og / stå-3. person ental nutid

Altså i omtrentlig dansk gengivelse:

*Forgreningen af træet er oven over (manden), en mand står med sine fødder på en grøn forhøjning, han bærer en meget grøn (blå) T-shirt og hans højre hånd holder en gul stok eller noget andet, han står dér og vender sin bagdel (mod mig).*

Spilleren beskriver hvordan den mandlige figur vender ryggen mod ham (spiller), hvordan den holder en stok i højre hånd og hvordan træet er placeret over den (grenene når en anelse op over dens hoved); udtrykket venstre (som vi kunne have forventet her) bruges ikke. For at kunne forstå dette er vi nødt til at tage den kulturelle kontekst i betragtning som den verbale ytring indlejres i. Vi er i denne sammenhæng nødt til at undersøge hvordan den menneskelige krop opfattes.

Ifølge yupnoernes menneskeopfattelse består det komplette menneske (*amin*) af flere dele (Keck 1993; Wassmann 1993). Ud over kroppen er der to åndelige substanser der



tilhører mennesket: den frie sjæl *wopm*, „spejlbilledet“, „skyggen“ der ikke lokaliseres præcist og som forlader kroppen under søvnen og i tilfælde af sygdom, såvel som legemssjælen *moñan*, „den em der fremkommer når solen om morgenen skinner på den dugvåde jord“. Den er til stede i alle dele af kroppen, men særligt i åndedrættet. Da den indeholder en persons livsenergi, gør den det muligt for ham at se, høre og bevæge sig. Til et menneskes personlighed hører også dets *koñgap*-melodi, „den døde ånds stemme“, en klar række af tre til fem toner som personen har „fundet“ i en drøm og som fungerer som et individuelt identifikationskald, og personens navn der er det samme som navnet på den mand der bidrog mest til moderens brudepris, og navnet er derfor som navn mindre et individuelt kendemærke end et udtryk for en social relation. Derudover er alle i besiddelse af en vis mængde livsenergi (*tevantok*), en upersonlig energi som legemssjælen rummer og hvis størrelse, i kraft af omstændigheder eller handlinger, midlertidigt kan variere og derfor få ham til at blive „anderledes“ (*tilagi*). Afhængigt af den mængde livsenergi der er til stede i personen, kan et menneske være i en tilstand som enten er varm, kold, eller kølig. En varm (*tepm*) person er overophedet, vred, egensindig og problemlaget, han er med andre ord „over“ sin sociale gruppe, mens den lidet handlekraftige, den afventende og socialt marginale betragtes som kold (*mbaak*). Kun den kølige (*yawut*) tilstand er ønskværdig; mennesket betragtes her som fuldt socialt integreret, han befinder sig iblandt sine medmennesker, på samme niveau som disse, han indtager den ideale holdning: let bøjet. I denne position kan han lytte opmærksomt og derved blive et „vidende menneske“ (*nandak amin*, fra *nanda*: at lytte, *-k*: nomenaliseringsmarkør, *amin*: menneske).

Også kroppen er en del af et menneske. Kroppen (*ngodim*) holdes oprejst i kraft af knoglerne. Betegnelsen knogle (*kirat*) forbindes med to kvaliteter: knoglerne forhindrer noget i at falde sammen (et menneske, et hus) og giver dermed samtidig stabilitet (en husstolpe, fast grund, bambusrør eller det menneskelige skelet indeholder altid ordet knogle). Kroppen er dækket af en indsvøbning, huden (*ngop*: hud, skal, dæklad, kapsel). Denne indsvøbning er sårbar og absorberer alle ydre påvirkninger: ligesom snavs eller jordklumper sætter sig fast på en sød kartoffel eller som en larve kan bide sig ind i en bønnebælg, sætter tyngende problemer sig „kolde“ eller „varme“ på en persons hud. Mellem knoglerne og huden findes huld og muskler (*tsabom*) og desuden blodet (*ndak*). Disse kropsdele stammer fra en persons forældre: blodet opstår af moderens blod, mens kød og knogler skabes ud fra faderens sæd. Et enkelt samleje rækker ikke til skabelsen af et menneske. Faderen skal gentagende „fodre“ fosteret, „ægge-barnet“, med sin sæd.

Det følgende er afgørende for argumentet. En imaginær linie fra næse til penis deler kroppen i to halvdele som ikke regnes for ens. Venstre side er passiv, kold (den har kun lidt livsenergi i legemssjælen), det er den kvindelige side og den har udelukkende en hjælpende funktion (*kwandim*: hjælper). Højre side er omvendt aktiv, varm (den har meget livsenergi), det er den mandlige side (*amin teet*, fra *amin*: menneske, *teet*: bambus, buestreg, også: at spænde buen). Denne symbolske opgavefordeling gælder særligt for hænderne: den højre hånd er aktiv ved at spænde buestrengen, den venstre hjælper til ved at holde buen. Men den menneskelige krop består ikke blot af to halvdele, den er idealtypisk orienteret som en helhed; den har blikretningen „nedstrøms“ (mod øst).

Når man skal beskrive placeringen af genstande i rum, kan dette, men skal ikke nødvendigvis, gøres på en ego(krops)centrisk og relativ måde ved at anvende præpositioner.

For eksempel: foran, over for (*odeñ*), ansigt til ansigt med (*pintak pintak*, fra *pintak*: se), bag (*manjip*: ryg eller *mbon*: bagdel), på denne side (*on tet*: fra *on*: denne, *tet*: side), på den anden side (*tiri kanda*, fra *tiri*: anden, *kanda*: den), mellem mig og en grænse (*enjan*: ved grænse, *telak*: kendetegn, et bjerg, en bæk, et bålsted eller en indhegning), hinsides og over en grænse (*esigap*), hinsides og under en grænse (*emisan*) – hvis jeg sidder ved et ildsted i den øvre, opadskrånende del så er personen over for mig *esigap*; én i den anden, nedre del nær døren, altså nedadskrånende, er *emisan* – mellem (*mbinyap*), tilstødende (*udumungan*), på toppen (*kwenon*, fra *kwen*: op, *on*: lokativ) ved grundplanet (*mivil*), på (*on*), over taleren (*avikon*, fra *avi*: over, *kon*: lokativ) under taleren (*ovikon*, fra *ovi*: under, *kon*: vedrørende placering).

Betegnelserne venstre (*kwandim*) og højre (*amin teet*) kan også bruges (som vores spilleder der brugte „højre“), men med en væsentlig begrænsning: en genstand er kun til venstre eller højre for taleren eller en anden person hvis der er direkte kontakt mellem genstanden og den pågældende kropshalvdel, hvis altså genstanden kan forstås som en fysisk forlængelse af den pågældende kropshalvdel. Hvis der ikke er nogen umiddelbar kontakt (selv ved den samme afstand fra torsoen) anvendes de to betegnelser ikke, og placeringen må formuleres anderledes, mere misvisende som spillederen i vores første eksempel eller for eksempel ved at anvende stedsbetegnelser.

## 2. Stedsbetegnelser eller det lokale orienteringspunktsystem

Pol er en 28-årig mand som nåede femte klassetrin i skolen, han er spilleder. Hans medspiller er Koki der er 35 år og uden skolegang. Igen har begge spillere blikretningen nedstrøms (østover). Beskrivelsen angår det samme billede som i det første eksempel.

Spilleder:

- 8) *aminsok kanda omo*  
*amin-sok / kanda / omo*  
menneske-diminutiv / et / ned under
- 9) *gak yiknal tetngan akndak*  
*gak / yik-ndal / tet-ngan / ak-ndak*  
2. person ental-empatisk / sidde ned-2. person ental nutid / siden til (ikke synlig) / stå-3. person ental nutid
- 10) *njien aminteetnda avidak*  
*njien / amin-teet-nda / avi-ndak*  
stok / menneske-bambus, buestreg (altså: siden som trækker buestreg-emnet) / holde-3. person ental nutid
- 11) *omo Mundogon tetngan*  
*omo / Mundogon / tet-ngan*  
nede under / stedsbetegnelse: „stedet med de nedstyrtende klipper“, sydøst og nedenunder / side til (ikke synlig)
- 12) *wusieek akndak akan*  
*wusi-eek / ak-ndak / akan*  
se efter-og / stå-3.person ental nutid / og

- 13) *kandapsok wali kanda*  
*kandap-sok / wal-i / kanda*  
 træ-diminutiv / alle grenene-dets / en
- 14) *oso yuma mbaga akan Tidip tetngan ak*  
*oso / yuma / mbaga / akan / Tidip / tet-ngan / ak*  
 op over / område / bakke / øg / landsbyens navn (Teptep station, hvor landingspladsen er): „stedet med de mange sten“, nord og op over / side-vedrørende placering (ikke synlig) / stå

Medspiller:

- 15) *kanda wal wusi mbagon akan*  
*kanda / wal / wusi / mbaga-kon / akan*  
 en / alle grenene / op over / bakke-lokativ / og
- 16) *amin omo Mpagmbewuñok tetngan tovilak ma*  
*amin / omo / Mpagmbewuñok / tet-ngan / tovil-ak / ma*  
 menneske / nede under / stedsbetegnelse: „stedet hvor vand samles“ (hulning), syd og under / side-lokativ (ikke synlig) / dreje-3. person ental nutid / sådan?

Spilleleder:

- 17) *o*  
*o*  
 ja

Altså i omtrentlig dansk gengivelse:

*Spilleleder:*

*En dreng er vendt mod stedet dernede hvor du (medspilleren) bor, hans højre hånd holder en stok, han står og ser ned mod Mundogon, ned mod det sted der grænser op til området Mpagmbewuñok hvor medspillerens hus ligger (det er typisk at medspilleren nævner sit eget stykke jord).*

*Medspiller:*

*Er træet på bakkensiden og manden vendt mod stedet nedenfor, Mpagmbewuñok?*

*Spilleleder:*

*Ja.*

Det problem som Nayakot havde i det første eksempel med det umulige venstre, løser Pol her elegant ved at nævne landsbyen Teptep: på samme side er også træet placeret, og figuren (som holder stokken i højre hånd) ser mod Mundogon, ned mod det sted der grænser op til området Mpagmbewuñok hvor medspillerens hus ligger (det er typisk at medspilleren nævner sit eget stykke jord).

Et generativt system af stednavne udgør et alternativ til et relationelt system (som i det første eksempel) eller et verdenshjørnesystem (som vil blive beskrevet i det tredje eksempel) til at specificere placering; og dét entydigt at identificere stedbeskrivere udgør sådan et system. I Yupnodalen har hvert jordstykke, hvad enten det er bopladser, dyrkningsarealer eller områder af det uopdyrkede land, et specifikt, enestående beskrivende egennavn; i princippet får man derved et skakbræt af navngivne enheder der kan anvendes til rumbeskrivelse. Som absolutte systemer er disse uafhængige af taleren, dog bestemmes retninger ikke med reference til konventionelt bestemte vinkler der forbliver

konstante, men til særlige faste steder som kan variere fra samtalsituation til samtalsituation, primært afhængig af hvor samtalsituationen finder sted.

Af de 250 stedsbetegnelser omkring Gua indeholder 60% rene topografiske henvisninger som „stedet med den krummede jord“, 40% henviser til hvad der vokser eller hyppigt findes i det pågældende område, ofte i forbindelse med en landskabsbeskrivelse. Kun sjældent indføres historiske begivenheder i stedsbetegnelserne. Under udførelsen af rumspillene optrådte de følgende stednavne eller orienteringspunkter meget hyppigt (og her er de udpegede områder afhængig af de spillendes placering: ved antropologens hus i et bestemt hjørne i landsbyen Gua):

Til at angive højre/syd eller lidt lavere (for spillere der har blikretningen øst, det vil sige som indtager den ideelt typiske position): Mundogon, „stedet med de nedstyrtende klipper“ (*mun*: at falde ned, *dogon*: at blive liggende nede); Sindalin, „stedet med udsigten“ (*sinda*: se her, *ilin*: skråning); Kamgwam, „stedet hvor alt gror hurtigt“ (*kam*: hurtigt, *ngwam*: gro);

til at angive venstre/nord eller lidt højere: Mambapmbaga, „bakken hvor ingefæren vokser sig stor“ (*maam*: ingefærrod, *pap*: stor, *mbaga*: bakke); Kunagatowa, „stedet oven for skruopalmerne“ (*kunagat*: skruopalme, *owa*: oven for);

til at angive bagved/vest eller stejlt oppe: Wamenokaa, „stedet med de mange træbiller“ (*wamin*: træbiller, *kaa*: mange);

til at angive foran/øst eller stejlt nede: Mpagmbewuñok, „stedet hvor vandet samles“ (*mpagmbe*: vand, *wuñok*: hulning hvor vand samles når det regner).

### 3. Det ikke-kropscentrerede eller absolutte referencesystem

I det tredje eksempel er Sivik spilleder og Nanguot medspiller; begge mænd er omkring 50 år. Igen beskrives det samme foto og igen ser de begge i nedstrøms retning mod øst.

- 18) *amin kanda*  
*amin / kanda*  
menneske / et
- 19) *kandap wal komam komamo ngwisireñ tet*  
*kandap / wal / koman / komam-mo / ngwisireñ / tet*  
træ / alle grenene / grøn, ny / grøn, ny-efmatisk / til siden, en smule højere op (nord) / side
- 20) *aminsok kanda ngwimedeñ tet*  
*amin-sok / kanda / ngwimedeñ / tet*  
menneske-diminutiv / et / til siden, en smule længere ned / side
- 21) *tip mbaga kandara kwinon mbamak ak*  
*tip / mbaga / kanda-ra / kwi-non / mbamak / ak*  
sten / bakke / en-possessiv / top-på / sætte fod ned / stå
- 22) *njieñi kiron kolon avidak ngwimedeñ tet*  
*njien-ñi / kiron / kolon / avi-dak / ngwimedeñ / tet*  
stok-denne (synlig) / del / gul / holde-3. person ental nutid / til siden, en smule længere ned (syd) / side

- 23) *tedak eek kasiri ngwisireñ mavan keek*  
*tedak / eek / kasit-li / ngwisireñ / mavan / ki-eek*  
 rejse sig / og / arm-dens / til siden, en smule højere op (nord) / at strække ud /  
 at gå-og
- 24) *omodeñ Mundogongen wusieek akndak*  
*omodeñ / Mundogon-gen / wusi-eek / ak-ndak*  
 nedadskrånende (øst) / stedsbetegnelse: „stedet med de nedstyrtende klipper“ -  
 ved / se efter-og / stå-3. person ental nutid

Altså i omtrentlig dansk gengivelse:

*En mand, en meget grøn busk er på siden højere oppe (nord), en dreng er på siden længere nede (syd), han står på toppen af en stenforhøjning, han holder denne gule del af en stok mod siden længere nede (syd), dér står han og strækker sin arm mod siden højere oppe (nord) og ser nedadskrånende (øst) mod Mundogon.*

I dette tilfælde klarer beskriveren sig fuldstændig uden relative begreber (selv den højre halvdel af kroppen som holder stokken, mangler), og begrænser sig til tre absolutte koordinater. For at muliggøre forståelsen af den rumopfattelse der ligger bag denne sætning, beskrives Yupnodalens topografi i det følgende.

Yupnodalen strækker sig omtrent fra vest til øst og er til tre sider omgivet af høje bjerge, ordret „hegn“ (*naal*), der når en højde på op til 4.000 meter. Fra sit udspring i cirka 3.000 meters højde flyder Yupnofloden gennem stejle kløfter, langs klippesider på op til 700 meters højde og ud i Astrolabe Bay. I denne ekstremt kuperede egn findes der kun meget få flade områder, alle landsbyerne er placeret på bjergenes klippeafsætter i de små bidale i en højde mellem 600 og 2.200 meter over havets overflade, og derfor her mellem tropisk regnskov og træløse græslandskaber.

Ifølge den traditionelle yupnoopfattelse var denne dal „verden“ (Wassmann 1993b). Den havde form af en skrånende oval der kun havde en åbning i bunden, mod øst: herigennem løb Yupnofloden ud i havet. Denne verden var orienteret langs floden, som samtidig var skaberen Morap, „den som henlever i overflod“. Ovenfor (vest) findes udspringet hvorfra menneskene opstod, de blev på skabelsestidspunktet skyllet i land i bambusrør (*teet*, begrebet som også står for højre) af Yupnofloden, „den som skyller alt i land og efterlader det på sine bredder“; for enden, på den anden side (øst) hvor Yupnofloden løber ud i havet, findes de dødes land, øen Nomsa, „tingen som rejser sig fra havet som en bregnestængel“ (Arop eller Long Island). Yupnofloden er Morap, udspringet (oven over og bagved) hans hoved, flodudmundingen (neden for og foran) hans fødder; Morap har blikretning nedstrøms (ligesom den eksemplariske orientering også for den individuelle yupno er i flodens nedadløbende retning).

Givet dalens (den ovale verdens) generelle hældning fra højlandet mod lavlandet, kaldes den øverste kvadrant (med flodudspringet som centrum) altid og i alle yupnolandsbyer opadskrånende, den nedre kvadrant (med flodudmundingen som centrum) er nedadskrånende. De to begreber betegner ikke kun en hældning, men fastlægger verdenshjørner i horisonten. Landsbyen Gua ligger i den øvre tredjedel af hoveddalen, omkring halvanden kilometer fra floden, på den venstre side af dalen i en bidal på et lille stykke land der hælder en smule ned mod Yupnofloden. I Gua (ikke nødvendigvis i andre landsbyer) ligger „opadskrånende“ derfor mod vort vest og „nedadskrånende“ mod vort øst (hvilket er noget misvisende, siden der med begreberne ikke henvises til kardinal-

punkter, men hjørner). Ud over denne hovedakse som udgøres af floden, tilføjes det lokale flade område som hælder en anelse mod syd fra nord mod Yupnofloden og dermed afgrænser de to øvrige kvadranter. De fire betegnelser er:

*omodeñ* (eller *omedeñ*, *aamedeñ*) af *omo* (*ome*, *aame*): ned, *deñ*: helheden, derfor omtrentligt „nedadskrånende“. Dette betyder hele området nedstrøms mod flodmundingen i øst.

*osodeñ* (eller *osideñ*, *wusideñ*, *wisideñ*) af *oso* (*osi*, *wusi*, *wisi*): op, *deñ*: helheden, derfor omtrentligt „opadskrånende“. Dette betyder opstrøms mod de høje bjerge omkring flodudspringet i vest.

*ngwsideñ* af *ngwi*: et område nærved, *si*: op, *deñ*: helheden, i betydningen „på siden af hovedaksen, en smule højere oppe“. Dermed menes de nærmere omgivelser der stiger svagt opad mod nord i retning af Teptep. De tilgrænsende højere bjerge har man i forvejen forestillet sig som „hinsides ovenover“ (*egisap*, se præpositionerne i det første eksempel) eller på samme måde som „opadskrånende“. (Det er værd at erindre sig at „verdens“-ovalen har en langt kortere tværgående akse.)

*ngwimedeñ* af *ngwi*: et område nærved, *me*: ned, *deñ*: helheden, i betydningen „på hovedsiden“, noget lavere. Dermed menes de nærmere omgivelser der falder svagt mod syd og Yupnofloden. Den lavere beliggende Yupnoflod kan betegnes som „nedadskrånende“, mens højere bjerge på den anden side er „hinsides nedenfor“ (*emisan*).

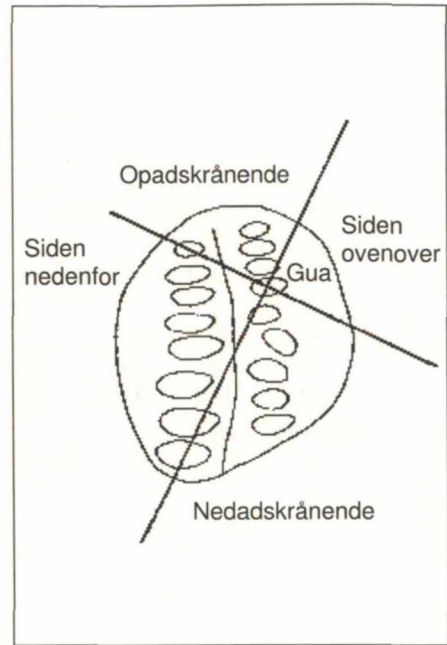
Udtrykkene „opadskrånende/nedadskrånende“ og „siden ovenover/siden nedenfor“ er der konventionel enighed om, og de kan anvendes til at lokalisere genstande i to idealiserede vest-øst- og nord-syd-planer der udgør en absolut model for rumlig beskrivelse. Begreberne benævner konstante verdenshjørner eller kvadranter, fastlagt uden reference til egos eller en anden menneskelig krops placering (se figur 3 og 4). Disse vinkler kan bruges på makro- såvel som mikroniveau, og uafhængigt af mulige lokale afvigelser fra den generelle hældning. Så der er ingen selvmodsigelse i at pege mod et træ der står mod øst og sige, „se på træet i nedadskrånende retning“ selv om træet står på et højdedrag der ligger højere end det sted taleren står. Når vi derfor taler om to kopper på et bord, der i forhold til hinanden er på en linie der er orienteret øst-vest, så kan den ene kop beskrives som „nedadskrånende“ i forhold til den anden, selv om bordet er vandret.

## Konklusion

Når yupnoerne anvender deres relative system til rumbeskrivelse, spiller distinktionen mellem venstre og højre en afgørende rolle, selv om den er begrænset til ens egen krop. De to halvdele af kroppen vurderes forskelligt symbolsk. I denne henseende er yupnoerne langt fra enestående. For mere end 80 år siden beskrev R. Hertz (1960 [1907]) venstre-højre-dikotomien. Han argumenterede for at den psykologiske favorisering af den højre hånd (i den dominerende højrehåandede del af befolkningen) frembyder en stærk naturlig metafor for en række sociale dualismer, især oppositionerne mellem helligt og profant, godt og ondt, fødsel og død, mad og afføring (tænk på Evans-Pritchard, Needham og Lévi-Strauss). De indoeuropæiske sprog synes at forbinde venstre med kardinalpunktet nord, højre med syd, bagved med vest, og antager dermed en eksemplarisk østvendt stilling. C. Brown (1983) argumenterer for en universel tendens til at de væsentlige retninger er foran, bagved, oppe og nede. Dette gælder også for yupnoerne. Men deres brug af



Figur 3: Ndandas jordtegning af „verden“. Linien i midten angiver Yupnofloden og cirklerne de indhegnede landsbyer.



Figur 4: „Verden“ og dens verdenshjørner eller kvadranter set fra landsbyen Gua.

venstre/højre er begrænset til deres egen krop, og kropshalvdelene kan ikke forlænges ud i rummet; dette kompenserer de for ved at anvende et system af henholdsvis stedsbetegnelser og absolutte verdenshjørner.

Rumspillet har leveret data der har belyst og afdækket de forskellige systemer yupnoerne anvender til rumlige beskrivelser. Metodens eksperimentelle karakter har givet indblik i nogle kognitive forhold som det ellers ville have været en meget vanskelig og langvarig proces at opnå viden om. De tre eksempler fra rumspillet illustrerer dog også vigtigheden af feltarbejdet, da de viser at en nødvendig forudsætning for analysen af dataene fra eksperimentet var de supplerende etnografiske informationer om yupnoerne, og den verden der omgiver dem.

*Oversat af John A. Larsen*

## Noter

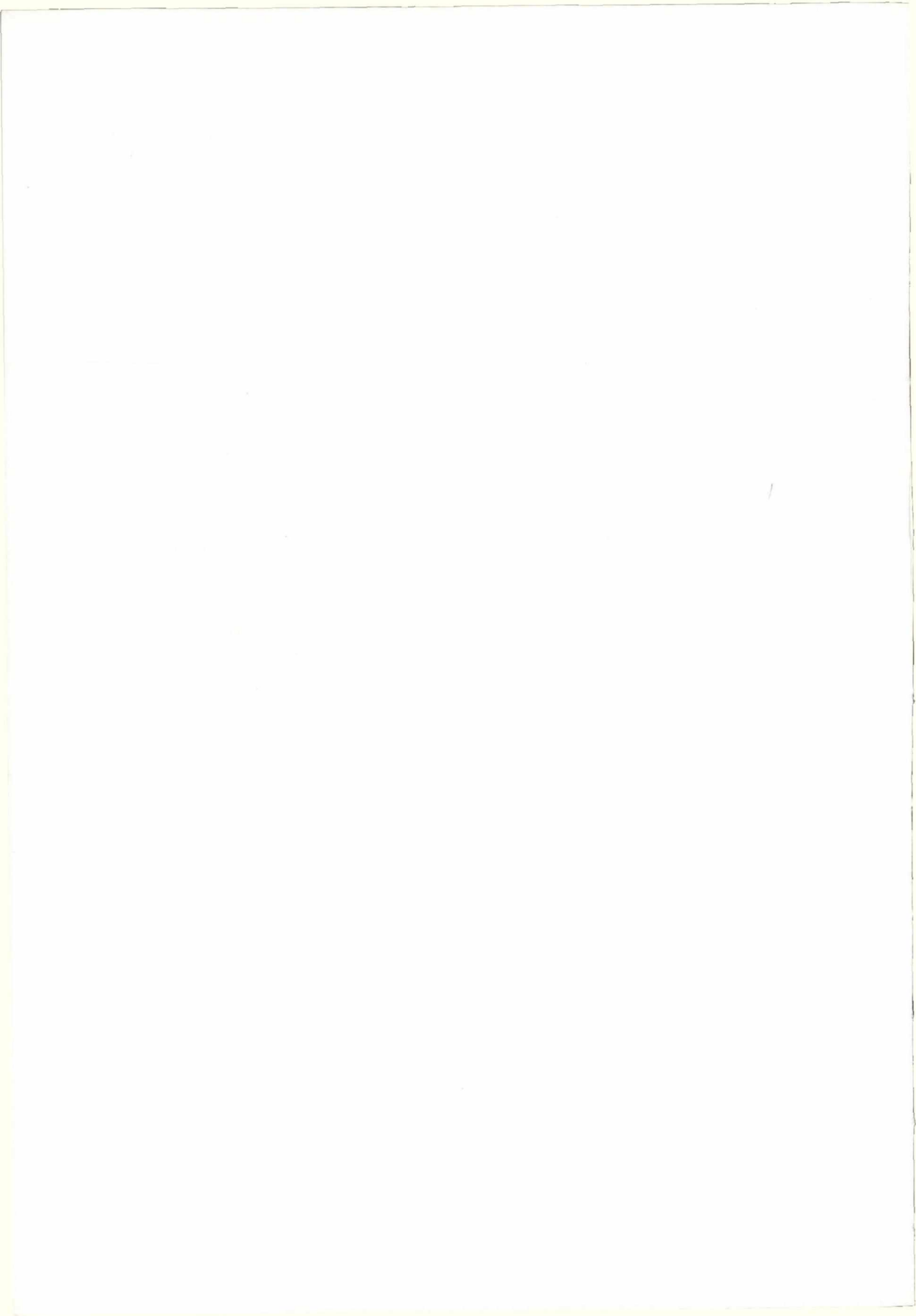
1. Denne artikel indeholder afsnit fra den upublicerede artikel *The Final Requiem for the Omniscient Informant? An interdisciplinary approach to everyday cognition* (Wassmann 1994b) og artiklen *The Yupno as Post-Newtonian Scientists. The question of what is 'natural' in spatial description*, der har været udgivet i tidsskriftet *Man* (Wassmann 1994a). Nærværende artikel er redigeret af Cathrine Hasse og John A. Larsen og godkendt af forfatteren.

## Litteratur

- Agar, M. H.  
1986 Speaking of Ethnography. Qualitative Research Methods Series 2. Beverley Hills: Sage.
- Bernard, H. R., P. J. Pelto, O. Werner, J. Boster, A. K. Romney, A. Johnson, C. R. Ember & A. Kasakoff  
1986 The Construction of Primary Data in Cultural Anthropology.  
*Current Anthropology* 27: 382-96.
- Brown, C.  
1983 Where do Cardinal Direction Terms Come From? *Anthropological Linguistics* 25: 121-61.
- Brown, E. D. & L. Sechrest  
1980 Experiments in Cross-Cultural Research. I: H. C. Triandis & J. W. Berry (eds.):  
*Methodology. Handbook of Cross-Cultural Psykology* 2.  
Boston: Alleyn and Bacon: 297-318.
- Brown, P. & D. Wilkes-Gibbes  
1986 Referring as a Collaborative Process. *Cognition* 22: 1-39.
- Chamoux, M.-N.  
1981 Les savoir-faire techniques et leur appropriation: le cas des Nahuas de Mexique.  
*L'Homme* 21: 71-94.
- Cole, M., J. Gay, J. Glick & D. Sharp  
1971 *The Cultural Context of Learning and Thinking*. New York: Basic Books.
- Cole, M. & S. Schribner  
1974 *Culture and Thought. A Psychological Introduction*. New York: John Wiley.
- Hanks, W.  
1990 *Referential Practice: language and lived space in a Maya community*.  
Chicago: University of Chicago Press.
- Hertz, R.  
1960(1907) *Death and the Right Hand*. London: Cohen & West.
- Hutchins, E.  
1980 *Culture and Inference: A Trobriand Case Study*. Cambridge: Harvard University Press.
- Keck, V.  
1993 Two Ways of Explaining Reality: the sickness of a small Yupno boy from an anthropological  
and biomedical perspective. *Oceania* 63: 294-312.
- Lave, J.  
1988 *Cognition in Practice: Mind, Mathematics and Culture in Everyday Life*.  
Cambridge: Cambridge University Press.
- Leon, L. de  
1991 Space Games in Tzotzil: creating a context for spatial reference. Working Paper 4.  
Cognitive Anthropology Research Group. Max-Planck-Institute, Nijmegen.
- Levinson, S.  
1992 Primer for the Field Investigation of Spatial Description and Conception. *Pragmatics* 2: 5-47.
- Lonner, W. & J. W. Berry (eds.)  
1986 *Field-Methods in Cross-Cultural Research*. Beverly Hills: Sage.
- Murtaugh, M.  
1985 The Practice of Arithmetic by American Grocery Shoppers. *Anthropology and Education  
Quarterly* 16: 186-92.



- Price-Williams, D. R.  
 1978 Cognition: Anthropological and Psychological Nexus. I: G. D. Spindler (ed.): The Making of Psychological Anthropology. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press: 586-611.
- Schribner, S. & M. Cole  
 1981 The Psychology of Literacy. Cambridge: Harvard University Press.
- Senft, G.  
 1992 Everything We Always Thought We Knew about Space – but did not bother to question... Working Paper 10. Cognitive Anthropology Research Group. Nijmegen: Max-Planck-Institute.
- Strauss, C.  
 1984 Beyond „Formal“ versus „Informal“ Education: Uses of Psychological Theory in Anthropological Research. Ethnos 12: 195-222.
- Wassmann, J.  
 1992 Falsch gehandelt – schwer erkrankt: Kranksein bei den Yupno in Papua New Guinea aus ethnologischer und biomedizinischer Sicht. Basel: Wepf.  
 1993 Das Ideal des leicht gebeugten Menschen: eine ethno-kognitive Analyse der Yupno in Papua New Guinea. Berlin: Reimer.  
 1994a The Yupno as Post-Newtonian Scientists. The question of what is 'natural' in spatial description. Man 29: 645-66.  
 1994b The Final Requiem for the Omniscient Informant? An interdisciplinary approach to everyday cognition. Upubliceret manus.
- Weissenborn, J.  
 1986 Learning how to Become an Interlocutor: the verbal negotiation of common frames of reference and actions in dyads of 4-14 year old children. I: J. Cook-Gumperz, W. Corsaro & J. Streeck (eds.): Children's World and Children's Language. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Werner, O. & G. M. Schöepfle  
 1987 Systematic Fieldwork. Beverley Hills: Sage.



# KULTUREL KOMPLEKSITET OG EMPIRI-BRICOLAGE

## Refleksioner over et projekt om etniske minoritetsungdom og multikulturalisme

Har du nogensinde hørt om et asiatisk country og western-band? I den del af London, der hedder Southall, og som er kendt for en asiatisk subkultur med tandoori-restauranter, sari-forretninger og videobutikker med masser af indiske film, har tre brødre nemlig dannet bandet „Honky Tonk Cowboys“. De unge øver flittigt hjemme i stuen, mens deres bekymrede mor forsøger at skaffe sønnen Zaf, som er leder af gruppen, et ordentligt arbejde. Nabolaget hærages af dumme hvide racister, der hele tiden prøver at få ram på vore unge helte. Helte, ja for dette er rammen om filmen „Wild West“, der med humor fortæller om multikulturalisme og racisme i nutidens England, hvor Zaf og resten af bandet bliver opfattet som endnu nogle håbløse „sorte“. De er ugleset blandt både hvide og førstegenerationsasiater, som ikke forstår, at de unge vil beskæftige sig med noget andet end at slide sig ihjel i industrien, som brødrenes far har gjort. Da smukke Rifat bliver sangerinde i bandet, har Zaf høje forventninger om at få en pladekontrakt med et Nashville-studie. Men så let går det ikke at bryde grænser, fordi publikum endnu ikke er parat til et asiatisk country og western-band, argumenterer pladeselskabets smarte repræsentant. Brødrenes mor savner sit oprindelsesland, så hun sælger huset, fordeler pengene mellem sine sønner og tager tilbage til Pakistan. Filmens slutscene viser de tre forhåbningsfulde musikere gående med målbevidste skridt i lufthavnen med en indkøbsvogn fyldt med penge. Iklædt deres stiveste western-tøj og solbriller køber de flybilletter til Nashville, og *næsten* i solnedgangen går de mod det ventende fly.

Der er adskillige film fremme i disse år, der beskæftiger sig med multikulturalisme, hybridkultur, racisme og kønsroller, som jeg har fundet anvendelige som antropologiske kilder. Den første film i denne genre, som jeg kender til, er „Mit Smukke Vaskeri“. Siden er flere kommet til blandt andre „Sammy & Rosie Get Laid“, „Wild West“, „Masala“ og „Mississippi Masala“, „Tre der „Elsker“ Hinanden“ og „Klub Held og Glæde“ samt adskillige film instrueret af afro-amerikaneren Spike Lee (f.eks. „Do the right thing“ og „Malcolm X“). Ikke mindst britisk filmindustri er med et stigende antal produktioner inden for „black cinema“ blevet en vigtig kulturel slagmark. Også på lærredet udspilles nemlig kampe om, hvad det betyder at være britisk, og om hvad dét indebærer af national og kulturel identitet (Mercer 1994:73). Sådanne film kan være inspirerende kulturelle repræsentationer, det vil sige kilder til forståelse af diaspora-befolkningers livsvilkår. De film, jeg har nævnt her, illustrerer på ofte humoristisk vis, at etnicitet, nationalitet, klasse og køn er sociokulturelle konstruktioner, der bruges og misbruges i forskellige interesse-

kampe. Filmene viser videre, at det er vigtigt at have sine såkaldte rødder med, når man kaster sig ud i livet, men også at disse „rødder“ nødvendigvis må problematiseres. Historierne understreger, at det drejer sig om at kombinere og jonglere med både kontinuitet og forandring, når man har med kulturelle værdier at gøre. Filmene behandler også den øgede globalisering, der betyder, at et øget antal mennesker bevæger sig mellem flere nationer og kulturer. Modernitet og globalisering aktualiserer således spørgsmål om, hvordan mennesker med grundlæggende forskellige værdisæt kan leve i samme samfund. Hjemmet, forstået som et familiemæssigt, etnisk, nationalt eller religiøst tilhørsforhold, opløses med moderniteten, og mister dets funktion som fællesskab (Neces 1989:158). Paradoksalt nok er der samtidig med den øgede kulturelle pluralisme en tendens til etnisk og national homogenitet. Moderne mennesker fødes således ikke til bestemte kategorier af fællesskaber men må til stadighed udforme og definere disse. Moderniteten af i dag kan karakteriseres ved tre kulturelle tendenser. For det første kan der spores en øget refleksivitet, idet der er en stigende mulighed for at iagttage og tematisere sig selv. For det andet råder der en forestilling om, at alt lader sig forme, og at alle muligheder derfor står åbne på forskellige livsområder. Man er med andre ord selv ansvarlig for, hvordan ens liv former sig. Endelig er der en tendens til en øget individualisering, hvilket betyder, at individet frigøres fra traditionelle tolkningsmønstre og bånd (Ziehe 1989:9). At foretage antropologiske undersøgelser i et moderne samfund for eksempel i en storby må således indebære, at man er åben for anderledes „felter“ og kildetyper, end der hidtil har været tradition for.

Unge fra etniske minoriteter i Danmark er også involveret i modernitets- og globaliseringstematikkerne.<sup>1</sup> Forskere med interesse i etniske minoriteter må derfor se sig om efter nye relevante indsamlingsmetoder og kilder. Der er færre og mindre etniske minoritetsamfund her i landet end for eksempel i England, men når man studerer etniske minoriteter, støder man ofte ind i de samme metodiske problemstillinger uanset diasporabefolkningernes størrelse og placering. Hovedspørgsmålet i mit projekt er, hvordan etniske minoritetsunge med muslimsk baggrund transformerer deres kultur- og kønskultur-arv. Hvordan håndterer de unge at have flere sæt kulturelle normer samtidig? De unge, der har deltaget i projektet, er velfungerende, de er under uddannelse, eller de klarer sig på anden vis godt.

I det følgende vil jeg forsøge at opridsse, hvordan jeg har angrebet projektet metodisk. Jeg vil i den forbindelse argumentere for en såkaldt empiri-bricolage. Begrebet metode stammer blandt andet fra det græske *methodos*, det vil sige *meta* som betyder efter, og *hodos* som betyder vej. „Metode“ er således en undersøgelsesmetode, en planmæssig fremgangsmåde, en vej som forskeren kan tage for at undersøge sin problemstilling. Ingen metode kan siges i absolut forstand at være bedre end andre, snarere må valg af metode(r) afhænge af, hvad man undersøger. Når man studerer virkelighedens kompleksitet, kulturel hybridkultur og samfunds hastige forandringer i en storby, hvor ens felt ikke er geografisk afgrænset (som det ville være i en landsby), er det imidlertid nødvendigt at ty til nye metodiske tiltag. Her har jeg fundet inspiration i, hvad den svenske etnolog Orvar Löfgren, efter inspiration fra Claude Lévi-Strauss, kalder *empiri-bricolage* eller *materiale-bricolage* (Löfgren 1987:78). Man kan også overføre tankegangen til det teoretiske niveau og tale om *teori-bricolage*, det vil sige anvendelse af forskellige teoretiske perspektiver samtidig, for eksempel ved koblingen af antropologiske og feministiske teorier. Lévi-Strauss beskriver bricolage som det at bevæge sig uregelmæssigt eller at foretage utilsigtede bevægelser

(Lévi-Strauss 1969). Materiale-bricolage indebærer således en eksperimenteren med forskelligeartede tilgange til empirien. Det kan blandt andet gøres ved at blande forskellige typer af kildemateriale, hvilket betyder, at informationer indhentet gennem traditionelle antropologiske metoder såsom deltagerobservation og det etnografiske interview suppleres med andre former for kilder. Det kan være kunstneriske udtryk, som for eksempel de omtalte film, der hermed får udsigelseskraft som kulturelle repræsentationer. Det kan også være skønlitteratur, udstillinger og musik (tekster), forskelligt pressestof eller audiovisuelt materiale. Pointen er at være sensitiv over for omgivelserne og opmærksom på, at uendeligt mange fænomener kan anvendes som empirisk materiale. Det er måske en sans, der skal udvikles i særlig grad i forbindelse med feltarbejde i eget samfund, hvor tingene virker kendte og derfor ofte snarere skal eksotiseres end gøres genkendelige. Antropologen Bo Wagner Sørensen har beskrevet relationen mellem kulturforståelse og metode således:

Kultur er [...] en højst levende sag, som kan iagttages, dokumenteres og analyseres hver dag til alle tider og på alle fronter [...] Dermed mener jeg, at kulturelle fænomener og udtryk kan iagttages, høres og fornemmes overalt, idet kultur ikke kan begrænses til, hvad man kunne kalde finkultur, dvs. den stuerene officielle kultur, der ikke inkluderer det liv, der faktisk leves af folk i dag, og slet ikke inkluderer fænomener som fx vold, bingo og værtshusbesøg (Sørensen 1993:195).

Det integrerende princip bag mit projekts empiri-bricolage er en teoretisk ramme, hvor fokus rettes mod dialektikken mellem antropologisk og feministisk analyse og mellem kulturel kontinuitet og forandring. Således viser idealet om den planmæssige fremgangsmåde sig ikke så let gennemførligt i praksis, fordi undersøgelsesmetoder sjældent går den direkte vej men snarere via krogede og nogle gange blinde veje. Ruter, som man ikke kendte til ved projektets begyndelse, viser sig at være omend vanskeligt fremkommelige så dog åbne, farbare og med lys forude!

Den italiensk-australske filosof Rosi Braidotti har også reflekteret over teori og metode (Braidotti 1994). Lévi-Strauss' ideer om bricolage har været inspirationskilde for Braidotti i hendes udvikling af en såkaldt nomadisk bevidsthed. En nomadisk forsker kan tillade sig at tænke igennem og bevæge sig på tværs af etablerede kategorier og erfaringsniveauer, at se verden fra forskellige perspektiver. Braidotti pointerer således, at det er sundt ikke at have respekt for konventioner, hverken akademiske eller intellektuelle. Hun er fortalere for pluralisme, fordi jo flere facetter og jo flere forskellige teoretiske indfaldsvinkler, des bedre. Braidotti foreslår derfor en måde at skrive videnskabelige tekster på, der baserer sig på et nomadisk princip. Dette indebærer blandt andet tværfaglighed, og på det videnskabsteoretiske plan betyder det en form, der minder om Lévi-Strauss' bricolage, men hvor udgangspunktet er en feministisk kritik. Det vil altså sige, at det opfattes som positivt at låne ideer og begreber mange steder fra; at det er konstruktivt og hensigtsmæssigt med en slags deterritorialisering af ideer og begreber. Jeg argumenterer således for at anvende bricolage både på det empiriske og teoretiske niveau. Men her handler det altså om empiri-bricolage.

## Kompleksitet og empiri-bricolage

Ét af elementerne i min empiri-bricolage bestod i et tre måneders ophold i London. Jeg

har således ikke blot set film om Southall; jeg har også foretaget deltagerobservation i dette område (og andre lignende kvarterer i London – blandt andet hvor jeg boede). Jeg har så at sige gået rundt i „Wild West“'s kulisser: Centrum af Southall har en meget karakteristisk bebyggelse, som jeg bemærkede, da jeg så filmen. Senere, da jeg trådte ud af Southall station, var det som både at være en del af filmen og at være i en etnografisk nutid. Jeg gik således på en måde i både filmens og virkelighedens gader for at besøge „Southall Black Sisters“, som driver „Southall Black Women's Centre“. Denne gruppe af asiatiske og afro-caribiske kvinder arbejder med rådgivning af kvinder, de udfører forskelligt politisk arbejde, og stedet fungerer som ressourcecenter. „Southall Black Sisters“ var i 1989 én af initiativtagerne til grundlæggelsen af organisationen „Women Against Fundamentalism“, som opstod i kølvandet på blasfemianklagerne mod Salman Rushdie. Jeg deltog i møder og aktiviteter arrangeret af „Women Against Fundamentalism“, og jeg fik kontakt med nogle af lederne, der også var tilknyttet universitetet. Tiden i London gav både en personlig erfaring med at opholde sig et sted med mange modsætningsfyldte kulturelle strømninger og et indblik i forskning om multietniske samfund og køn. Samtidig fik jeg kontakt med organisationer, der arbejder ud fra et kritisk syn på multikulturalisme. Kvinder, der er aktive i sådanne organisationer, beskyldes ofte af andre medlemmer af minoritetsgrupper for at ødelægge den indre sammenhæng i deres kultur og for manglende kulturel loyalitet. Interesse- og kulturkampe af denne karakter førte til nye vinkler på min danske empiri. De forskellige erfaringer og teoretiske inspirationer fra Londonopholdet viser, at et udenlandsophold (også af kortere varighed) kan føre til en nyttig perspektivering af danske forhold. Hvad angår multikulturelle problemstillinger er England et samfund, hvor Danmark kan indhente mange både teoretiske og praktiske erfaringer.

Min empiri-bricolage indeholder selvfølgelig også brikker fra et feltarbejde i Danmark, som består af interviews med unge fra de etniske minoriteter og af deltagerobservation i forskellige kontekster. Jeg har interviewet knapt 20 etniske minoritetsunge med henholdsvis pakistansk og tyrkisk baggrund, heraf var de fleste kvinder. De interviewede gik på henholdsvis et gymnasium og et pædagogseminarium i Københavnsområdet. Desuden har jeg deltaget i forskellige tværetniske sammenhænge, hvor der er en vis grad af personoverlapping: Danmarks eneste tværetniske ungdomsorganisation CEMYC, som er en forkortelse af „Council of Europe Minority Youth Committees“, et filmprojekt tilknyttet CEMYC (som resulterede i filmen „A Kick in the Real Flavour“) og kvindeforeningen SOLDUE. Især CEMYC fungerer som et forhandlingssted mellem oprindelseslandenes kultur og dansk kultur. De fungerer altså som et forum for minoritetsunges kultur-, identitets- og kønsidentitetsarbejde.<sup>2</sup> Tilknytningen til disse netværker og enkeltpersoner har betydet, at jeg har deltaget i cafebesøg, debattmøder, fester og så videre.

Der eksisterer ikke overvældende mange etnografiske beskrivelser af etniske minoritetsunge i Danmark, ej heller bredere kulturalanalytiske arbejder om etniske minoriteter. Men de, der findes, anvender jeg naturligvis i mit projekt, ligesom jeg trækker på undersøgelser fra de øvrige nordiske lande. Endvidere inddrages skønlitteratur skrevet af repræsentanter fra etniske minoriteter forskellige steder i den vestlige verden, tidsskrifter (f.eks. Samspil, Etnica, Soldue-bladet, Women Against Fundamentalism), kronikker og kommentarer om og af repræsentanter fra etniske minoriteter især i Danmark. Kunstneriske udtryk har den fordel, at de lettere end videnskabelige arbejder kan være tabuover-

skridende og kulturkritiske, og som illustreret med filmeksemplerne, anvendes kunst også i interessekampe, der angår multikulturalisme, kulturel loyalitet og køn (jf. „De Sataniske Vers“). Yderligere brikker i min empiri-bricolage er dokumentarfilm, radio- og TV-programmer (f.eks. radioprogrammet „Regnbuen“, TV-debatter, filmprojektets film „A Kick in the Real Flavour“, kortfilm fra Statens Filmcentral), offentlige møder, udstillinger og aktiviteter om og/eller arrangeret af etniske minoriteter, informationer fra Nævnet for Etnisk Ligestilling, arrangementer i tilknytning til den internationale kvindedag, anti-racismekoncerter og -møder, fester, med mere.

### Feltarbejdsrefleksioner<sup>3</sup>

Samfundsvidenskaberne er i deres væsen historiske discipliner; situationsrapporter om, hvor menneskeheden på et givet tidspunkt er nået i en endnu ikke afsluttet kulturel og historisk udviklingsproces. Og situationsrapporterne er i sig selv et udtryk for et bestemt ståsted (Collin 1993:117). Alle menneskelige fællesskaber er kulturelle fællesskaber, som er sammensatte og komplekse. Eller sagt på en anden måde: kultur er ikke noget nyt, men videnskaben om kultur er rimelig ny (Knudsen & Wilken 1993:19). Og videnskaben eller teorier om kultur har selvfølgelig forandret sig over tid og sted. Også metoderne til at indfange dét, forskere definerer som kultur, transformeres over tid og sted. Kulturteorier er da også som bekendt under store forandringer i disse år. Det betyder, at vi kan se på for eksempel Danmarks kulturelle sammensætning med nye øjne, hvorved det bliver klart, at Danmark i mange år har indeholdt utallige kulturelle strømme; det er vanskeligt at definere entydigt, hvad det vil sige at være dansker, samtidig med at Danmark er blevet et multietnisk samfund. Der har ikke tidligere eksisteret så mange etniske grupper og forskellige religiøse tilhørsforhold side om side som nu. Og den generelt større variation af livsmåder indebærer et større udvalg af kombinationsmuligheder. Denne kompleksitet stiller flere krav til kulturteorier og til de metoder, hvormed vi studerer kulturfænomener. Hvad har dette betydet for mit feltarbejde?

Det har været vanskeligt at anvende de metoder, der er udviklet til studier af små samfundsmæssige enheder i en moderne kontekst som den danske. Feltarbejde i antropologens eget samfund kan forstærke problemstillinger ved det etnografiske møde, som kendes fra arbejdet i udlandet. Hvordan kommer jeg i kontakt med repræsentanter fra den gruppe, jeg ønsker i tale? Hvem er relevante informanter? Kommer jeg i klemme i eventuelle interessemodsætninger ved at henvende mig til nogle mennesker frem for andre? Hvem vil overhovedet tale med mig? Det kan for eksempel også være yderst vanskeligt at anonymisere de involverede i undersøgelsen; det er måske især vanskeligt, når det drejer sig om minoritetsgrupper. Metodiske og etiske overvejelser er relevante i alle undersøgelser, men de bliver højaktuelle blandt mennesker, som ikke blot kender antropologens samfund og normer, men som også befinder sig i samme samfund. Deltagerne i mit projekt har adgang til og er i stand til at læse, hvad jeg skriver om dem, og flere er selv i gang med videregående uddannelser. Nogle af dem er opmærksomme på forskerrollen og det traditionelle hierarkiske forhold mellem forsker og informanter. Selvom etiske krav må gælde uanset hvor og hvem, man studerer, kan det skabe større moralske kvalbæbelseser, at informanterne bor i samme by som én selv og ikke i Langbortistan. Desuden kan det være vanskeligt at afslutte feltarbejdet, hvis man som jeg befinder sig i samme by

etik

som informanterne. Omvendt er der også fordele ved lettere at kunne vedligeholde og udvikle kontakten med de mennesker, der er væsentlige for forståelsen og analysen. For eksempel har man lettere mulighed for at se forandringer over tid, man kan lettere checke, om man har forstået dette eller hint rigtigt, og man får lejlighed til at opleve mennesker i forskellige situationer. Endnu en væsentlig dimension er, at de personer, der til at begynde med fremstår som potentielt „gode“ informanter, efterhånden fremtræder som mennesker med en skæbne, der vedkommer forskeren på et personligt plan: Hvordan går det med hendes eller hans fremtidsplaner? Får hun nu en god eksamen, og bliver hun gift i år?

Når antropologer taler om hierarkiforskelle mellem forsker og informanter, er der en tendens til at nedtone informanternes muligheder for videnskabelig kontrol. Antropologer forsker oftest i grupper af mennesker, der befinder sig nederst i hierarkiet – de magtfulde udsætter sig sjældent for videnskabelig undersøgelse. Når man arbejder i sit eget samfund, kender informanterne forskerens kulturelle koder og sprog, hvilket giver dem visse fortrin i forhold til antropologen, der er ude i andre samfund. Men alle informanter, næsten uanset hvor de befinder sig, har afgørende indflydelse på, hvilken viden antropologen får adgang til, hvilket beretninger fra feltarbejdets historie da også illustrerer (se f.eks. Langness & Frank 1981). Nogle af de unge, jeg har kontakt med, er kritiske med hensyn til, hvem de vil tale med. Der er mange organisationer, medier og mennesker, der gerne vil have udtalelser fra en „rigtig muslimsk indvandrer“, men de unge føler – og ofte med rette – at de sjældent får noget igen for deres indsats. Når en studerende skriver en opgave eller en journalist skriver en artikel, kunne de jo i det mindste sende det færdige produkt til de unge. „Det er jo ikke pizzaer, vi leverer“, som jeg engang hørte en ung mand sige til et CEMYC-møde. Disse unge bliver med andre ord i stigende grad opmærksomme på forskerens rolle og videnssøgen, ligesom de orienterer sig om indvandrerforskningen. Det kan måske fremover føre til forsøg på at skabe dialogisk antropologi, hvor repræsentanter fra etniske minoriteter involveres mere bevidst som medforfattere af etnografiske tekster. Det ville for eksempel være oplagt at forene den teoretiske viden, som kulturforskere besidder, med de erfaringer unge indvandrere har. Mange af de unge, der klarer sig godt, ønsker at gøre en indsats for dem, der klarer sig mindre godt, og de kan formodentligt bedre kommunikere med de unge i krise end danske pædagoger eller førstegenerationsindvandrere kan. Samtidig savner de unge en teoretisk og historisk ramme at sætte deres erfaringer ind i, og her kunne antropologer komme ind i billedet. Der er således rige muligheder for både aktionsforskning og anvendt antropologi til gavn for alle parter.

Det har været vanskeligt at praktisere traditionel deltagerobservation i forhold til unge indvandrere, fordi de, ligesom alle andre i et moderne samfund, befinder sig mange forskellige steder i storbyens mylder. De er blandt andet i skole, på kursus, på arbejde, hjemme eller i egne etniske fora, hvor det er vanskeligt at trænge ind som dansk-dansker (eller som repræsentant fra en anden etnisk minoritet for den sags skyld). Etniske minoritetsunge har få offentlige mødesteder og endnu færre tværetniske fora, så der er ikke mange muligheder for uformelle kontakter. Det har taget lang tid at finde relevante tværetniske fora, hvor jeg har kunnet møde unge uden at virke anmassende. Det har selvfølgelig taget yderligere tid at skabe kontakt og tillid. En vigtig lære har været, at feltarbejde tager tid, og det kræver ihærdighed, tålmodighed og takt. Jeg har især fået adgang til at studere et udsnit af de unges livssituation. Samtidig har selve feltarbejdet været opsplitt-



tet, fordi jeg har levet mit vante liv parallelt med, at jeg har udført deltagerobservation og foretaget interview (se også Pedersen & Selmer 1991).

Det er under alle omstændigheder utopisk at tro, at man kan skabe en fuldstændig og udtømmende etnografi selv for en begrænset kulturel scene. Alle forskere må blandt andet på grund af tids- og ressourcebegrænsninger specificere og afgrænse deres undersøgelse på en eller anden måde. Det kan for eksempel gøres ved at gå mere i dybden med nogle aspekter og temaer end andre. Antropologer forsøger at studere udvalgte kulturaspekter, samtidig med at de prøver at få en forståelse af en kultur eller en kulturel scene som helhed. Det er både en vigtig og en vanskelig balance at holde (se også Spradley 1979). Men forskeren vil under alle omstændigheder opdage, at der er mange fænomener og betydninger, der forbliver dunkle og som råber på yderligere undersøgelser. Og man kan komme i tvivl om, hvorvidt man nu har været de „rigtige“ steder på de „rigtige“ tidspunkter, om man har forstået et fænomen ordentligt og så videre. Valget af de områder, man ønsker at gå i dybden med, kan for eksempel være baseret på forskerens teoretiske interesse eller på informanternes forslag. I mit tilfælde er valg af fokus sket ud fra en teoretisk interesse i køn, samtidig med at livet i dagens Danmark taler sit tydelige sprog: kønsdimensionen er et afgørende omdrejningspunkt i indvandrer-spørgsmålet. Ud af den samlede „indvandrer-scene“ har jeg så valgt at gå i dybden med etniske minoritetsunge med muslimsk baggrund, blandt andet fordi det er her, jeg ser de største sociale problemer og kulturelle forskelle i forhold til det danske majoritets-samfund.

Et karakteristisk træk ved feltarbejdet er, at det ikke er rettet mod en afprøvning af hypoteser; snarere er fokus rettet mod nogle felter, som forskeren finder er vigtige; steder og fænomener, hvor relevante sammenhænge kombineres eller kobles. Nogle af disse aspekter bliver skiftet ud med andre undervejs i projektet, idet der foregår en udveksling mellem teori og empiri. Én af den etnografiske metodes styrker er således, at antropologen analyserer de relationer, hun er en del af. Der opstår en dialog mellem forskeren og de involverede i undersøgelsen, således at der er tale om gensidig påvirkning (Pedersen & Selmer 1991). Forskerens køn, alder, sociale baggrund og så videre får dermed en afgørende betydning i forholdet til informanterne og for det etnografiske materiale, som skabes i mødet mellem forsker og studieobjekter (se f.eks. Bell et al. 1993; Whitehead & Conaway 1986). Indsamling og analyse kan således ikke skilles i praksis, idet de foregår i én og samme proces (Sørensen 1993). Antropologer lægger hermed afstand til den konventionelle samfundsvidenskabelige objektivitetsforståelse, men de formoder alligevel, at nogle mennesker lever, forstår og fremstiller deres liv således, at man systematisk kan fremlæse et mønster i det (Pedersen & Selmer 1991).

De unge i mit projekt er ikke nødvendigvis repræsentative for muslimsk indvandrer-ungdom i Danmark, men disse unge italesætter mange af de tanker og overvejelser, jeg formoder, alle unge fra etniske minoriteter i forskellig grad må forholde sig til. Omvendt kan man argumentere for, at de atypiske inden for for eksempel en etnisk gruppe kan bidrage væsentligt til forståelsen af et bestemt fænomen eller være med til at indkredse, hvad der anses for normativt. Et eksempel kunne være de unge, der er flyttet hjemmefra uden at være gift og de kampe, de har måttet kæmpe med familien desangående. Deres erfaringer har ydet en indsigtfuld ramme for forståelsen af størsteparten af etniske minoritetsunge, som netop ikke flytter men bliver boende hos forældrene, til de stifter egen familie. Min erfaring er, at informanter må være reflektive og velformulerede i forhold

til forskningstemaerne, for at man i fællesskab kan udforske og skabe etnografisk viden (se også Espin 1994). Formålet med min undersøgelse er derfor at komme med eksempler på og analyser af, hvordan visse unge klarer sig i spændingsfeltet mellem den kultur-arv, de får fra oprindelseslandet og den kulturpåvirkning, de udsættes for gennem deres opvækst i Danmark.

## Brikker i empiri-bricolagen

Et eksempel på, hvordan modellen for empiri-bricolage kan fungere, fremgår af min erfaring med unge i foreningen CEMYC. CEMYC har eksisteret siden 1989, og organisationens mærkesag er de vilkår, unge fra etniske minoriteter lever under. Adskillige af de unge i CEMYC er blevet offentligt kendt de sidste par år. Dette betyder, at deres udtalelser i medierne koblet sammen med min deltagerobservation i henholdsvis CEMYC og filmgruppen samt med de historier, de unge fortæller i filmen<sup>4</sup>, afspejler forskellige sider af deres forståelsesunivers.

Processen med at finde frem til filmens indhold, form og medvirkende stod på i over 2 år. Jeg kom med i projektet, da gruppen havde eksisteret i et års tid. Gruppen bestod af unge med forskellige etniske baggrunde, der deltog flest unge mænd, og i selve filmen optræder da også tre mænd og to kvinder. Alle i gruppen var imidlertid opmærksomme på kønsproblematikken.

Selvom de unge mænd har større personlig frihed end kvinderne, er de også tvunget til at forholde sig til spørgsmål om kulturel loyalitet for eksempel i forbindelse med valg af kønsrolle, kæreste, kommende ægtefælle og adfærd generelt. Det blev efterhånden klart, at filmgruppen havde en social og identitetsskabende funktion, hvilket gjorde, at de fleste blev ved med at komme til møderne. Da øjeblikket endelig kom for at bestemme, hvem der skulle medvirke i filmen, opstod der imidlertid en kompleks situation. Ét var at være blandt venner og tale om vanskelige emner, noget helt andet var at stå offentligt frem i en film. I filmen er der for eksempel sigende tavshed om emner som kønsroller, kærester og ægteskab – emner som blev debatteret livligt i planlægningsfasen og som generelt er et spændingsfyldt område for etniske minoritetsunge. Efter at filmen er blevet produceret, har flere af de unge i gruppen (og CEMYC) imidlertid udtalt sig kritisk i både radio, TV og de skrevne medier om nogle af disse emner. Det har således været afgørende at opleve de unge i forskellige kontekster og over længere tid for at få indblik i deres komplicerede og sammensatte verden. En sådan proces er måske især relevant i feltarbejder, der foregår i storbyer, idet man her oftest får et fragmenteret billede af informanternes verden, fordi man ikke deltager i alle deres livsfærer. Det gør at man kan blive forledt til at tro, at de unge lever samme liv som dansk-danske unge – lige indtil man oplever en ny situation i eller ukendte sider af deres liv, som tydeliggør den hybridisering, der præger deres tilværelse. Omvendt kan man tro, at unge fra etniske minoriteter har helt anderledes referencerammer end danske unge, og så viser det sig, at de også har set Bamse og Kylling, læst Herman Bang og går på diskotek. Et vigtigt aspekt ved empiri-bricolagen – og etnografisk arbejde i det hele taget – er derfor en sammenligning og sammenstykning af forskellige kilder med den hensigt at kortlægge modsætninger, nuancer og mønstre i informanternes ord og handlinger.

Blandt meget andet etnografisk materiale medfører informationerne indhentet gennem deltagerobservationen blandt de unge i henholdsvis CEMYC og filmgruppen og udtalelserne fra de medvirkende i filmen, at jeg kan konkludere, at etniske minoritetsunge ønsker at „høre til“ i Danmark, samtidig med at de jonglerer med kulturel kontinuitet og forandring. Samtidig med at filmgruppens medlemmer valgte ikke at italesætte væsentlige sider af deres liv og erfaringer i filmen, er netop disse unge godt i gang med en vidtfavnende etnisk dialog, idet de er aktive i filmprojektet og andre af CEMYCs initiativer. Præcis som de tre brødre i „Wild West“ bryder disse unge traditionelle grænser og sætter nye dagsordener. En tilsvarende spændende fremtid ønsker jeg også for udviklingen af antropologiske metoder. Bricolage-modellen kan således anvendes både i forhold til metode og, som Braidotti viser, i forhold til teori. Det må være op til den enkelte antropolog at vurdere hvilke ingredienser, der skal indgå i hans eller hendes udgave af empiri-bricolagen. Men der er ingen tvivl om, at vejene eller metoderne må blive mere komplekse i årene fremover.

## Noter:

1. Se Mørck 1994a, 1994b og 1994c for uddybning samt Røgilds 1991, 1992, 1994, 1995; Necef 1993, 1994.
2. I 1994 så endnu en ungdomsforening baseret på etniske minoritetsunge dagens lys. Den kaldes G-2 og spiller dermed på ordet ghetto og på betegnelsen andengenerationsindvandrere. Foreningen er åben for alle uanset etnisk baggrund og alder, men den er grundlagt og ledes af unge tyrkere. Både CEMYC og G-2 fungerer som et forum for udvikling af en urban etnisk identitet.
3. Refleksionerne i det følgende trækker primært på erfaringer fra deltagerobservationen, selvom visse aspekter selvfølgelig også dækker interviewsituationerne. Der er imidlertid andre overvejelser i forbindelse med interview, som ikke diskuteres her, f.eks. interviewenes form og indhold.
4. Medieuddannede Peter Østergaard Sørensen og RUC-studerende Anette Dina Sørensen udarbejdede i samme periode et forslag til et filmmanuskript om danske unge og unge indvandrere, som fik støtte fra socialministeriets pulje „Når Mennesker Mødes“. Flere CEMYC-folk gik ind i filmprojektet, hvis slutresultat blev „en mosaik om fem unge indvandrere“ og deres syn på for eksempel racisme, identitet og tilpasning til danske normer.

## Litteratur

- Bell, Diane et al. (eds.)  
1993 Gendered Fields. Women, Men & Ethnography. London: Routledge.
- Braidotti, Rosi  
1994 Nomadic Subjects. Embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory. New York: Colombia University Press.
- Collin, Finn  
1993 Videnskabsfilosofi. København: Museum Tusulanums Forlag.
- Espin, Oliva M.  
1994 Crossing Borders and Boundaries: The vicissitudes of gender, sexuality, identity, and language in the life narratives of immigrant women. Manuskript præsenteret ved konferencen „Multikulturelle samfund og etnisk identitet“, Odense Universitet.

- Knudsen, Anne & Wilken, Lisanne  
1993 Kulturelle verdener. Kultur og kulturkonflikter i Europa. København: Columbus.
- Langness, L. L. & Frank, G.  
1981 Lives. An Anthropological Approach to Biography. Novato, California: Chandler & Sharp Publication.
- Lévi-Strauss, Claude  
1969 Den vilde tanke. København: Gyldendal.
- Löfgren, Orvar  
1987 Deconstructing Swedishness: culture and class in modern Sweden. I: A. Jackson (ed.): Anthropology at Home. ASA Monographs 25. London: Tavistock.
- Mercer, Kobena  
1994 Welcome to the Jungle. New Positions in Black Cultural Studies. London: Routledge.
- Mørck, Yvonne  
1994a Køn og generationer – muslimsk indvandrerungdom i København. I: Liep & K. Olwig (red.): Komplekse liv. Kulturel mangfoldighed i Danmark. København: Akademisk Forlag.  
1994b Når kønnet kommer til byen – modernitet, køn og indvandrere. Kvinder, Køn & Forskning 2.  
1994c Kvinden som kulturens vogter. Kvinden & Samfundet 6.
- Necif, Mehmet Ümit  
1989 Rushdie-debatten, indvandrerforskere og indvandrere. I: T. Hansen (red.): Islam! En religion, en kultur, en historie. Århus: Tiderne Skifter.  
1993 Tyrkeren og ghettoen. GRUS 41.  
1994 Jeg vil ikke være en simpel fremmedarbejder som min far. Odense: Odense Universitetsforlag.
- Pedersen, Lars & Selmer, Bodil  
1991 Muslimsk indvandrerungdom. Kulturel identitet og migration. Århus: Århus Universitetsforlag.
- Røgilds, Flemming  
1991 I takt med tiden. Dansk Sociologi 4.  
1992 Hvis tårer var guld. Tendens 1.  
1994 Avedøre – en forstad til Sarajevo? I: A. Madsen et al. (red.): Den kultursociologiske omtanke. København: Akademisk Forlag.  
1995 Stemmer fra grænselandet. En bro mellem unge indvandrere og danskere. København: Politisk Revy.
- Spradley, James P.  
1979 The Ethnographic Interview. London: Holt, Rinehart and Winston.
- Sørensen, Bo Wagner  
1993 Kapløb med tiden. Museale ideer om kultur og etnografi. Grønlandsk kultur- og samfundsforskning. Nuuk.
- Whitehead, Tony Larry & Conaway, Mary Ellen (eds.)  
1986 Self, Sex and Gender in Cross-Cultural Fieldwork. Urbana: University of Illinois Press.
- Ziehe, Thomas  
1989 Kulturanalyser. Ungdom, utbildning, modernitet. Symposium bibliotek.

# KVALITATIV METODE I PRAKSIS

Overvejelser over den antropologiske metode har i de sidste ti år været præget af megen selvkritik over for den etnografiske autoritet, og af forskellige former for eksperimenteren med måder at repræsentere den Anden på. Det at udføre feltarbejde har vist sig at være et langt mere kompliceret forehavende end man tidligere antog. At være der er ikke nok. Jeg vil i det følgende fremlægge en række betragtninger over den kvalitative metode på grundlag af erfaringer jeg for nylig har indhøstet på feltarbejder i Kongo og blandt hawaiianere på Hawaii.<sup>1</sup>

Hvorledes skaffer vi os indsigt i andre folks verdner? „Når man står i landsbyens udkant og iagttager støjen og bevægelserne, bliver man slået med undren, hvem er disse mennesker, og hvad er det de er i færd med?“ (Agar 1986:12). Der er sket et skift i antropologien, fra *erfaring* til *fortolkning*, som Clifford påpeger: „Feltarbejdet havde sit centrum i den deltagende-observerende videnskabsmands erfaring. Og frem dukkede et tydeligt billede eller en fortælling, billedet af den udefrakommende der træder ind i en kultur ved at underkaste sig en slags indvielse... Ud fra denne erfaring voksede på uklarlagte måder en repræsentativ tekst, som var skrevet af deltager-observatøren“ (Clifford 1988:34ff). Det at være der var det afgørende for den tidligere generation. Antropologen anbragte sig i landsbyens midte og formodedes at skaffe sig indsigt ved at tage del i livet dér. Privilegerede informanter var der ingen brug for, for antropologen skulle jo, i det mindste i et vist omfang, blive en af dem og ville derigennem være i stand til at anvende sin egen erfaring som kilde til indsigt. Skiftet til fortolkning, dialog og informantsamarbejde markerer et realistisk tilbageskridt fra dette tidligere standpunkt. Vi forstår nu at det ikke er os muligt at forvandle os selv til en af dem, at vi må indrømme vor afhængighed af kommunikation hen over kulturelle grænser, hvis vi vil udforske og forstå dem.<sup>2</sup>

## Hvordan man opdager et traditionelt syn på forplantning i Kongo

Agar har, i sin bog *Speaking of Ethnography* (1986), fremlagt nogle ganske nyttige forslag til udforskningen af andre kulturer, eller „traditioner“ som han benævner dem. Jeg vil her påvise nyttigheden af hans tilgangsmåde med et eksempel fra mit eget feltarbejde

i Kongo. Den har selvsagt begrænsninger. Den indskrænker sig til kognitionsområdet, og desuden fungerer den, som jeg vil forsøge at vise, kun i tydelige tilfælde og knap så godt i alle gråzonerne.

Agar anvender begrebet *tradition* om „de ressourcer der står til rådighed til at skabe mening i erfaringen med“ (ibid:18). Det etnografiske møde involverer både antropologens tradition og traditionen hos den sociale gruppe han studerer. Antropologen forsøger at forstå den fremmede sociale verden ud fra sin egen tradition. Når han afdækker en forskel, noget der ikke giver mening ud fra hans tradition, opstår der et *sammenbrud*. „Et sammenbrud er tegn på en disjunktion mellem traditionerne (ibid:20)“, og derpå følger en bestræbelse fra antropologens side på at forlige de to traditioner. Det er derfor sammenbrud er så utroligt vigtige under feltarbejdet, de leder til at man må gå dybere i sin forståelse af den fremmede tradition. Agar anvender ordet *strip* („*strimmel*“) om etnografiske data, det være sig en social handling, noget der bliver sagt i løbet af et interview, et dokument osv. (ibid:27ff). Sammenbruddene finder altså sted når *strips* ikke bliver forstået, og de udløser en *opløsningsproces* (ibid:21).

Jeg havde ingen grunde til at gå ud fra at der skulle eksistere en anderledes teori om forplantning i Kongo, og tog det for givet at deres opfattelse stemte overens med min egen. Men så en dag fortalte en ung mand mig, i en samtale om hans veninde som han mistænkte for at være ham utro, at „denne graviditet skyldes ikke kun mig“, „den vil være en blanding“ og „måske har jeg lavet spædbarnets ører, en anden næsen og en tredje armene“.

Dette danner dén afgørende *strip* der forårsager et *foranlediget sammenbrud* og indleder en opløsningsproces. Ifølge vestlig videnskab kan der kun findes én biologisk fader. Graviditeter kan ikke tilskrives flere mænd, blandinger er ikke mulige, og alle spædbarnets forskellige legemsdele stammer fra den sæd og det æg den rammer som den første. Fra da af måtte jeg begynde at stille specifikke spørgsmål om hvordan folk forestillede sig at spædbørn blev til. Indtil da havde jeg ikke stillet sådanne spørgsmål, fordi jeg ikke havde været klar over at der her skulle være noget opdaget.

Dette sammenbrud førte til opdagelsen af en traditionel forestilling, som skønt den ikke står ubestridt, dog stadig er meget levende, og ifølge den er det manden der er ansvarlig for at fostret vokser i moderens liv. Hendes rolle er beholderens. Denne forestilling er temmelig almindelig verden over<sup>3</sup>, men i vores sammenhæng er der det bemærkelsesværdige at det sydlige Kongo er matrilineært. Manden må altså fortsat fodre fostret med sin sæd hvis det skal udvikle sig rigtigt. Hans sæd er at ligne med fødemidler. Ofte beskriver mænd deres ansvar for forplantningen som „arbejde“, det er dem der udfører dette vigtige „arbejde“ og for det bør de for altid nyde respekt og modtage godtgørelser. Som bifunktion ved dette „arbejde“ undgår moderen at fødselskanalen gror sammen.

Den traditionelle forplantningsteori forklarer hvorfor den unge mand er så optaget af hvorledes det voksende barn er sammensat i den formodet utro venindes livmoder. Adskillige mænds sæd har bidraget til dets vækst, og hans frygt for en sammenblanding er en logisk konsekvens heraf. En række spørgsmål rejser sig i forbindelse med denne indsigt i en fremmed tradition, eller *ramme*, forstået i dens mere begrænsede aspekter. Hvorledes påvirkes kvinderne af den traditionelle forplantningsteori? De må have gjort modsigende erfaringer. Jeg spørger, de bekræfter.

E siger at hun tidligt i sit liv forstod at der måtte være noget galt med denne teori. Da hun havde forladt sin første mand, fandt hun ud af at hun var gravid. Hendes forældre

blev oprømte da de erfarede det, og de forsøgte at overtale barnets fader til at fortsætte sit „arbejde“ for at redde barnet. Han afslog og hun havde ingen kønslig omgang i resten af graviditeten. Til sin store overraskelse nedkom hun med en sund og rundkindet dreng. Faktisk var han det største af alle hendes børn. Forvirret spurgte hun en hvid sygeplejerske hvordan det kunne gå til, hvordan kan spædbarnet være så sundt og kraftigt når jeg har været skilt i adskillige måneder? Sygeplejersken skulle have svaret noget i retning af: Åh jo, jeg gætter på du har passet godt på dig selv under graviditeten. E fortæller: Jeg blev forvirret, skulle det være mig det hang sammen med?, tænkte jeg.

Logisk nok, skulle kvinder være mere villige til at overtage den videnskabelige forplantningsteori når den lægges frem for dem. Den traditionelle fortolkning er en typisk mandlig konstruktion, den overdriver mandens rolle og reducerer kvindens til et minimum. Derfor kan det også være svært for manden at forkaste den, selv når han mødes med gode forstandsargumenter. „Selv de intellektuelle tror på den“, siger en kvindelig informant. Dette er en illustration af kultur som noget der grunder sig på magt og herredømme. I en given social kontekst kan der findes mange teorier om virkeligheden, og når en af dem opnår status som selve Sandheden, må vi forvente at magt er en del af processen. Jeg vil senere vende tilbage tilstedeværelsen af hegemoniske virkelighedsfortolkninger.

Hvis den unge pige tror på den traditionelle teori, føler hun sig så tvunget til at finde andre seksualpartnere under graviditeten fordi hendes ven („faderen“ i vores forståelse) har forladt hende? Logisk burde hun bekymre sig både om barnet og sin egen nedkomst. Når antropologen på denne måde ræsonnerer videre, taler Agar om *følgeslutning*. Ja, svarede mine informanter bekræftende, og de føjede den brik til billedet at pigens forældre ofte vil opsøge drengens slægtninge for at bede dem om at beordre ham til at fuldføre sit „arbejde“. Hvad sker, eller skete der, med enker som er gravide når deres mænd dør? Hvis enken føder et normalt barn og hendes mand har været død i flere måneder, kunne hun jo logisk anklages for hor. Dette er ligeledes et tilfælde af *følgeslutning*. Ja, det hænder, bekræfter de. Man begynder at tale om hende: sådan en kvinde, enke, manden er død, og se så hendes barn, tykt og sundt, hun må have haft noget at gøre med andre mænd.

Den *strip* der var årsag til det afgørende sammenbrud var noget en ung mand sagde under et interview. Men samme materiale kan også tjene til at vise et andet perspektiv i Agars tilgangsmåde. Når strimlen er *en social handling*, kan man, siger han, forstå den inden for en metodologisk struktur, bestående af *mål, ramme og handlingsplan*. „Den handlende udkaster, med et mål for øje, en handlingsplan der grunder sig på forudskikkelser og forventninger som han finder i sit reservoir af tilgængelig viden“ (ibid:24). *Ramme* står her for dette vidensreservoir.

Den særlige sociale handling vi her taler om, iagttog jeg faktisk ikke. Jeg fik den fortalt af aktøren, eller snarere af en række aktører: når unge mænd beskrev hvordan de jagede piger i andre dele af byen. Og den havde sine grunde, nemlig at drengene ville slippe fra seksuelle kontakter uden at kunne spores. Kun en enkelt gang og så hjem, forklarede de. Jeg fortolkede denne *strip* ud fra min egen tradition. Den gav ikke anledning til noget sammenbrud da deres adfærd tog sig ganske naturlig ud, når vi betænker at de i dag er for fattige til at udfylde den sociale rolle som ansvarlig fader. Det jeg vil understrege i denne sammenhæng, er hvor let det er komme til forhastede slutninger når *strip*'en ikke er tilstrækkelig gennemsigtig.

Der dukkede en anden *strip* op som indeholdt det samme budskab. En ung mand for-

talte at han gjorde alt hvad han kunne for at undgå faderskab. „Hvordan“, spurgte jeg forbløffet, da jeg vidste de ikke anvendte kondomer. Han svarede: „Jeg gør det kun en enkelt gang“. Denne strip burde afgjort have forårsaget et sammenbrud da den ikke giver mening ud fra svensk, eller dansk, tradition. En enkelt gang kan være fuldt tilstrækkeligt til at skabe nyt liv som ni måneder senere vil være blevet til et barn. Og det sker lige meget om den biologiske fader render sin vej eller ej. Dette sammenbrud indtraf imidlertid ikke, og det var først senere, da jeg havde opdaget den traditionelle forplantningsteori at jeg fuldt var i stand til at forstå netop denne sociale handling.

I Agars terminologi kan vi beskrive situationen således: den sociale handling er at den unge mand er på jagt efter piger i andre dele af byen. Hans mål består i at unddrage sig faderskab og hans handlingsplan, som jo er præget af den traditionelle forplantningsteori (rammen), består i at opnå en enkeltstående og anonym seksuel kontakt. En enkelt gang gør ikke barn, og da han forsvinder kan hun ikke dukke op en skønne dag og afkræve ham at gøre sit arbejde færdigt.

Hvorfor var det i dette tilfælde så svært for mig skelne forskellen mellem de to traditioner? Alarmen lød, men ikke højt nok. Hovedårsagen er den, tror jeg, at denne særlige sociale handling lige så vel kunne fortolkes ud fra den svenske tradition. Den første strip fortolkede jeg som den unge mands bestræbelse på at bevare sin anonymitet, for det tilfældes skyld at den pågældende pige skulle blive gravid. Sådan forstår han det jo også selv. Forskellen mellem de to traditioner træder tydeligere frem når hun en skønne dag dukker op i hans hjem og stiller krav. I vores tradition ville det betyde at hun er gravid og ønsker at han, på den ene eller anden måde, vedkender sig den kendsgerning: gifter sig med hende, lader hende flytte ind eller giver hende penge til en abort. Han er allerede fader til barnet, og til det formål er det ikke nødvendigt med yderligere kønslig omgang. For unge kongolesere har situationen en lidt anden betydning. Hun er gravid og stiller krav, men han er endnu ikke fuld fader til barnet. Han har været begyndelsen til et svangerskab, men han mangler stadig at fuldføre sit arbejde.

Den anden strip hvor han fortæller han kun gør det en enkelt gang for at undgå faderskabet, kan ikke rigtig passes ind i den svenske tradition, men hans ræsonnement er os heller ikke ganske fremmed. Det at tro, eller håbe på kun at gøre det en enkelt gang vil have meget få konsekvenser, behøvede jo ikke at indebære en fuldstændig anderledes forplantningsteori. Når alt kommer til alt, fører de fleste seksuelle kontakter jo ikke til svangerskaber.

## Hanai som et universelt socialt drama

Mit andet eksempel drejer sig om *hanai*, den hawaiianske adoptionspraksis. Det overordnede billede af *hanai* ser således ud: *hanai*-børn henter man næsten altid fra sin egen *ohana* (udvidede familie), og derfor opretholdes forholdet mellem barnet og dets naturlige forældre, han ved hvem de er og besøger dem regelmæssigt og så videre. Her kan *hanai* stilles positivt op over for vestlig adoption hvor barnet ofte ikke ved hvor det kommer fra. Bedsteforældre har været i stand til at gøre krav på de to ældste børn, og det er „næsten umuligt for [de naturlige forældre] at afslå anmodningen“. Dog kræves der samtykke fra begge forældre, ellers kan der ske barnet en ulykke (Howard et al. 1970:24; jf. Handy & Pukui 1958:72; Pukui et al. 1978:49).



I begyndelsen af mit feltarbejde (1987) i landsbyen Miloli'i, behandlede jeg hanai som en kulturel praksisform, og når jeg stillede spørgsmål, fokuserede jeg på generelle mønstre og regler. Denne tilgang fjede ikke noget nyt til det generelle billede. Men hanai skulle, da jeg ændrede min tilgangsmåde, vise sig at blive et vigtigt strategisk redskab i min bestræbelse på at komme ind i Miloli'i-verdenen. En af grundene hertil var at deres erfaringer med hanai førte mig ind i det centrale område, både af individuel identitet og af grundlæggende magt- og herredømmerelationer. For at nå dertil måtte jeg fokusere på deres personlige erfaringer som, modsat den officielle version, generelt er fyldt med sorg og smerte, men også med stærke ønsker.

Så længe hanai betragtes som kultur, er det informantens „antropologiske“ viden om sin kultur der er det afgørende. Når fokus vendes mod hans egne erfaringer, bliver derimod hans egen identitet af vital vigtighed. Min første tilgangsmåde bestod i at betragte hanai som et *socialt drama* med aktører i forskellige positioner og deres indbyrdes relationer. Man kan opstille en almen model for dette aktørfelt: *tageren, giveren og hanai-barnet*, og denne model kan så anvendes til at behandle de forskelligartede og ganske særlige tilfælde. Der findes både almene og særegne træk. Jeg går ud fra at det universelt falder forældre, især moderen, vanskeligt at give deres barn bort. Kulturelle faktorer såvel som praktiske problemer kan gøre det lettere. Ligeledes kan det vise sig vanskeligt for et adoptivbarn, især i teenageårene, at håndtere selve den kendsgerning at han er adopteret. Dette gælder både på Hawaii og i Skandinavien. Den almene model er vigtig for så vidt den tilvejebringer ensartethed, den udgør en referenceramme for en konkret individualistisk måde at håndtere specifikke problemer på.

Variationerne er betragtelige. Både de mødre eller fædre bedsteforældre kan være *tager*. Det er ganske tydeligt at det er *bedstemoderen*, ikke bedstefaderen, der er hovedaktør. Han har ganske enkelt mindre interesse deri. På *giversiden*, befinder en datter og svigersøn sig i en noget anderledes position end en søn og svigerdatter. Det ser ud til at være vanskeligere for barnets moder at give det til sin svigermoder end til sin egen moder. På samme måde synes det at være lettere for en svigersøn at acceptere at hustruen giver barnet bort til sin moder end for en svigerdatter at acceptere at hendes mand ønsker at hun giver hans moder barnet.

P er omkring de halvtreds og har adskillige børn og børnebørn. En af hendes egne døtre, PE, blev givet bort til P's moder. Det tager nogen tid før P indrømmer at hun er meget ked af det der skete. Da jeg spørger hende om det var svært, siger hun: „No, because I got her (hun peger på sin ældste datter), she was baby yet“.<sup>4</sup> Men til trods for at de lever i samme landsby, har hun ikke et nært forhold til sin nu voksne datter. Hendes egen forklaring er den at medlemmerne af hendes moders nære familie bevidst søgte at undergrave hendes moderposition: „When she was growing up they told her, that's not your mother, that's your auntie, you know, that's why... so while she was growing up she think, you know, grandmom is her mom“. Hun siger hun følte sig forpligtet til at give sin datter bort: „I did it because I love my mom“. Og hun har forsøgt at knytte sig tættere til datteren:

When she...started to have kids, I always tell her, no matter what, and what went happen, not that I gave you away because I never like you. Because I love my parents, that's why I gave you up. For them. But now, you're on your own, and you can do anything you like... When she got problem... I told her, why, why do you just stay away, why don't you come over here and tell me what you need, I can help, I can help you, nothing that you are nothing to me, you are still my daughter...

Men P mistede sin datter til sin egen moder. Der er ingen vej tilbage. Når jeg spørger PE, svarer hun bekræftende. Hun opfatter ikke P som sin mor, for hende er P mere en slægtning.

Det forholder sig helt anderledes for L. Hun viser ingen fortrydelse. Da hun gav sin yngste søn bort til sin egen moder, havde hun allerede „for mange børn“. Året før var hun nedkommet med en blind søn, og lægerne opfordrede hende kraftigt til ikke at få flere børn da den blinde dreng ville få brug for al hendes opmærksomhed. Alligevel blev hun svanger efter blot nogle få måneder. Både hun og manden mente at det ville være en god idé at give barnet bort til L's moder.

Variationerne er også betragtelige for hanai-børnenes vedkommende. M havde alvorlige psykiske problemer som teenager og konfronterede sine biologiske forældre, især moderen, med vrede og bebrejdelser. Jeg drøfter det med hende da hun er omkring 25 og problemet i høj grad er noget der hører fortiden til. Hun blev adopteret som spæd af sin farmor og voksede op i Miloli'i. 15 år gammel stak hun af hjemmefra, vred og identitetsforvirret. I nogle år boede hun hos forskellige slægtninge uden for Miloli'i. „I had to figure out why they gave me up“, siger hun. Til sidst endte hun med at bo hos sin moder i Honolulu. Moderen og faderen var blevet skilt på det tidspunkt. Moderen græd og forklarede M at „she never wanted to give me away, she was forced to do it“. Hun fortalte også sin datter at hun altid havde hadet eller ikke kunnet lide sin svigermoder på grund af det der var sket. M fortæller:

I wondered, you know, we had a big thing about it. I asked my mom, why did they give me up? She said she didn't want to give me up, but my father gave me up... she had no choice, she said, my father just wanted to give me up... I said: why you guys just gave me away like that... She tellin' me about what happened, I said but you guys, you don't even write to me, or nothing, we had no contact. [Godtog du hendes forklaring?] No, absolutely not...So you couldn't do anything! No, she couldn't do anything.

Faktisk forsøgte moderen på at få hende tilbage. M blev sendt til Honolulu. Men efter seks måneder løb hun væk og tog tilbage til Miloli'i. Hun havde hjemve og følte sig ikke tæt knyttet til sin biologiske familie, de behandlede hende ikke som en af deres egne, siger hun.

Hendes psykiske problemer er blevet løst på det tidspunkt da vi taler om dem. Hun er glad for at være medlem af bedstemoderens nærmeste familie, siger hun. Lejlighedsvis besøger hun sin moder og fader i Honolulu, men mindre og mindre. Hun har gjort det tydeligt over for moderen hvor hun hører hjemme. Moderen græd, „it was hard for her...but that's true, they [bedstemoderens familie] taught me everything. You guys weren't around. I hated them at one point, I really did“.

Eftersom aktørerne befinder sig i visse positioner i deres indbyrdes relationer, vil de med stor sandsynlighed have forskellige syn på det der virkelig skete. Nogle facetter og hændelser vil blive fremhævet og stå særlig tydeligt i deres erindring, andre vil blive forvrænget eller holdt fuldstændigt ude. Derfor er det vigtigt at få samtlige aktørers version af historien.

Det er lettere at indse hvorfor forældre føler sig tvunget til at give deres barn bort end at forstå hvad der driver ældre kvinder til at insistere på hanai. Forældrene må give, og begge skal samtykke da barnet ellers kunne blive sygt og dø. Forsøg på at holde på det truer barnets liv. Men også andre sociale mekanismer opererer. P gav sit barn bort til sin

egen moder, af kærlighed. Moderen ønskede barnet og P gav for at bevise sin kærlighed. Men hvad med den gamle kvindes ønske om at adoptere et barn? Der findes, ser det ud til, intet eksplicit svar herpå. Ældre kvinder har ikke meget at sige om deres motiver. „Jeg vil vise omsorg så længe jeg lever“, „jeg holder af børn“, „jeg ved hvordan man opdrager dem“. Sådan lyder de almindelige forklaringer. Men samtidig afslører den sociale handling at tage et hanai-barn ofte en stærk drivkraft som må have sin rod i et brændende ønske. Hun er rede til at gå gennem ild og vand for at få sit hanai-barn. Hendes ønske om at tage barnet er, med andre ord, en *hypokognitiveret* følelse, for nu at bruge Levys benævnelse (1984). Da hun „ikke ved“ særlig meget om sit eget ønske, er det umuligt, med mindre man da vil ty til psykologiske gætterier (som Howard et al. (1970) gør), for antropologen at gøre stort andet end at pege på uoverensstemmelsen mellem det der siges og det der gøres.

Jeg vil fremdrage et eksempel der kaster lys over, både aktørens forvanskede billede af hændelsen og bedstemoderens stærke, men implicite bevæggrunde til at tage sin søns barn. A fortalte mig historien om hvordan hun tog M som hanai-barn under en af vores første samtaler (i 1988).

Hendes søn L telefonerede fra Honolulu for at fortælle hende at hun kunne komme og hente spædbarnet. Men hun måtte selv rejse til Honolulu, sagde han. A forsøgte at overtale sin anden mand, som ikke er fader til L, til at tage med, men han ville ikke. Alligevel ringede hun til L og fortalte ham at hendes mand ville komme: „Then I call my boy, ah, only papa coming“. Men L sagde nej: „No ma, you come, if you like baby, you come“. Hun foreslog at han bragte barnet til lufthavnen i Kailua (på Big Island), så kunne hun hente det dér. Nej, svarede han: „you come get“.

For at få barnet var A altså tvunget til at rejse til Honolulu, og det gjorde hun også, til trods for at hun var frygtelig bange for at flyve. Hun havde aldrig fløjet før. Hun siger: „I forced to, cause I wanted“. Det er ganske tydeligt at hun virkelig ønskede barnet og var villig til at gøre alt for at få det. Der er munterhed i hendes stemme da hun fortæller mig hvor bange hun var under flyvningen fra Big Island til Oahu. „I no like open my eyes, I just sittin' the plane like this [hun viser mig hvordan hun klamrede sig til sædet]... I wouldn't let go my hands from that chair, you know, I hold so tight, by the time we reach Honolulu my hands were all wet, only from scared“. Hun ler når hun husker tilbage på det.

Hun ankom sikkert til Honolulu lufthavn og L bragte hende til sit hjem i Nanakuli. Hun ville tilbage til Miloli'i så hurtigt som muligt, men L påstod at barnet endnu var for lille. Hun måtte blive og vente i hele to uger. Hun fortolker selv situationen sådan at sønnen havde vanskeligheder med at lade hende få barnet.

My boy never like us come back. Try to fool around with us. Go here, go there, forget about the day... take us all over Honolulu, my son. No need go home. Ma, why you already go home, oh you stay Miloli'i all your life, only now you come to Honolulu and you like go home.

Hun blev bange for at han ikke ville give hende barnet. „I figure, I no like stay long because my boy no want let me bring the baby... cause they were coming close already...“ Hun iagttog hvordan forældrene begyndte at føle sig tæt knyttet til barnet. De havde det liggende i sengen om natten, fremhæver hun. Det hele så ikke lovende ud for hende, og hun gjorde hvad hun kunne for at komme væk: „I wanted them to give [me] the baby so

I go home“. L prøvede at forsikre hende om at „no worry ma, when I give you I give you, I give you with my whole heart“. Men han forhindrede hende stadig i at tage afsted. Sidste dag ville han have de skulle samle *limu* på stranden, og han var travlt beskæftiget med at samle denne tang selvom hendes afgangstidspunkt nærmede sig. A blev bekymret, hun havde billet til et fly klokken tre og de var langt væk fra både barn og lufthavn. Selvfølgelig nåede hun ikke flyet. Da han endelig var færdig med sit samleri, var bilens ene dæk punkteret og han var timer om at skifte det. A var vred: „oh I was so mad with him, I tell him, oh no boy, you every time do this, every time we ready for go home you do something else“.

Historien fik dog en lykkelig afslutning for A, hun kom trygt tilbage til Miloli'i med sin hanai-datter. I dette første interview med A kan vi se hendes stærke motivation for at overtage sønnens spæde datter som hanai-barn. Hun besejrede sin flyveskræk for at gennemføre forehavendet. Vi ser striden mellem hende og sønnen over barnet. L ville gerne overdrage hende barnet, men han havde svært ved at slippe det. A forstod meget vel hvad det var der foregik, at der var fare for at han til sidst ville sige nej. Hun var vred og skændtes med ham da de stod dér på stranden med et punkteret dæk og hun forstod at hun ikke ville kunne nå flyet.

Men hvor er moderen henne i historien? Hun optræder slet ikke, undtagen som i nogle „de'er“ i min udskrevne tekst. Historien handler om A selv og hendes søn L, fra første telefonopringning til sidstedagen på stranden. Hun sloges med sønnen for sit hanai-barn selvom hun, samtidigt, havde megen forståelse for hans situation: det var ikke let for ham at give en spæd datter bort. Men påfaldende nok har hun ikke noget at sige om svigerdatteren, barnets biologiske mor.

I et senere interview spurgte jeg hende om moderen. Var hun indforstået? A svarer: „Oh yeah, them two agree, if they no agree I no go there, have to be two guys...“ Var det hårdt for hende? Og her sker der noget mærkeligt på båndet (eller i teksten). Hun synes at blive oprigtigt forbløffet, som om en helt ny og overraskende side af hændelsen drages ind i historien. Øh?, siger hun. Jeg gentager spørgsmålet og hendes svar lyder: „No, she had plenty more besides M“. Og så giver hun sig til at tale om noget helt andet. Fra M's historie ved vi at den biologiske moder hadede, eller brød sig meget lidt om A på grund af det der var sket.

I et af de sidste interview om dette emne (1992), fortæller A mig endnu engang hvordan hun tog til Honolulu for at hente M. Denne gang siger hun at hun helst ville have haft en dreng, men barnet viste sig at blive en pige. L ringede moderen op da koken var taget afsted til hospitalet. A spurgte ham hvad det drejede sig om og han sagde: „oh da wife went in hospital, you like baby you come down, boy or girl you take“. Noget tid efter ringede han igen for at fortælle hende at det var blevet en pige, og spurgte om hun stadig ønskede at få barnet. A svarede ham: „Anything, girl or boy, I take“. Så følger historien om at hun gerne ville have at han afleverede M i lufthavnen i Kailua, og om at han insisterede på at hun kom ned til Honolulu. Hun giver den samme beskrivelse af sin flyveskræk og understreger at hun måtte tvinge sig selv til at gennemføre det for at få barnet.

Udsættelsen af hjemrejsen beskrives på samme måde som før, og denne gang lyder det som om det var doktoren der forhindrede hende i at tage barnet med sig med det samme. Hun blev, og hun kunne se hvordan de blev tættere og tættere knyttet til barnet. De lod barnet sove i deres seng, de bar på det hele tiden. Så siger hun:

I tell my son, I even tell the mother, but the mother wasn't too bad, she really give with her whole heart to me. But my boy, he tell me...

Det er de eneste ord om barnets moder. A vender tilbage til sønnen, til hvordan hun måtte strides med ham. Hun indså at han ikke ville have hun rejste. Hun ringede til sin mand i Miloli'i og gav udtryk for sine bekymringer: „maybe they no goin' to give us the baby“. Over for L brugte hun det argument at hendes små børn derhjemme ikke fik mad og at der ikke var nogen til at tage sig af dem. Hun siger at det kun var for at lægge pres på ham, for der var masser af mad i huset og manden tog sig af børnene. Men det var ikke det derhjemme i Miloli'i der var hovedproblemet. „But I was thinking, they coming close, eh, to the baby“. L gik rundt med den lille datter i sine arme: „oh my little baby, he said, you will leave me and go to Kona with *tutu* (bedstemor)“. A blev bekymret: „han knytter sig til barnet og vil ikke lade mig tage hende med“, tænkte hun. Så kom dagen hvor hun skulle afsted. L ville ud og samle limu på stranden. Denne gang siger hun at han helt sikkert havde fikset det flade dæk for at hindre hendes afrejse. Hun var vred og fortalte ham at hun ville tage det første fly næste morgen, og da ringe efter en taxa, hun stolede ikke på ham.

Dette interview ender med at jeg spørger hende om hvor lang tid det tog før L så sin datter igen. „Oh long time, because he busy work, eh. [Tog det mange år?] Yeah, that's why she no care for... even the father, only when he come she respect them, but other than that she no care go back to Honolulu“.

Indholdet i disse to interview om turen til Honolulu er stort set det samme. Det der er blevet føjet til, er passagen om M's moder, og oplysningen til sidst om at det tog mange år før forældre og barn genså hinanden. I dette tilfælde passer enden på historien ikke ind i det officielle billede hvor barnet ikke mister sine biologiske forældre men snarere får nogle nye, og hvor forbindelsen ikke brydes fordi alt foregår inden for ohana'en. For M blev den brudt, ligesom den gjorde det for PE.

## Hanai som en nøgle til fortiden

Hanai har i visse tilfælde vist sig at være et effektivt redskab i mine bestræbelser på at række tilbage til tidligere tider. Når man forsøger at rekonstruere livet i landsbyen i fyrene og halvtredserne, får folks erindringer en afgørende betydning fordi der kun findes meget få skriftlige kilder fra perioden. Mundtligt overleveret historie kan meget vel være en nyttig metode i samfund hvor folk af en eller anden grund har en ægte interesse i fortiden, men folk i Miloli'i koncentrerer sig om nutiden og udviser kun ringe interesse for både fremtiden og fortiden.

I eksemplet ovenfor spiller A hovedrollen som tager af hanai-barnet. I den følgende sammenhæng optræder hun som giver, og begivenhederne fandt sted for længe siden. I et tidligt interview spurgte jeg hende om hun nogensinde havde bortgivet et af sine børn i hanai. Hun svarer: „Yes, I gave PA to my mother-in-law“. Hun siger samtidig: „cause my mother-in-law and I was so close, so she wanted one... we never had any argue with her... she always helpin' me take care of my kids...“

Jeg forstod at hun havde et godt forhold til sin svigermoder. De levede begge i Miloli'i, som genboere faktisk, og svigermoderen, E, hjalp hende med børnene. Jeg spørger

dog om det ikke var svært for hende at give et barn bort. Hun svarer på en noget hemmelighedsfuld måde:

Well, I had hard time, you know. He was baby yet, you know... he was... not really healthy, a sick boy, so maybe it is between me and my husband. So I say, we have to give with our whole hearts, to his parents, you know. So after we gave him, the boy came good, cause he was off and on sick. We thought we was goin' to lose that boy... But my father-in-law worked so hard for him and do everything, you know, all night. When was baby, he was sick, sick, sick. So when you look his head... his head was all eating up, he got all sores, and only way he could sleep was his face down.

Noget senere spurgte jeg hende hvad hun mente med „det er måske mellem mig og min mand“. Hun giver et langt svar, og hovedbudskabet heri er at der var en eller anden uoverensstemmelse mellem hende og manden. Da jeg nu vidste at begge forældre burde samtykke, at de skulle give „af hele hjertet“ for ellers ville de bringe barnets liv i fare, spurgte jeg hende om der kunne være en forbindelse mellem deres uoverensstemmelser og PA's sygdom. Det bekræfter hun, hendes søn var syg, han fik disse forfærdelige sår, og måske stod det i forbindelse med at de ikke ville give ham bort: „maybe one of me and my husband didn't agree in a nice way...“

Hun hævder på den ene side at hendes forhold til E var meget nært, på den anden side indrømmer hun at hun og AN, manden, eller en af dem havde vanskeligt ved at give „af sit ganske hjerte“. Jeg stillede ikke yderligere spørgsmål om dette, hvad jeg skulle have gjort, da jeg anså det for en selvfølge at det altid må være meget svært for en moder at give sit barn bort. Hendes uvilje mod at give sønnen væk, forekom kun alt for naturlig.

Alligevel gav hun altså efter nogen tid den syge søn bort til sine svigerforældre. Hun beskriver hvad svigerfaderen gjorde for at helbrede drengen. Han bragte om natten barnet til en bestemt lille sø i nærheden af den protestantiske kirke. Første nat lykkedes det ikke for ham, han nåede aldrig frem til søen: „he fell down... like something on him...“ Under båndudskrivningen lægger jeg mærke til at hun forklarer at det ikke lykkedes for ham første nat med at han blev angrebet af visse mystiske kræfter. De kastede sig over ham så han faldt og var ude af stand til nå frem til søen. Under interviewet forstod jeg kun at han havde planlagt at nå frem til vandet, og at han først havde held dertil den anden nat. Da gennemførte han det, han sænkede barnet ned i vandet, og da de kom hjem havde barnet det allerede meget bedre. Den udskrevne tekst indeholder følgende oplysninger om overfaldet på svigerfaderen: han blev hele tiden angrebet, han „can hear any kine [=kind]... evil kine... everybody teasing him, he can hear them yelling at him... the people, da kine night kine... yelling at him, making temptations“. Men brød sig ikke derom: „he no care, he keep on going, he no pay attention“. Han måtte ikke blive bange, men skulle derimod forsvare sig: „he faced them“. Og det lykkedes ham at trodse disse onde kræfter der angreb ham, han nåede frem til søen og hans barnebarn kom sig. De kunne se ændringen med det samme, dog tog det et stykke tid før han var helt rask. Han blev behandlet med hawaiiansk medicin, på den traditionelle måde.

Dette er A's fremstilling af hvad der hændte. Vi fortsatte vores samtaler i årene derefter. Jeg plejede at tilbringe et par timer om dagen på hendes veranda. Jeg fik mere og mere at vide om fortiden, om hvordan landsbyen så ud, om aktiviteterne, om de personer

som levede der dengang. Da hun flyttede til Miloli'i, hun var lige blevet gift med AN, var der en stor jordejer dér ved navn Kaanana. Nogle gange bliver han beskrevet som „kongen af Miloli'i“. Efter det vulkanudbrud i 1926 som fuldstændigt ødelagde landsbyen Ho'opolua, lige nord for Miloli'i, indbød han dem der havde mistet deres hjem til at slå sig ned på hans jord. Blandt disse familier var A's svigerforældre. Kaanana var gift med Keliikipi. Det var hans anden kone, den første, Maleka, var blevet spedalsk og sendt til øen Molokai. Vi taler om problemerne med jord, dagliglivet dengang, og jeg udspørger hende om forskellige personer, hvordan de var beslægtede, hvordan de så ud, om de var flinke og så videre.

Det ser altsammen pænt ud. Hendes svigermoder var smuk, i det mindste da hun var ung, og hun var en rigtig dygtig musiker. Kaanana var en god og gavmild mand. A's svigermoder kaldte Keliikipi for „tante“, selvom hun ikke ved hvordan de præcist var beslægtede. Vi kigger på gamle billeder og genealogiske diagrammer. Jeg kender hele A's familie temmelig godt, undtagen L, hendes ældste søn i Honolulu. Jeg træffer de fleste af dem dagligt. PA er A's genbo, han bor nu i det hus der engang tilhørte hans hanai-moder E.

Pludselig en dag fortæller A mig at svigermoderen tog to børn fra hende. „PA's mother adopted two... two from me“. Dette kommer som en fuldstændig overraskelse for mig. Hun fortæller mig hvem han er, den ældste søn som nu bor i Honolulu. Først gav hun L, så PA bort. Hendes mand fortalte hende at hans forældre havde bedt ham om et barn: „anything, boy or girl, they like cause they never have eh“. AN var ikke deres biologiske søn, han var blevet hanai'et fra E's søster dengang dennes japanske mand forlod hende. Da L var en uge gammel, gav A ham bort til svigermoderen. De boede tæt på hinanden og hun kunne gå over i det andet hus og se efter ham. „I knew“, siger hun, „that they would never let me take him back“. Fra nu af ændrer hendes historie sig. Vi taler om PA og hun siger:

I never like give, cause I gave the first one... it's my part that I hold. My husband say, that's OK, give'em cause they ask one more. But boy I like keep, girl I would give. Came boy. They like again. At that time they got one already. They still like one more. So, alright, the first one I gave... everything goin' OK. I think... I think one month they been keep they would give him over there to the old lady Keliikipi. The two old folks ask her, and you know, those days they drink wine.

I tekstudskriften siger jeg: „De spurgte *hende*? Om hvad?“ Det hun er i færd med at fortælle mig er så forvirrende at jeg kun formår at få fat i det hun siger om „de to gamle mennesker“ der beder „hende“ om noget. Om hvad? De syntes om drengen, siger hun, og hun fortsætter: „That's L... and they went to give him to the old lady, just give, you know. So I tell my husband, how come, I give them, and they give him away again...“

A gav altså „af sit ganske hjerte“ sin førstefødte søn bort til sin svigermoder som ikke selv havde fået nogen børn. Senere forstod jeg at hun havde en biologisk søn som hun gav bort til Keliikipi. E tog sin svigerdatters søn, men hun havde ham ikke mere end en måned, så videregav hun ham til sin „tante“ Keliikipi.

A bliver meget oprømt når hun taler om det. Jeg gav „af hjertet“, siger hun, og der skete ikke noget med L: „he was alright, the boy was alright, nothing happened to him“. Men de gav ham bort, til en anden kvinde. Da A igen blev gravid, spurgte svigermoderen AN, hendes egen hanai-søn, om hun også kunne få dette barn. Hun spurgte aldrig A. Teksten er her temmelig forvirret på grund af A's smerte ved at tale om det, men det ser ud som om svigermoderen blev ved med at bede om det nye barn. „I give *nobody*“, var

A's indstilling. Denne gang kunne hun ikke give, hun holdt på ham, på den måde som var forbudt. „I was holding him back, cause I gave them one, and they went give again, just like give, give eh. I gave with my heart... so they get somebody to look after them.“ Når hun diskuterede problemet med sin mand, sagde hun: „I gave them one... it's not that I no like give, but already I gave them one“.

Efter få dage blev PA syg. Der var noget galt med huden og hans hoved var fyldt med sår. De mødtes, alle fire, for at løse problemet på den traditionelle hawaiianske måde (*o'ponopono*). A fortalte dem om sine følelser, om hvordan hun reagerede da de gav hendes søn bort til en anden kvinde. „So, we forgive, forgive what I had said...“. De tilgav hinanden: „we all sit down and we forgive. Derefter lagde svigerfaderen sin løsning på problemet frem, hun skulle give barnet bort til *ham*, så han kunne rede dets liv.

Denne fortolkning af situationen forekom mig mærkelig, men jeg gjorde ingen forsøg på at udrede hvilken logik der kunne være i den. A søgte at sige nej, for hvorfor ville de stadig tage hendes barn efter det der var sket? Men deres synspunkt er klart og ikke til at tilbagevise. A udsatte barnets liv for stor fare ved at holde fast på ham. Hendes mand sagde: „No let him suffer, since you folks keep asking, just take“. Og svigerfaderen tog det syge barn. „He said, I take, I go... I cure this baby...“. A's sammenfatning lyder, „cause like us, we talk, no good eh, our mouth...“

Hun fortæller mig en gang til om svigerfaderens forsøg på at nå frem til den lille sø ved nattetid. Nu ved jeg at Firben-kvinden (på hawaiiansk: *Mo'olele*, halvt menneske, halvt firben) bor der. I A's version er det ikke en enkeltstående guddom men en flok af vandånder. „We used to hear them sing and laugh“, forklarer hun. Første nat lykkedes det ham ikke, men natten efter gennemførte han det.

Hvor gav E, den gamle dame, det første barn hun modtog fra sin svigerdatter bort til Keliikipi? A siger hun ikke ved det, hun har aldrig forstået hvorfor, men „maybe it had to do with their drinking“. Var de nære venner? Hun svarer: „Keliikipi was auntie to my mother-in-law... that's why, and the two close. Every time the two old ladies go, they drink eh. Every time they drinking, they fight... they get along this way...“

Jeg kaster endnu et blik på genealogidiagrammerne, og jeg opdager at Keliikipi samlede en hel børneflokk, alle hanai-børn. Hun fødte aldrig selv børn. E gav hende sin eneste egne søn, og nogle år senere gav hun hende A's ældste søn, L. På denne måde endte det med at Keliikipi havde to sønner med samme navn.

A's lidelser som ung moder var ikke helt overstået. I et interview hvor jeg prøver at forfølge hvad der skete med hendes mands biologiske moder, D, fortæller hun mig at denne kvinde forsøgte at få hendes tredje barn. På det tidspunkt boede D i Honolulu, men hun kom til Big Island mens A var svanger med sit tredje barn for at for at fortælle dem om sine hensigter. „But when she went back she died... otherwise that would go too“. A giver udtryk for sin store lettelse over D's død. Men var du virkelig parat til at give hende barnet, spørger jeg. „Yeah, I was prepared to give her because she came with one whole suitcase clothes... [but] when she got back she got sick... she died.“

A beretter sin historie uden megen hjælp fra min side. Dog er min rolle givetvis vigtig som et redskab i hendes erindringsproces. Hendes historie afslører den gamle kvindes brændende ønske efter at få den unge moders barn, og hvordan moderen er tvunget til at give sit barn bort af de dominansrelationer der består mellem generationerne. Den blotlægger samtidig sider af hawaiiansk kultur som almindeligvis er usynlige under moderne vilkår. Men den rummer også visse logiske brister.



Hvad med PA? Han voksede op i sine bedsteforældres hus, lige overfor, og dér bor han stadig. Det ville have været lettere for ham og A at bevare deres indbyrdes forhold end det var for M og hendes biologiske forældre. Men forholdet imellem dem har altid været præget af kulde. Når hun gav ham bort for at han kunne redde livet, af kærlighed, hvorfor mistede hun ham da? Det er en af inkonsistenserne. Der er to andre: hvorfor skulle A give PA bort når hun havde så gode grunde til at sige nej? Og hvorfor førte hendes svigerfader PA til Firben-kvinden?

Set fra A's synspunkt giver håndelsesforløbet ikke helt mening. Grunden er at det styres af en anden aktør, svigermoderen. Da hanai-børn, i hvert fald i nyere tid, synes at være kvinders anliggende, er det E, og ikke hendes mand, som giver den hegemoniske fortolkning af det der skete. Men da hun er død, kan hun ikke bidrage til en afklaring. Men hendes udlægning af hvad der skete for halvtreds år siden, da PA var spæd, findes stadig i *hans* erindring.

## PA's historie, genfortryllelse og hegemoniske fortolkninger

I det forudgående perspektiv blev den kulturelle afstand opløst af en udtrykkelig bestræbelse fra min side på at koncentrere mig om ligheder. Der findes godt nok kulturspecifikke træk, så som selve den mulighed at en bedstemoder kan bede om sit barnebarn, eller troen på at barnet kan skades af forældrenes forsøg på at beholde det. Men resten kan forstås på grundlag af erfaringer som deles alle mennesker, uanset kultur.

Det er oplagt at globaliseringen, overfladisk, leder til ensartethed. Men på et dybere niveau er vi givetvis kulturspecifikke på den måde Geertz har hævdet det. PA's historie vil vise at der vitterlig findes andre sociale verdener, og at vi ikke må undervurdere forskellene. Ved et overfladisk møde med Miloli'i tager både mennesker og dagliglivet sig ganske amerikansk ud. Nogle landsbyboere har arbejde uden for Miloli'i, de går ud og handler, de bruger tid på møntvaskeriet, og nogle gange på at møde op i retten. Børnene kommer hjem fra skole, og vi kigger efter den gule bus der snor sig ned ad skråningen. De unge spiller volleyball, nogle af dem sidder i deres pickup eller bil ved parken og hører hawaiiansk reggae. Folk tager ud i deres både for at fiske, og nogle gange griller de frisk-fanget fisk ved siden af *halaoerne*, de hawaiianske forsamlingshuse. Alt virker så fortroligt.

PA er over halvtreds, høj og slank som de fleste af A's sønner. Han er en smuk mand med mørkt, farvet hår og et skarpskåret ansigt. Han har trænet sine muskler større ved vægtløftning. Jeg plejer at se ham stå ved vandet, på de sorte lavasten, med sit kastenet, og med blikket koncentreret rettet mod vandet i en fastfrosset stilling. De fleste af vores samtaler drejer sig om fiskeriet, dagligdagsproblemer, fagforeningen og relationerne til verden udenfor. Det jeg her vil understrege er hvor let det er at opfatte ham som „almindelig“. Adspurg om sin barndom siger han:

A lot of my history was told by my grandmother when I was old enough to understand how I came into this world. She told me... that I came from the ocean. I asked her what do you mean I come from the ocean? I was born by my mom and dad, and she said, no you wasn't born by them, because my father wasn't the one who used my mom to get me. It was this guy that came from the ocean, the Shark. He came to the wharf, to the pier down there, and then he changed himself into a human, one dark, dark human.

While this thing was going on, she says she already had foreseen things, what was gonna happen, so she knew exactly when this guy was gonna come to shore, towards morning, so she stayed up towards morning, about one, two in the morning. Just looking towards the pier... So she stayed up that night and she told [me] that this guy was coming up the wall. He came up to the church where my mom them live. She said that she was on the porch where I'm living now. She was living across the street. She was looking at this guy all the time from he came up. He went into the room to use my mom... having sex with her... So all she heard was my mom trying to scream... my grandmother can not do nothing because she had to let this happen because it was part of the line of the lead that we fall onto. The Shark is my side of my family as protection.

Herpå følger en udredning af Haj-linjen: fra E, hans bedstemoder, til AN, hendes søstersøn, og derfra til PA. Hajen er deres *aumakua* (forfaderånd). „She [hans bedstemoder] had to let this happen because it was supposed to come into there, and later on in my life and my family's life, every time we get lost on the sea, it is supposed to help us“. E vidste hvad der skulle ske, hun genkendte Hajen, hun lod ham voldtage A, hun så ham forlade huset da han var færdig og gå tilbage til havet. „Then my grandmother went across the street to talk to my mom“.

Og hvad med A? „Ma was surprised and she was frightened because all of a sudden this big guy standing right there... without clothes on or anything“. E talte til sin svigerdatter, fortalte hende at hun forstod hvordan hun måtte føle det, men hun forklarede også „hvorfor alt dette måtte ske“. AN var ude på havet for at fiske mens dette indtraf. Hajen kom lige op imod ham, han skreg og skreg, fire, fem minutter for han vidste hvad der var sket. Da han kom hjem gik han først ind til E. Han græd, og hun sagde: „Well, boy, you know what happened... and now... she will bear one child, one boy, and he gonna carry the shark skin“.

PA er en Haj. E fortalte ham: „No scared go swimming, go do anything you like, the shark not gonna bother you“. Først var han ude af stand til at tro hende, skulle hajen ikke være farlig for ham? Han sagde til hende: „You're joking or what, or you're crazy, one shark come up to me I'm gonna swim! I ain't sticking around“. Men han oplevede hvordan hajerne kom hen imod ham, hen på siden af ham når han dykkede.

I look into their eyes. Sometimes I can be diving, five, six, seven of us diving all over the place, I'm there by myself, in the group but away from most of them... when I go down I don't see no shark down there, I'm down to get the fish, spear the fish, and all of a sudden something tells me there's something on the side of, or behind me, automatic my head turn and the shark is right next to me.

Han havde vanskeligt ved at tro at det virkelig skulle være sandt, det hans bedstemoder, eller hanai-moder, havde fortalt ham. En dag tænkte han, „I will take a chance, just to see if it's true or not“:

So when I speared the fish, automatic something come and there was a shark in the back of me. I turned around and saw a shark on the opposite side and just stayed there under the water and just watched if he's gonna turn to me and attack me. He came close to me, looking at me, the eyes looking towards me so I just stayed and stirred at the eyes. I talked to myself under the water, if you're a part of my side you're not here to hurt me. I thank you for what you're doing. He stayed there, slow, make one circle, he look at me, then he start going away from me.

PA's forestilling om at være en Haj stammer fra hans bedstemoder. Hun har defineret hans identitet. Han er ikke A's og AN's søn, han tilhører E. Det drejede sig om hendes egen linje, fra hende og hendes søster til PA og så til PA. Hun begyndte at fortælle ham om hans sande identitet da han var elleve. Hun døde da han var en sytten-atten år. Han har igennem hele sit liv følt at han stod udenfor, ualmindelig og ensom.

E's version kaster, i den form den føres videre af PA, et nyt lys over A's historie. E's billede af hvad der skete giver meget bedre mening end A's. Der findes, som nævnt ovenfor, tre uklare passager i A's fremstilling: hvorfor måtte A give slip på sit barn når hun havde så gode grunde til at sige nej, hvad var der helt præcist i vejen med ham (hvorfor måtte hans bedstefader bringe ham til den lille sø), og hvorfor har PA gennem hele sin tilværelse været så negativt indstillet over for sin biologiske moder? I E's version blev PA syg og døde næsten fordi A hadede ham:

When I was about two weeks old... she said my mother never like me anymore... she hated me so much because of what had happened... so she treating me... I was young, you know, I was a small baby, not even one month old, she was slapping me around, not feeding me. She wanted me to die actually... my father was trying to tell her, keep explaining to her... but all she wanted was to destroy me. So, my father had to make a living so he had to go back fish and stay one week out on the ocean, and when he left here she's treating me worse and worse, until I was getting sores all over my body and head.

PA havde hajhud, og A „was slapping and cursing“ ham så meget at han næsten døde. Da talte bedsteforældrene med A og tilbød at tage ham. Og A accepterede dette tilbud. „So my mom was gladly to give me up“. E's version er selvsagt ikke mere sand end A's, men da hun var den dominerende aktør, er det også hende der fremlægger den hegemoniske fortolkning.

Derfor beskrives PA's sygdom som en følge af A's forbandelser. E fortalte dem at hun og hendes mand ville gøre deres yderste for at gøre ham rask: „meaning, you know, that all the sick I get on me, all the curse I get on me [they would take it away] in a spiritual way“. Bedsteforældrene bragte ham til en kvindelig *kahuna* i Kau, og hun sagde at de skulle bringe PA til en bestemt sø hvor *Mo'olele* holdt til, Firbenkvinden, halvt menneske, halvt firben. De skulle bade ham i det vand for at fjerne alt det onde der sad på ham. Når bedstefaderen bringer ham til den lille sø om natten, er det for at rense ham for alt det onde A har befængt ham med. Det træder også tydeligt frem i E's version at hendes fortolkning er sammenfaldende med *kahuna*'ens.

They took me to Kau where this lady was living and she explained to them why this thing... oh, well, my grandmother knew, but she just wanted a second opinion from another. And she told them exactly what my grandmother was thinking, that they had to go through certain things that I would go through...

Engang ved en fest prøvede jeg naivt at fortælle PA at A virkelig elskede ham, at hans negative indstilling beroede på en misforståelse. Han svarede mig: „I know what she says, but it is not true. She hated me.“ Han er altså ganske klar over at der findes to udgaver af det der skete, A's og bedstemoderens, og for ham er det den sidste der er sand og har bestemt hans liv. Han tilhørte hende. Hun var hans moder. A hadede ham, og hendes had skyldtes det der skete den nat da Hajen kom op af havet for at voldtage hende. Vi ser her et bemærkelsesværdigt forhold mellem aktører og hændelsesforløb. Der findes do-

minerende aktører hvis fortolkninger og strategier bestemmer hvad der sker i det virkelige liv. I denne proces kan der godt være andre personer involveret, men nogle af dem har kun et mindstemål af betydning for det faktiske udfald. For antropologen er det temmelig afgørende om hans informant er en bestemmende aktør, eller blot et offer for omstændighederne.

Hvad skete der i Miloli'i for 55 år siden? Hajen kom op til A's hus og voldtog hende. E stod på sin veranda og iagttog dramaet. Hvad skete der den nat? Den eneste fremstilling jeg har, er E's historie, som den fortælles af hendes hanai-søn, om en haj i menneskelig skikkelse som trænger ind i A's hus. A skriger. Dette vokser sig til en gådefuld historie i mine tanker. En dag fortæller en mig noget der kaster nyt lys over hændelsen. Hajen kunne have været Kaaana, „den gamle konge af Miloli'i“, som plejede at snige sig op af havet, i en eller anden forklædning når mændene var ude for at fiske, for at voldtage deres koner.

*Oversat af Kennet Pedersen*

blev oprømte da de erfarede det, og de forsøgte at overtale barnets fader til at fortsætte sit „arbejde“ for at redde barnet. Han afslog og hun havde ingen kønslig omgang i resten af graviditeten. Til sin store overraskelse nedkom hun med en sund og rundkindet dreng. Faktisk var han det største af alle hendes børn. Forvirret spurgte hun en hvid sygeplejerske hvordan det kunne gå til, hvordan kan spædbarnet være så sundt og kraftigt når jeg har været skilt i adskillige måneder? Sygeplejersken skulle have svaret noget i retning af: Åh jo, jeg gætter på du har passet godt på dig selv under graviditeten. E fortæller: Jeg blev forvirret, skulle det være mig det hang sammen med?, tænkte jeg.

Logisk nok, skulle kvinder være mere villige til at overtage den videnskabelige forplantningsteori når den lægges frem for dem. Den traditionelle fortolkning er en typisk mandlig konstruktion, den overdriver mandens rolle og reducerer kvindens til et minimum. Derfor kan det også være svært for manden at forkaste den, selv når han mødes med gode forstandsargumenter. „Selv de intellektuelle tror på den“, siger en kvindelig informant. Dette er en illustration af kultur som noget der grunder sig på magt og herredømme. I en given social kontekst kan der findes mange teorier om virkeligheden, og når en af dem opnår status som selve Sandheden, må vi forvente at magt er en del af processen. Jeg vil senere vende tilbage tilstedeværelsen af hegemoniske virkelighedsfortolkninger.

Hvis den unge pige tror på den traditionelle teori, føler hun sig så tvunget til at finde andre seksualpartnere under graviditeten fordi hendes ven („faderen“ i vores forståelse) har forladt hende? Logisk burde hun bekymre sig både om barnet og sin egen nedkomst. Når antropologen på denne måde ræsonnerer videre, taler Agar om *følgeslutning*. Ja, svarede mine informanter bekræftende, og de føjede den brik til billedet at pigens forældre ofte vil opsøge drengens slægtninge for at bede dem om at beordre ham til at fuldføre sit „arbejde“. Hvad sker, eller skete der, med enker som er gravide når deres mænd dør? Hvis enken føder et normalt barn og hendes mand har været død i flere måneder, kunne hun jo logisk anklages for hor. Dette er ligeledes et tilfælde af følgeslutning. Ja, det hænder, bekræfter de. Man begynder at tale om hende: sådan en kvinde, enke, manden er død, og se så hendes barn, tykt og sundt, hun må have haft noget at gøre med andre mænd.

Den *strip* der var årsag til det afgørende sammenbrud var noget en ung mand sagde under et interview. Men samme materiale kan også tjene til at vise et andet perspektiv i Agars tilgangsmåde. Når strimlen er *en social handling*, kan man, siger han, forstå den inden for en metodologisk struktur, bestående af *mål, ramme og handlingsplan*. „Den handlende udkaster, med et mål for øje, en handlingsplan der grunder sig på forudskikkelser og forventninger som han finder i sit reservoir af tilgængelig viden“ (ibid:24). *Ramme* står her for dette vidensreservoir.

Den særlige sociale handling vi her taler om, iagttog jeg faktisk ikke. Jeg fik den fortalt af aktøren, eller snarere af en række aktører: når unge mænd beskrev hvordan de jagede piger i andre dele af byen. Og den havde sine grunde, nemlig at drengene ville slippe fra seksuelle kontakter uden at kunne spores. Kun en enkelt gang og så hjem, forklarede de. Jeg fortolkede denne strip ud fra min egen tradition. Den gav ikke anledning til noget sammenbrud da deres adfærd tog sig ganske naturlig ud, når vi betænker at de i dag er for fattige til at udfylde den sociale rolle som ansvarlig fader. Det jeg vil understrege i denne sammenhæng, er hvor let det er komme til forhastede slutninger når strip'en ikke er tilstrækkelig gennemsigtig.

Der dukkede en anden strip op som indeholdt det samme budskab. En ung mand for-

talte at han gjorde alt hvad han kunne for at undgå faderskab. „Hvordan“, spurgte jeg forbløffet, da jeg vidste de ikke anvendte kondomer. Han svarede: „Jeg gør det kun en enkelt gang“. Denne strip burde afgjort have forårsaget et sammenbrud da den ikke giver mening ud fra svensk, eller dansk, tradition. En enkelt gang kan være fuldt tilstrækkeligt til at skabe nyt liv som ni måneder senere vil være blevet til et barn. Og det sker lige meget om den biologiske fader render sin vej eller ej. Dette sammenbrud indtraf imidlertid ikke, og det var først senere, da jeg havde opdaget den traditionelle forplantningsteori at jeg fuldt var i stand til at forstå netop denne sociale handling.

I Agars terminologi kan vi beskrive situationen således: den sociale handling er at den unge mand er på jagt efter piger i andre dele af byen. Hans mål består i at unddrage sig faderskab og hans handlingsplan, som jo er præget af den traditionelle forplantningsteori (rammen), består i at opnå en enkeltstående og anonym seksuel kontakt. En enkelt gang gør ikke barn, og da han forsvinder kan hun ikke dukke op en skønne dag og afkræve ham at gøre sit arbejde færdigt.

Hvorfor var det i dette tilfælde så svært for mig skelne forskellen mellem de to traditioner? Alarmen lød, men ikke højt nok. Hovedårsagen er den, tror jeg, at denne særlige sociale handling lige så vel kunne fortolkes ud fra den svenske tradition. Den første strip fortolkede jeg som den unge mands bestræbelse på at bevare sin anonymitet, for det tilfældes skyld at den pågældende pige skulle blive gravid. Sådan forstår han det jo også selv. Forskellen mellem de to traditioner træder tydeligere frem når hun en skønne dag dukker op i hans hjem og stiller krav. I vores tradition ville det betyde at hun er gravid og ønsker at han, på den ene eller anden måde, vedkender sig den kendsgerning: gifter sig med hende, lader hende flytte ind eller giver hende penge til en abort. Han er allerede fader til barnet, og til det formål er det ikke nødvendigt med yderligere kønslig omgang. For unge kongolesere har situationen en lidt anden betydning. Hun er gravid og stiller krav, men han er endnu ikke fuld fader til barnet. Han har været begyndelsen til et svangerskab, men han mangler stadig at fuldføre sit arbejde.

Den anden strip hvor han fortæller han kun gør det en enkelt gang for at undgå faderskabet, kan ikke rigtig passes ind i den svenske tradition, men hans ræsonnement er os heller ikke ganske fremmed. Det at tro, eller håbe på kun at gøre det en enkelt gang vil have meget få konsekvenser, behøvede jo ikke at indebære en fuldstændig anderledes forplantningsteori. Når alt kommer til alt, fører de fleste seksuelle kontakter jo ikke til svangerskaber.

## Hanai som et universelt socialt drama

Mit andet eksempel drejer sig om *hanai*, den hawaiianske adoptionspraksis. Det overordnede billede af *hanai* ser således ud: *hanai*-børn henter man næsten altid fra sin egen *ohana* (udvidede familie), og derfor opretholdes forholdet mellem barnet og dets naturlige forældre, han ved hvem de er og besøger dem regelmæssigt og så videre. Her kan *hanai* stilles positivt op over for vestlig adoption hvor barnet ofte ikke ved hvor det kommer fra. Bedsteforældre har været i stand til at gøre krav på de to ældste børn, og det er „næsten umuligt for [de naturlige forældre] at afslå anmodningen“. Dog kræves der samtykke fra begge forældre, ellers kan der ske barnet en ulykke (Howard et al. 1970:24; jf. Handy & Pukui 1958:72; Pukui et al. 1978:49).

## Noter

1. Den forskning der danner grundlag for denne artikel, er finansieret af Sarec og HSFR.
2. Det er nødvendigt at arbejde med båndoptager, og alle interview og samtaler må skrives ordret ud da de sjældent er fuldstændigt forståelige mens de finder sted. Jeg har oplevet mange situationer hvor jeg ikke opdagede hvad der faktisk blev sagt, før interviewet var blevet ændret til tekst.
3. Se fx Gregor (1987) om mehinaku-indianerne i Centralbrasilien, eller Godelier (1982) om baruya'erne på Ny Guinea.
4. Båndoptagne interview er skrevet ud, ordret, og fremlægges i deres oprindelige form. Jeg har intet forsøg gjort på at ændre landsbyboernes sprog. [Derfor citeres de også som sådan i den oversatte tekst. Overs. anm.].

## Litteratur

- Agar, M.  
1986            Speaking of Ethnography. Qualitative research methods, vol. 2. Beverley Hills, London & New Delhi: Sage Publications.
- Clifford, James  
1988            On Ethnographic Authority. I: The Predicament of Culture. Cambridge: Harvard University Press.
- Ekholm Friedman, Kajsa  
1994            Den magiska världsbilden: om statens frigörelse från folket i Folkrepubliken Kongo. Stockholm: Carlssons Förlag.
- Godelier, Maurice  
1982            La production des grands hommes. Paris: Fayard.
- Gregor, Thomas  
1985            Anxious Pleasures: the sexual lives of an Amazonian people. Chicago: University of Chicago Press.
- Handy, E. S. & M. K. Pukui  
1958            The Polynesian Family System in Ka-'u, Hawaii. Rutland, Vermont, Tokyo: Charles E. Tuttle Company.
- Howard, A., R. H. Heighton Jr., C. E. Jordan & R. G. Gallimore  
1970            Traditional and Modern Adoption Patterns in Hawaii. I: V. Carroll (ed.): Adoption in Eastern Oceania. ASAO Monograph 1. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Levy, Robert J.  
1984            Emotion, knowing, and culture. I: Robert A. LeVine (ed.): Culture theory : essays on mind, self and emotion. Cambridge : Cambridge University Press, 1984
- Pukui, M.K., E.W. Haertig & C.A. Lee (eds)  
1972            Nana i ke kumu (Look to the Source). Vol. 1. Honolulu: Hui Hanai, Queen Lili'uokalani Children Center.





LISANNE WILKEN

## PÅ FELTARBEJDE BLANDT FOLK

Det er ved at være sent. Nattestilheden har sænket sig over Livigno, i alle tilfælde over den del af byen, hvor jeg bor. Længere inde mod centrum holder ferieglade turister diskotekerne åbne til hen ad morgenstunden. Men herude er der stille. Kun den knirkende lyd af Luigis<sup>1</sup> skridt gennem sneen røber, at der er andre end mig, der endnu er vågne. Lyden og så Annas ansigt, som langsomt forsvinder bag et gardin i huset overfor. Langsomt. Hun vil være sikker på, at jeg ser hende. At jeg ved, at hun ved, at Luigi har besøgt mig.

Jeg går tilbage til køkkenet, og tænder for båndoptageren. Mens jeg med et halvt øre lytter til Luigis beretning om en barndom i en by, der blev forvandlet fra en isoleret udpost til et moderne turistmekka og om en familie, der blev splittet i kampen om at udnytte de nye økonomiske og politiske muligheder, som udviklingen bragte med sig, overvejer jeg situationen.

Under normale omstændigheder ville jeg være ligeglad. Ganske vist tilhører Luigi en kreds af personer, jeg ikke officielt kan omgå. Han tilhører den ene del af en stridende slægt, og mine hovedinformanter tilhører den anden. Men vores hemmelige møder har næppe for alvor været hemmelige. Der har efterhånden været et par stykker af dem, og andre end Anna må have kendskab til dem. Hidtil har det bare ikke betydet noget. For ingen har haft grund til at omtale dem.

Men Anna er ikke en normal omstændighed. I den senere tid har hun meget ihærdigt forsøgt at „få noget på mig“. Jeg ved nemlig noget om hende – som jeg gør det om så mange andre – som er potentielt belastende. Når man i månedsvis „snager“ i folks privatliv, er det svært at undgå at få kendskab til belastende hemmeligheder. Og åbenbart føler hun sig utryg. I aften har hun selv fået en konkret information, som kan belaste mig. Og hun har sikret sig, at jeg ved, at hun har den. Går hun til Fabio, Luigis slægtning og medlem af den anden del af den stridende slægt, bryder helvedet løs. Men måske siger hun ingenting. Måske er det nok for hende at demonstrere, at jeg nu er lige så afhængig af hendes diskretion, som hun er af min.

Jeg slukker for båndoptageren, og afbryder Luigis beretning om en pinlig faderskabs-sag, der for længe siden lagde grunden til striden i hans familie. Faktisk kan jeg godt forstå Anna. Der har været masser af tidspunkter, hvor jeg selv har ønsket, at jeg kunne stoppe munden på folk. Hvor jeg har ønsket, at de ville lade være med at fortælle mig alle

mulige intime detaljer om deres eget eller andres liv. Det er ikke en ubetinget fordel at vide for meget om mennesker, man skal omgås i det daglige. Det skaber et magtforhold, som ikke just er befordrende for sociale relationer. Og i øvrigt er det heller ikke nødvendigvis en fordel for mit projekt, at jeg har kendskab til i hvert fald nogle menneskers liv helt ned i de mindste detaljer. Navnlig i den senere tid har jeg haft fornemmelsen af, at de spæde linier, der tegnede sig i mit feltmateriale, ligeså stilfærdigt druknede i informationer om udenomsægteskabelige forhold, hemmelige aborter, ulovlige transaktioner og det, der er værre. Det, der engang var en klar problemformulering, har efterhånden fortabt sig i en detaljeret viden om alt muligt, jeg aldrig nogensinde har spurgt om.

I mit kriseramte køkken trøster det mig ikke, at jeg er landet i en erkendelse, der umiddelbart er genkendelig etnografisk. Findes der overhovedet et dogme om det etnografiske feltarbejde, må det vel være dét, at man altid vender hjem med et materiale, der er fuldstændig anderledes end det, man rejste ud efter.

Det trøster mig heller ikke, at jeg i virkeligheden meget målbevidst har arbejdet mig frem til denne situation. Ved at acceptere de præmisser for feltarbejdets udførelse, som jeg i sin tid accepterede, kunne jeg næppe være endt i nogen anden situation.

Jeg forsøger at trøste mig med, at jeg i det mindste efterhånden har lært en del om, hvordan man laver feltarbejde i et vesteuropæisk samfund. Og det hjælper. I hvert fald så meget, at jeg kan skubbe krisen fra mig og koncentrere mig om, hvordan jeg skal forholde mig til Anna. I denne artikel vil jeg imidlertid forlade Anna og i stedet forsøge at gøre rede for, hvad det var, jeg lærte i løbet af de sammenlagt syv måneder, jeg lavede feltarbejde i Livigno.<sup>2</sup> Og jeg skal også kort gøre rede for, hvilke konsekvenser mine erfaringer fik for et feltarbejde, jeg senere lavede i Toscana. Men lad mig allerførst præsentere byen, der fik så stor betydning for min uddannelse til feltarbejdende antropolog.

## Livigno

Livigno ligger i Valtellina i det nordlige Lombardiet, helt deroppe, hvor Italien bliver til Schweiz – eller omvendt. Det er en forholdsvis stor alpeby. Den er 13 km lang og har godt 5.000 indbyggere.

Det er ikke så forfærdelig længe siden, at Livigno var en afsondret lille alpeby. Ni af årets tolv måneder sørgede bjergmassiver og vejrforhold i forening for at afskære byen fra de skiftende magtcentre både i Italien og Schweiz. Først i 1959 fik byen en fast forbindelse til Schweiz, og nogle år senere i 1966 blev der til Norditalien anlagt en vej, der er farbar hele året.

I løbet af de år, der er gået siden forbindelserne til omverdenen blev etableret, har Livigno ændret sig fra at være en isoleret landsby til at blive en kosmopolitisk turistby. Tunnellen til Schweiz og vejen til Italien har placeret byen på den hurtigste gennemkørselsvej mellem München-Landeck og Norditalien. Og med en told- og afgiftsfri status, der har rødder tilbage til Napoleonskrigene, og en beliggenhed i 1816 m.o.h. er byen inden for de seneste 10-15 år blevet kendt som et af de billigste og mest snesikre skisportssteder i alperne. Hvert år i skisæsonen, som varer fra cirka midten af december til slutningen af april, fordobler eller – i gode uger – tredobler byen sit indbyggertal, og uden for sæsonen strømmer der daglig i hundredvis af købelystne endagsturister til byen for at handle i de mange toldfri butikker. Her kan man købe alt fra spiritus og parfume

over designertøj og guld til det seneste inden for computere og hi-fi udstyr til priser, der ligger langt under markedspriserne andre steder. Som noget nyt har man inden for de senere år startet sommerski i Livigno. Folk, som gerne vil nyde Berninapassetets gletschere og evige sne, men som ikke vil betale for opholdet på et schweizisk skisportssted, valfarter til Livigno, som ligger kun 18 km fra Berninapasset.

## Projektet

Jeg var i Livigno for at studere familierelationer. Inspireret af den fornyede interesse for forskning i slægtskabsforhold og familierelationer, der har præget antropologien og beslægtede videnskaber i de senere år, havde jeg udarbejdet et projekt, hvis formål var at diskutere, om og i givet fald på hvilken måde man kunne anvende den antropologiske indsigt i slægtskabsforhold og familierelationer i forståelsen af europæiske samfund.

De senere års diskussioner om slægtskabsforhold og familierelationer har dels problematiseret en generel europæisk forestilling om, at familie- og slægtskabsforhold „in-genting“ betyder for overordnede sociale forhold i „moderne“ samfund (se f.eks. Todd 1992; Knudsen & Wilken 1993), og dels skabt en kritisk diskussion af såvel den antropologiske som den sociale forståelse af, hvad slægt og familie i grunden er, og hvordan man forstår deres sociale betydning (se f.eks. Schneider 1968; Knudsen 1989; Wilken 1989; Strathern 1992). Jeg havde tænkt mig at blande mig i denne diskussion med udgangspunkt i et empirisk materiale fra Livigno.

Når jeg havde valgt at lave feltarbejde i Livigno, havde det en række konkrete årsager. Én af dem var, at Livigno trods sin placering inden for den italienske stats grænser selv ikke med den bedste vilje af verden kan placeres i Middelhavsområdet.<sup>3</sup>

En anden og mere konkret grund var, at jeg under to ferieophold i byen (i 1983 og 1987) havde fået det indtryk, at folk her havde nogle meget klare forestillinger om, hvad familierelationer betød, og hvad de ikke betød. I samtaler med lokale havde jeg for eksempel fået præsenteret slægtskabsforhold og familierelationer som nogle af de vigtige faktorer, der „holdt byen sammen“. Livigno bliver konstant invaderet af fremmede, og befolkningen gør sig – som tilfældet er mange andre steder, hvor lokale befolkninger udsættes for massive påvirkninger udefra – overvejelser over, hvem de er. En række mennesker havde i denne forbindelse forklaret mig – den nysgerrige turist – at når man eksempelvis stadigvæk foretrak landsbyendogami i 1980'erne,<sup>4</sup> hvor byen for længst var blevet en del af den større verden, var det blandt andet, fordi man herved sikrede, at befolkningen forblev lokal, og at de politiske beslutninger blev truffet af folk, der faktisk hørte til. Samtidig bevirkede lokaliseringen af befolkningen gennem ægteskabs- og familierelationer, at en meget stor del af de økonomiske forhold forblev på lokale hænder.

Men selv om mange mennesker havde udtrykt en forestilling om, at familierelationer havde en konkret betydning for byen, syntes der at være relativt stor enighed blandt de mennesker, jeg havde talt med før mit feltarbejde, om at Livigno var en moderne by, hvor de følelsesmæssige bindinger, der ligger i familierelationer, ikke havde nogen nævneværdig betydning, når det gjaldt dispositioner, der havde økonomiske konsekvenser. Man fik ikke automatisk et job, fordi man havde en onkel, der ejede en skiskole, en bar, et hotel eller en forretning. Man blev ikke valgt til politiske tillidshverv, fordi ens bror var borgmester, eller fordi man giftede sig med borgmesterens datter. Det økonomiske og

politiske liv var, mente man, rationelt organiseret, og folk kunne fremdrage adskillige eksempler, hvor udenbys eller endda udenlandsk arbejdskraft var blevet foretrukket frem for lokale slægtninge, og hvor brødre og nevøer blev forbigået til lokale poster frem for mere kvalificerede „fremmede“.

Det indtryk, jeg som turist havde fået af Livigno, var således, at det var en by, hvor det ville være muligt at få oplysninger om familieforhold. Det var mit indtryk, at folk forholdt sig til betydningen af slægtskabsforhold og familierelationer, og jeg forestillede mig derfor, at jeg relativt let kunne indsamle data.

Der var en tredje grund til, at Livigno forekom at være et ideelt udgangspunkt for mit projekt. Netop fordi området havde været isoleret indtil for relativt nylig, skulle det være muligt at forholde sig til et af kerneproblemerne i diskussionerne om slægtskabsforholds og familierelationers betydning i Europa, nemlig spørgsmålet om, hvorvidt disse relationer mister deres betydning i „moderne“ samfund (jf. Todd 1992).

## På feltarbejde i virkeligheden

Da jeg i september 1990 tog afsted på mit første feltarbejde, var det efter flere måneders forberedelser; jeg havde læst den (forholdsvis sparsomme) etnografiske litteratur, der findes om alpine samfund og en god del af den (righoldige) litteratur, der findes om slægtskabsforhold og familierelationer. På den baggrund havde jeg udarbejdet alenlange lister over emner, jeg ønskede at få belyst og gjort mig overvejelser over hvilke mennesker, der bedst ville kunne belyse dem. Visse emner kunne bedst belyses af folk, der kunne huske livet i Livigno, som det var, før byen blev stabilt sammenhængende med omverdenen; andre af mennesker, der var vokset op samtidig med, at Livigno udviklede sig til et internationalt turistcentrum.

Jeg havde også gjort mig overvejelser over, hvordan jeg konkret ville gribe feltarbejdet an. Jeg ville i starten lægge vægten på indsamling af livshistorier. Det forekom mig, at denne brede interviewform ville kunne give mig et overblik over familielivet i Livigno, og jeg forestillede mig også, at denne type interviews kunne bruges til at etablere uformelle relationer til informanter. Livshistorieinterviewene, som jeg tænkte mig med tiden skulle udvikle sig til mere målrettede interviews om specifikke emner, havde jeg tænkt mig at optage på bånd, og disse data ville jeg supplere med iagttagelser og uformelle samtaler. Når jeg havde etableret et godt feltarbejdsnetværk, ville jeg desuden foretage arkivstudier.<sup>5</sup>

Da jeg endelig ankom til Livigno udstyret med en diskret lille interviewbåndoptager og adskillige notesbøger samt mine lister over emner, som skulle udforskes, gik det op for mig, at et langt mere påtrængende problem at forholde sig til, end hvem der bedst kunne bidrage til hvilke emner og i hvilken rækkefølge forskellige slags data skulle indsamles, var overhovedet at finde nogen, der ville bidrage.

I løbet af de første 14 dage præsenterede jeg mig selv og mit projekt omkring 40 gange til mindst lige så mange mennesker, uden at det lykkedes mig at finde en eneste, der havde lyst til at bidrage med noget som helst. Det var ikke sådan, at de mennesker, jeg talte med, var uvenlige eller umiddelbart afvisende. De lyttede høfligt til min præsentation af projektet, men der var ingen, der syntes, at de kunne bidrage. Og heller ingen, der mente, at de kendte nogen, der måske ville være interesseret i at hjælpe mig.

Den klare afvisning, jeg mødte i begyndelsen, kom som lidt af en overraskelse. Ikke mindst fordi jeg som turist havde haft forholdsvis let ved at få folk til at fortælle om livet i Livigno. Men en ting er naturligvis at tale med nysgerrige turister – og én ting er, hvad man fortæller dem – en ganske anden er at tale med en udenlandsk forsker, der ikke bare vil høre om livet i byen, men som også vil optage det på bånd, og skrive om det bagefter.

14 dage er lang tid, når man er på feltarbejde uden at finde ud af noget. Og jeg var ved at opgive det hele, da mit medbragte barn til overflod nedkom med høj feber og begyndende lungebetændelse. Men som tingene udviklede sig, var det ikke det værste, der kunne ske.

## At blive nogens ansvar

I denne del af Norditalien giver man ikke penicillin til småbørn, med mindre det er et spørgsmål om liv eller død. Og det var det trods alt ikke. Men lungebetændelser skal behandles, og lægen anbefalede os at rejse til en nærliggende kurby, Bormio, hvis varme kilder har en gavnlig indflydelse blandt andet på luftvejsinfektioner. Derfor flyttede vi til Bormio, hvor Selina blev ordineret en uges behandling, der i det store og hele bestod i, at hun skulle svømme rundt i 42 grader varmt mineralsk kildevand et par timer hver dag.

Det var ikke uden en vis skepsis, at jeg overlod mit barn til den behandlingsform. Ganske vist var jeg kulturforsker og ude for at opleve andre måder at leve og indrette verden på, men derfra og så til at sætte mit barns liv og helbred på spil, var der alligevel et skridt. Så da jeg om aftenen havde lagt et feberhedt barn i seng, opsøgte jeg indehaveren af det pensionat, vi havde indkvarteret os på for at høre, om hun måske kendte en læge, der i smug kunne skaffe en smule penicillin. Bare en lille smule, der kunne slå den værste feber ned.

Havde jeg håbet på støtte til min skepsis over for den lokale behandlingsform, var jeg imidlertid gået til den forkerte person. Ghiesa, pensionatets indehaver, holdt et to timer langt foredrag for mig om kurbadets fortræffeligheder over for stort set en hvilken som helst lidelse, og næste dag sørgede hun personlig for, at mit efterhånden ret så syge barn blev transporteret til kurbadet og ekspederet i vandet. Om aftenen fik jeg endnu en peptalk om vandets fortræffeligheder, og efter næste dags behandling måtte jeg indrømme, at Selina faktisk havde fået det bedre. Efter fire dage var hun så rask, at hun kunne flyttes fra den private pool, hun var startet i, og op i det fælles bassin, hvor hun sideløbende med behandlingen fik svømmeundervisning. Ghiesa tog personligt æren for, at behandlingen forløb så ukompliceret, og satte sig for at løse alle de andre problemer, der måtte være i min tilværelse.

Nu var det tilfældigvis sådan, at Ghiesa i sin pure ungdom havde tjent hos en prominent familie i Livigno. Hun var blevet sendt derop sammen med en kusine, der siden havde giftet sig med en livingenser, og som nu boede i Livigno. Da Selinas behandling var færdig, og vi rejste tilbage til Livigno, var jeg udstyret med et brev til kusine Maria og hendes mand Fabio, hvori Ghiesa meget indtrængende og med ublu henvisning til alle de tjenester, hun i tidens løb havde gjort dem, anmodede dem om at hjælpe mig med at gennemføre min undersøgelse.

Dagen efter vores tilbagekomst mødte jeg op hos Maria og Fabio med brevet, og ti minutter senere sad jeg bænket i deres køkken i gang med at forklare, hvad det var for

nogle informationer, jeg havde brug for, og hvad jeg skulle bruge dem til. Samme eftermiddag havde jeg båndet mit første formelle interview, og jeg havde aftaler om endnu to næste formiddag. Det var første gang i løbet af de tre uger, jeg havde været afsted, at jeg følte mig som en antropolog på feltarbejde. Jeg var lykkelig, men også en smule modfalden. For hvad nu hvis Selina ikke havde fået lungebetændelse? Hvad nu hvis vi ikke tilfældigvis var havnet på Ghiasas pensionat i Bormio? Og hvad nu hvis hun ikke havde fået lyst til at hjælpe os? Så kunne jeg meget vel have tilbragt to måneder i Livigno uden at have fået nogen ordentlige data. Selv om jeg naturligvis var glad for, at feltarbejdet nu endelig skred fremad, generede det mig, at en tilfældighed skulle spille en så afgørende rolle.

Nu er det selvfølgelig ikke ukendt, at netop tilfældigheder af denne art spiller en uhyre stor rolle i den antropologiske feltarbejdsproces. Ser man nærmere efter hos de forskere, der har beskrevet deres feltarbejdsmetode, kan de i det store hele deles i to grupper. Dem, der starter *in medias res*, og som tilsyneladende bare har informanter, hvor de end er kommet fra, og så dem, der beskriver, hvordan de fik deres informanter, og for dem spiller tilfældigheder ofte en afgørende rolle. Fock (1988:189-90) har for eksempel berettet, at det havde afgørende indflydelse for hans status som feltarbejder hos mataco-indianerne, at han på et tidspunkt modtog en henvendelse, han ikke kunne have taget højde for på forhånd fra nabogruppen chulupi. Og Knudsen (1988:171-2) har berettet, hvordan en forstuvet fod kom hende til hjælp, da hun under sit første feltarbejde på Korsika befandt sig i en situation, der nogenlunde svarede til den, jeg havde befundet mig i i Livigno.

Men selv om jeg var i godt selskab, generede denne afhængighed af tilfældet mig, og i min dagbog noterede jeg lidt bittert, at hvis feltarbejde er afhængigt af den slags lykke-træf, må det betegnes som et temmelig problematisk arbejdsredskab. Jeg har senere haft lejlighed til at udtænke måder at hjælpe tilfældet på vej, og dem vender jeg tilbage til i slutningen af artiklen. I første omgang skød jeg nemlig bitterheden fra mig og kastede mig ud i arbejdet. Nu informanterne var der.

## Data

Hjemmefra havde jeg, som allerede nævnt, overvejet, hvordan feltarbejdet skulle gennemføres, og noget forsinket, men dog efter planen, lagde jeg ud med mine livshistorie-interviews. Fabio og Maria introducerede mig til en række mennesker, som troligt stillede op og lod sig interviewe – mere, tror jeg for at glæde Fabio og Maria end for at glæde mig – og i løbet af de næste par uger fik jeg indsamlet omkring 30 interviews.

Men havde jeg forestillet mig, at disse bandede livshistorieinterviews – sammen med mere specifikke interviews – skulle udgøre grundstenen i mit materiale, blev jeg efterhånden klogere. For mens snakken med folk i grunden gik forholdsvis let, nu da jeg havde fået foden inden for i felten, så blev båndoptageren en barriere, som det var vanskeligt at snakke uden om. Når båndoptageren var slukket, fortalte folk beredvilligt om deres liv, men så snart jeg tændte den, ændrede samtalerne karakter. Folk holdt op med at fortælle og begyndte i stedet omhyggeligt at svare på de spørgsmål, jeg stillede. De åbne, ustrukturerede interviews, der skulle være strømmet ind på båndene, blev til stive og styrede spørgsmål-og-svar.

Det problem havde jeg ellers tænkt nøje over på forhånd. Jeg har nemlig ved en tidligere interviewundersøgelse (Wilken 1990) været ude for præcis det samme, og derfor havde jeg investeret mange penge i en båndoptager, der var så diskret, at folk skulle få mulighed for at glemme, at den overhovedet eksisterede. Men selv om jeg brugte båndoptager gennem hele mit feltarbejde, forholder det sig i det store og hele sådan, at alle de interessante ting blev sagt, når båndoptageren var slukket.

De bandede interviews var ikke bare problematiske, fordi de fik folk til at føle, at de skulle sige noget, som på samme tid var interessant og sandt. De var også problematiske, fordi jeg interviewede folk om et ret følsomt og meget privat emne. Familieliv er, når alt kommer til alt privat, også selv om det har samfundsmæssig betydning. Og der findes masser af forhold, som man måske godt kan nævne i en samtale, men som man ikke nødvendigvis er interesseret i bliver optaget på bånd og siden med bestemthed kan spores tilbage til kilden.

Først hen mod slutningen af mit andet feltarbejde lykkedes det mig at få optaget nogle vellykkede interviews, og det skete under lidt interessante omstændigheder. Min dyrt indkøbte, diskrete båndoptager brød på et tidspunkt sammen midt under et interview, der som de fleste andre interviews forløb lidt trægt. For trods alt at gennemføre interviewet skiftede jeg over til min datters medbragte „My First Sony“, en højst iøjnefaldende sag i skingre røde, blå og gule farver og med en mikrofon på størrelse med en ølflaske. Herefter forløb interviewet mærkbart bedre. Og det gjorde også de andre interviews, jeg har optaget på den båndoptager.

Sandsynligvis hænger det sammen med, at det var vanskeligt at tage den helt alvorligt. Folk følte ikke, at de i samme grad var nødt til at sige noget, som både var begavet, og som de skulle kunne stå ved bagefter, når det blev optaget på noget, der ret beset var et stykke legetøj.

## Hvordan man laver en troværdig undersøgelse

Interviewsessionerne gav mig masser af lejlighed til at tale med folk – omend det i starten var en relativt lille gruppe, jeg havde kontakt med – og jeg syntes selv, at mit feltarbejde gik vældig godt. Indtil det gik op for mig, at flertallet af de mennesker, jeg arbejdede med, ikke tog mig særlig alvorligt. Som Fabio, der gennem hele mit feltarbejde var en uvurderlig støtte, på et tidspunkt pointerede, så bestilte jeg jo ikke andet end at snakke med folk. Og på den måde fik jeg jo bare indblik i folks meninger og syn på tilværelsen, og ikke i, hvordan det i virkeligheden var. Jeg var nødt til, forklarede han mig, at gribe undersøgelsen mere videnskabeligt an, hvis jeg ville gøre mig håb om, at folk skulle blive ved med at bidrage.

Han foreslog, at jeg lavede en spørgeskemaundersøgelse, og lidt nølende indvilligede jeg. På det tidspunkt havde jeg en forestilling om, at spørgeskemaundersøgelser måtte høre hjemme i en anden del af samfundsvidenskaberne end den, jeg er uddannet indenfor.<sup>6</sup> Men jeg var på den anden side villig til at gøre hvad som helst, for at folk vedbliven- de ville tale med mig. Så i løbet af de næste par dage konstruerede jeg et spørgeskema, som Fabio – med enkelte rettelser – distribuerede til omkring 300 mennesker. Og da jeg fik dem tilbage, gjorde jeg to interessante opdagelser. Den ene var, at jeg på en relativt smertefri måde (for alle parter) fik en masse data, som jeg sidenhen har haft stor fornøjel-

se af – omend min forståelse for dem har ændret sig undervejs. Den anden var, at min kontaktflade blev mærkbart større. Hidtil havde mine informanter været udgjort af en gruppe mennesker, som havde en relation til Fabio og Maria. Nu havde jeg pludselig kontakt til en langt større gruppe mennesker. På en helt kontant måde. Folk begyndte nemlig at standse mig på gaden for at høre nærmere om min undersøgelse eller at opsøge mig, fordi de var kommet i tanker om rettelser til de svar, de havde anført på spørgeskemaet. Og lige pludselig var min informantgruppe temmelig stor. Så havde spørgeskemaundersøgelsen ikke haft andre virkninger – hvilket den som sagt havde – så virkede den da i alle tilfælde kontaktskabende.

## Fanget i netværket

Hvis Fabio ikke under mit første feltarbejde havde påtaget sig at hjælpe mig med at gennemføre min undersøgelse, er det tvivlsomt, om jeg nogensinde ville være kommet hjem med noget, der bare lignede et materiale fra Livigno. Det var ham, der introducerede mig til folk, og – i hvert fald i starten – indtrængende bad dem om at hjælpe mig, ham der undervejs gav mig gode råd og vejledning, og ham der hilste mig velkommen, da jeg anden gang tog på feltarbejde i Livigno. Men selvom jeg var – og er – ham dybt taknemmelig, så er det ikke heldigt at være så afhængig af ét andet menneske. For der var mennesker, som Fabio ikke introducerede mig til, og mennesker han under ingen omstændigheder mente, at jeg burde tale med. Et af dem var Luigi, som jeg traf under mit andet feltarbejde, og som ganske uopfordret anmodede om at blive interviewet til min undersøgelse. Begeistret over, at der var én, der frivilligt ville lade sig interviewe, traf jeg straks en aftale med ham, men da jeg fortalte Fabio om det, gik det op for mig, at der stak et eller andet under. Fabio var ved tidligere lejligheder veget udenom, når jeg havde bedt ham om at introducere mig til bestemte mennesker, eller havde sagt, at han havde forsøgt, men at det desværre ikke kunne lade sig gøre lige nu, men da jeg fortalte ham om Luigi, gjorde han det ganske klart, at talte jeg med Luigi, skulle jeg ikke regne med mere hjælp fra ham.

Denne helt klare trussel irriterede mig; som forsker er man – som der står i enhver introduktionsbog – nødt til at værne om sin forskningsmæssige frihed. På den anden side var jeg uomtvisteligt i så stor en taknemmelighedsgæld til Fabio – hvilket han heller ikke undlod at minde mig om – at jeg i denne situation næppe havde noget valg. Så samme aften kontaktede jeg Luigi for at afblæse interviewet. Det var under denne afblæsningsmanøvre, at det gik op for mig, at Luigi og Fabio faktisk var temmelig nært beslægtet. Det kom som et chok for mig, at Fabio - min hovedinformant - havde en nær slægting, som jeg gennem et længere undersøgelsesforløb havde kunnet undgå at få noget at vide om, og på stående fod tog jeg en beslutning, jeg ellers ville have forsvoret, at jeg nogensinde skulle træffe. Jeg besluttede at indlede et hemmeligt „forhold“ til Luigi. Under normale omstændigheder er jeg ellers af den overbevisning, at man bør have rene linier under sit feltarbejde, men faktisk kunne opdagelsen af denne hemmelige slægting have vidtrækkende konsekvenser for forståelsen af hele mit materiale, så jeg besluttede at lade syv og fem være lige.

I øvrigt var jeg ikke enormt tynget af dårlig samvittighed. Hemmelige relationer af den art, som jeg indledte til Luigi, er ikke ualmindelige i en by som Livigno. Det gælder bare om at holde dem uden for offentlig omtale. Og det klarede vi faktisk vældig fint, også efter at Anna havde stukket hovedet frem bag gardinet.



## En social bombe

Feltarbejder er processer, der forløber over tid, og feltarbejderens relationer til informanterne ændrer sig konstant. Da jeg efter en svær start fik gang i mit feltarbejde, var jeg umådelig taknemmelig over for ethvert menneske, der ville ofre lidt tid på at tale med mig, og jeg behandlede enhver information, jeg fik, som guldgrube. Efterhånden blev jeg mere kritisk, jeg tog færre noter – navnlig når folk gentog de samme historier – og jeg ærgrede mig mindre over, at jeg ikke havde fået optaget denne eller hin samtale på bånd. Men jeg fik mange ting at vide, fordi jeg ustandselig stillede spørgsmål og bad om forklaringer, men også fordi jeg gled ind i rollen som den fremmede, der kendte til livet i byen. Som i så mange andre småbyer foregår der meget i Livigno, som folk ikke kan tale med hinanden om, men som de ikke desto mindre gerne vil ud med. En fremmed, som kender nok til byen til at forstå, hvad der bliver sagt, og som ydermere er en person, der på et tidspunkt rejser igen, og tager hemmelighederne med sig, kan være ideel at betro sig til. Som feltarbejdet skred frem, fik jeg indsigt i mange hemmeligheder, og det var jeg naturligvis på mange måder glad for. Jeg var jo ikke kun interesseret i den betydning af slægtskabsforhold og familierelationer, som kunne aflæses på samfundets overflade, men gjorde mig forestillinger om, at viden om det, der „foregik neden under“ overfladen, kunne være nok så betydningsfuldt. Så jeg sugede med stor interesse betroelserne til mig. I hvert fald i en periode. For jeg opdagede efterhånden, at det ikke var helt uproblematisk, at jeg vidste så meget om folk. Det gavnede ikke altid mine relationer til dem, og det gavnede slet ikke deres relationer til mig. De sociale sammenhænge, jeg deltog i, blev mere og mere anstrengende. Jeg havde udviklet mig til en social bombe, der når som helst kunne sprænge og udsprede hemmeligheder, der kunne få ganske alvorlige konsekvenser. Og det behøvede såmænd ikke engang at være med vilje. Derfor begyndte folk at omgås mig med varsomhed, og samtalerne under de større sociale sammenkomster, jeg deltog i, blev mere og mere anstrengte.

Men jeg var ikke bare blevet en bombe under en gruppe mennesker i Livigno. I virkeligheden bevirkede den store private viden, jeg havde fået om folk, at jeg havde svært ved at få øje på linierne i mit materiale. I min feltdagbog forsøgte jeg på et tidspunkt at formulere noget vældig smart om, at det nødvendigvis må være med etnografisk feltmateriale som med Monets malerier. Tæt på grove og tilsyneladende tilfældige klatter i mange farver. På afstand billeder, der til forveksling ligner virkeligheden. Problemet var bare, at jeg på et tidspunkt tabte ideen om, hvad det er for et billede af virkeligheden, jeg var ved at samle klatter til. Og selv på en vis afstand vedblev de mennesker, jeg havde lært at kende i Livigno at være „klatter“, enkeltindivider, som jeg havde meget svært ved at relatere til den overordnede problemstilling, jeg i sin tid tog udgangspunkt i. Så da jeg tredje gang tog på feltarbejde, besluttede jeg at flytte det et andet sted hen.

## Hvad kan man så lære af det?

Feltarbejdet fylder meget i antropologien. Både som arbejdsredskab og som fundament for den antropologiske selvforståelse. Derfor er det i grunden påfaldende, hvor få konkrete anvisninger, der gives på, hvordan man udfører et ordentligt feltarbejde. Den enkelte antropolog er i høj grad henvist til at opfinde metoden forfra eller i hvert fald til at

famle sig frem gennem spredte råd og anvisninger, når han eller hun debuterer som feltarbejder.

Det findes der en række grunde til. Som Fock (1988:187) har bemærket, så udspringer ethvert etnografisk materiale af en unik social situation, hvilket bevirker, at feltarbejdet aldrig kan sættes på formler.

Og som Hammersley og Atkinson gør opmærksom på i deres glimrende introduktion til etnografisk metode, så kan etnografisk forskning aldrig blive et spørgsmål om bare at udstikke og følge reglerne. For det første fordi der er tale om en praktisk aktivitet, der er afhængig af, at den enkelte forsker kan bedømme konkrete, kontekstualiserede sociale situationer, for det andet fordi den etnografiske feltforskning må kunne rumme det uventede (Hammersley & Atkinson 1995:23).

Men selv om Asger Christensen naturligvis har ret i sin betragtning om, at „hvis man i forvejen alt for nøje har bestemt sig for, hvad man vil finde ud af, er der en vis risiko for, at man kun vil finde det, man netop leder efter, og så kunne man lige så godt været blevet hjemme“ (Christensen 1988:90), så er der ind imellem en tendens til at dyrke uforudsigeligheden i en sådan grad, at der slet ingen kriterier opstilles. Nader har givet følgende beretning om indledningen til hendes første feltarbejde:

Før jeg forlod Harvard, opsøgte jeg Kluckhorn. På trods af den selvtilid, jeg havde fået fra min uddannelse på Harvard, havde denne sidste session gjort mig frustreret. Da jeg spurgte Kluckhorn, om han kunne give mig et råd, fortalte han historien om en studerende, der engang havde stillet Kroeber det samme spørgsmål. Som svar havde Kroeber taget den største og tykkeste etnografiske bog, der var i hans reol, og havde sagt: „gå ud og gør lige-sådan“ (Nader 1986:98).

Jeg skal ikke på baggrund af mine feltarbejder forsøge at opstille nogle generelle regler for, hvordan man gør, men jeg vil opridsse nogle af de konsekvenser, mine erfaringer som feltarbejder i Livigno fik for det tredje feltarbejde, jeg lavede.

Den vigtigste konsekvens var nok den, at jeg ikke tog uanmeldt på feltarbejde. Før jeg tog afsted, havde jeg kontaktet en del mennesker, og sikret mig, at de ville tale med mig. Jeg havde fundet dem i en lokal telefonbog over området og i Servas' guide<sup>7</sup> over mennesker i Italien, som havde lyst til at tale med udlændinge. Jeg gjorde det ikke, fordi jeg forestillede mig, at jeg herved ville kunne sikre mig de bedste eller statistisk mest korrekte informanter men for at undgå at komme i samme situation, som jeg havde været i i Livigno, hvor jeg først havde været fortvivlelsen nær og siden var kommet i meget stor taknemmelighedsgæld til et enkelt menneske. Der er sikkert andre end mig, der har brugt den fremgangsmåde – selv om jeg må indrømme, at jeg lidt havde fornemmelsen af, at jeg snød hjørner og forrådte et etnografisk ideal – og den havde i hvert fald tre indlysende fordele. Den ene var, at jeg havde informanter lige fra starten, mennesker der vidste, hvad mit projekt gik ud på, og som var villige til at gøre en indsats for at hjælpe mig.

Den anden var, at jeg var mindre sårbar over for informanter, der stillede betingelser for at hjælpe mig. Jeg kunne tillade mig at afbryde forbindelsen til en informant, hvis relationen mellem os af en eller anden grund blev for anstrengende, uden at det automatisk fik fatale konsekvenser for min dataindsamling.

Den tredje fordel var lidt af en tilfældig sidegevinst. Det var (temmelig tilfældigt) lykkedes mig hjemmefra at sikre mig kontakt med grupper, som faktisk viste sig at være indbyrdes uforenelige. Det kunne have været vanskeligt at få en lige så stor spredning i

gruppen af informanter, hvis jeg skulle være startet i „et hjørne“ af felten og have opdyrket en informantkreds derfra.

Den anden konsekvens, jeg drog af mine erfaringer fra Livigno, var, at jeg meget eksplicit gjorde rede for, hvad jeg forventede at nå frem til gennem min undersøgelse. Ganske vist var jeg knap så sikker på, hvad jeg ville komme frem til, som jeg ind imellem gav udtryk for, men det gav folk nogle konkrete retningslinier at give mig information i forhold til. Og her gjorde jeg i øvrigt den opdagelse, at mens mange mennesker har svært ved at se sig selv i rollen som vigtige bidragydere til en videnskabelig undersøgelse, så har de fleste mennesker lyst til at diskutere og helst bestride ekspertudsagn. Så mine underbyggede hypoteser om, hvordan det forholdt sig med slægtskabsforhold og familierelationer, blev udgangspunkt for mange informative diskussioner. I øvrigt er det mit indtryk, at folk havde lettere ved at omgås mig som bekendt og ven ind imellem, fordi jeg definerede min rolle som forsker så forholdsvis klart. På samme måde som de var i stand til at forholde sig til en onkel som arbejdsgiver i én kontekst og som familiemedlem i en anden, var de i stand til at informere mig som forsker om eftermiddagen og at udveksle sladder og betroelser med mig som privatperson om aftenen. Selv om jeg også i Toscana fik kendskab til mange detaljer, som ikke tålte at blive luftet alt for offentligt, blev mine relationer til folk her aldrig så anstrengte.

Havde jeg gjort min forskerrolle mere klart, havde jeg til gengæld slækket på strukturen. Før jeg tog til Toscana, havde jeg gjort mig forholdsvis få overvejelser over hvilken type data, jeg helst ville have, og i hvilken rækkefølge. En af feltarbejdets grundpræmisser er, at man ikke kan udøve kontrol over de sociale situationer, man bliver en del af. Så mens man altså kan forsøge at skabe de bedst mulige rammer for undersøgelsen, er man nødt til „at gå efter næsen“, mens man foretager den.

Det eneste fastlagte programpunkt, jeg denne gang havde i min feltarbejdsplan var – en spørgeskemaundersøgelse! Jeg havde været så glad for de data, jeg havde fået på denne måde i Livigno, at jeg besluttede at gentage successen. I Toscana gav selve spørgeskemaundersøgelsen ganske vist færre brugbare data, men den havde den samme kontaktskabende effekt. Folk blev opmærksomme på mig og min undersøgelse; der var flere, der opsøgte mig for at høre nærmere om undersøgelsen, for at uddybe deres svar eller for at diskutere spørgsmålene. Men spørgeskemaundersøgelserne havde også en anden virkning – både i Livigno og i Toscana. De overbeviste folk om seriøsiteten i mit arbejde i langt højere grad end mine andre undersøgelsesformer – interviews, samtaler, iagttagelser, diskussioner – gjorde. Ligesom jeg havde gjort det i Livigno, mødte jeg også i Toscana folk, der mente, at jeg lagde al for stor vægt på snak, og at jeg lyttede til alt for mange lomme filosofiske betragtninger over livets gang og samfundets indretning. Spørgeskemaerne overbeviste de fleste om, at jeg trods alt fik et omfattende og ensartet materiale, som kunne analyseres videnskabeligt, og de var villige til at betragte resten af min undersøgelse som indsamling af materiale, der kunne kontekstualisere informationerne fra spørgeskemaerne.

Den sidste konsekvens, jeg drog, var, at jeg anvendte båndoptageren langt mere varsomt, end jeg havde gjort det i Livigno. Da jeg i sin tid planlagde projektet, havde jeg ganske vist ønsket at båndte så stor en del af feltmaterialet som overhovedet muligt. Argumentet havde dengang været, at jeg ikke ønskede at komme til at redigere mine data, allerede mens jeg lavede undersøgelsen, og at jeg var bange for at gå glip af nuancer, der sidenhen kunne vise sig at være betydningsfulde for fortolkningen af materialet. Men

måske havde jeg også en forestilling om, at de data, jeg hjembragte på bånd, ville være mere *autentiske* end de noter, jeg kradsede ned i min feltdagbog. Båndoptagelser – sammen med fotografier, videooptagelser, og i øvrigt spørgeskemaer udfyldt med de indfødtes egen håndskrift – er, når alt kommer til alt, den nærmeste antropologiske pendant til andre videnskabers „hårde data“. De minder om geologernes jordbundsprøver eller ornitologernes uglegylp, og fremstår umiddelbart som en slags naturlige rådata. Men efter min erfaring med båndoptagelser i Livigno – og ikke mindst efter at jeg havde gennemlyttet og udskrevet de mange bandede interviews, jeg havde hjembragt herfra – ændrede jeg holdning til båndoptagelser. For det første er det min erfaring, at båndoptagere generelt har en hæmmende virkning på folk – de bliver umådeligt påpasselige med, hvad de siger, og mange føler, at de skal yde en præstation, når båndene indgår i en videnskabelig undersøgelse. For det andet – og delvis som følge heraf – er det en illusion, at det er den skinbarlige, naturlige virkelighed, der strømmer ud af båndoptageren, når man sidenhen afspiller båndene. Ganske vist får man lejlighed til at registrere, hvor mange gange folk siger „øh“ i løbet af en samtale, og man bliver opmærksom på, hvor mange uafsluttede sætninger, der indgår i samtaler, der umiddelbart gav mening, da man førte dem. Men de data, man får fra båndene – ligesom i øvrigt dem, man får fra spørgeskemaerne – er mindst lige så problematiske, som dem man selv har nedkradset med ulæselig håndskrift.

Jeg lavede båndoptagelser i Toscana, men jeg udvalgte mine „ofre“ omhyggeligt, og jeg bandede kun folk, som jeg kendte godt, og som, jeg vidste, havde tillid til mig. Dels fordi de havde lettere ved at slappe af foran mikrofonen, dels fordi jeg kunne forvente, at de vidste, at jeg ikke ville misbruge informationerne. Og så optog jeg i øvrigt alle mine interviews på „My First Sony“. For den havde en forbløffende afvæbnende indflydelse på folk.

## Afslutning

Under mit feltarbejde i Toscana boede jeg det meste af tiden i et lejlighedskompleks i den alleryderste udkant af Firenze. Som genbo havde jeg en pensioneret dommer, der blandt andet havde dømt i en række mafiasager, og han var – som alle andre „mafia-dommere“ har været det efter attentatet på Falcone – under konstant politiovervågning.

Jeg var rejst ind i Italien som turist, men da min lejlighed var samlingspunkt for en lang række meget forskellige mennesker, og jeg derfor let kunne komme til at tiltrække mig politiets opmærksomhed, besluttede jeg at få en formel opholdstilladelse.

Nu er det at skaffe sig opholdstilladelse i Firenze lidt af en udholdenhedsprøve. Den består i, at man tager opstilling i den altid lange kø af ansøgere uden for Questura,<sup>8</sup> og venter. Klokkeren ni om morgenen på alle hverdage kommer en person ud og meddeler, at der nu er åbent for ansøgning af immigrations- og opholdstilladelser, man bedes derfor tage plads i køen, eftersom man vil blive lukket ind i nummerorden efter placering i køen. Klokkeren tolv kommer en anden person ud og meddeler, at nu er der lukket for ansøgnin-ger. I tidsrummet mellem ni og tolv kan der ske en række forskellige ting. En dag oplevede jeg, at der overhovedet ingen ansøgere blev lukket ind. En anden dag blev der klokken ni om morgenen lukket tyve ansøgere ind, hvorefter der ikke skete mere den dag. Den tredje dag blev der lukket to ansøgere ind klokken ti, tre klokken elleve, og herefter skete der ikke mere.

Da jeg fjerde gang forlod køen med uforrettet sag, var det klart, at jeg måtte træffe en beslutning. Enten måtte jeg skifte tema for mit feltarbejde og give mig til at studere livet i køen foran Questura (og der var såmænd nok at studere), eller også måtte jeg finde en anden måde at skaffe mig en opholdstilladelse på. Jeg klagede min nød til en af mine italienske venner, og nu viste det sig tilfældigvis, at han havde en ven, der var temmelig højt placeret i carabinieri (en afdeling af det italienske politi). Tre dage senere forelå min opholdstilladelse. Samt en invitation til at give et uformelt oplæg om „børnehaver i det danske velfærdssamfund“ til en kreds af arkitekter.<sup>9</sup>

Denne oplevelse gav mig en smag på, hvordan man klarer sig i det italienske samfund. Som mange af mine informanter gang på gang understregede, er man nødt til at have en temmelig stor omgangskreds af meget forskellige venner, som man kan trække på for at klare livets små og store problemer. Og man er nødt til at være villig til at gøre gengæld for de tjenester, man modtager. Den gav mig også en indfaldsvinkel til forståelsen af en del af mit feltmateriale, hvor grænsen mellem venner og familie ofte er vanskelig at trække, og hvor familie ofte defineres på samme præmisser som venskaber. Men den var også på mange måder symptomatisk for de erfaringer, jeg efterhånden havde fået med antropologisk feltarbejde.

Det antropologiske feltarbejde bygger på antropologens sociale relationer med konkrete mennesker i felten, og det står og falder med arten af de sociale relationer, det lykkes den enkelte antropolog at etablere. Ligesom italienere i almindelighed er antropologer afhængige af at opbygge og vedligeholde en temmelig stor omgangskreds af meget forskellige venner og informanter for at få adgang til de data, som er formålet med feltarbejdet. Til hver information, som antropologen hjembringer fra feltarbejdet, hører en eller flere konkrete personer, som antropologen har haft et specifikt forhold til i en eller anden udgave. Og derfor bør spørgsmålet om, hvordan man etablerer sociale relationer, nok have en mere fremtrædende plads i antropologiske overvejelser om feltmetode, end det hidtil har været tilfældet. Ganske vist er det naturligvis rigtigt, at man ikke kan opstille generelle kriterier for, hvordan man opbygger og vedligeholder gode feltrelationer (Hammersley & Atkinson 1995; Wilken 1995), men på den anden side bør man måske heller ikke overlade etableringen af sociale relationer i felten til tilfældige personlige egenskaber, i så høj grad som man faktisk gør. Betragter man antropologien som en videnskab, der beskæftiger sig med de sociale aspekter af menneskers liv, er det i grunden påfaldende, hvor forholdsvis få diskussioner af metoder til etablering af sociale relationer, man kan finde i den antropologiske litteratur. Man kunne fristes til at tro, at evnen til at etablere sociale relationer i forskellige sociale og kulturelle sammenhænge er en evne, antropologer bør være født med.

Man lærer meget om et samfund, mens man etablerer og vedligeholder sociale relationer med de mennesker, man studerer.

Og man lærer meget om sig selv, blandt andet fordi man ustandselig bliver nødt til at tage stilling til, hvor langt man personlig er villig til at gå for at få bestemte informationer eller for at bevare relationen til bestemte informanter.

Men navnlig lærer man noget om, hvad der virker og ikke virker i bestemte sociale sammenhænge, man lærer, hvad der bliver taget alvorligt, hvad der fremmer, og hvad der hindrer fremskaffelsen af data.

Når jeg i denne artikel blandt andet har agiteret for, at man begynder at etablere sine feltrelationer forud for feltarbejdet, at man bruger spørgeskemaundersøgelser til at udvi-

de sin kreds af informanter, og når jeg har problematiseret brugen af båndoptager til indsamling af data, er det ikke, fordi jeg hermed mener, at jeg har fundet *metoden* til fremskaffelse af de bedste data, men fordi jeg mener, at jeg har fundet nogle metoder, der letter fremskaffelsen af data i hvert fald i det europæiske samfund, hvor jeg har lavet feltarbejde.

## Noter

1. Navne på personer, der optræder i artiklen, er opdigtede.
2. Mine feltarbejder i Livigno og mit efterfølgende feltarbejde var finansieret af Statens Humanistiske Forskningsråd. Jeg vil gerne benytte lejligheden til at takke for rådets støtte.
3. Når det var vigtigt, er det, fordi der findes en særlig diskurs om familierelationers betydning i mediterrane samfund, som ikke er særlig befordrende for en mere generel diskussion af slægtskabsforholds og familierelationers sociale iscenesættelse og betydning i Europa i almindelighed. Alle „ved“ at familierelationer har en socialt organisatorisk betydning i Middelhavsområdet. En undersøgelse af, hvordan de har det et bestemt sted, ville ikke nødvendigvis bidrage til forståelsen af europæiske samfund i almindelighed.
4. Det viste sig i øvrigt at være en højst problematisk oplysning.
5. Når arkivstudierne var blevet lagt et stykke vej inde i feltarbejdet, var det fordi, at et af de få råd, jeg havde fået i forbindelse med udførelsen af mit feltarbejde, gik ud på, at hvis jeg ønskede at udføre arkivstudier i Italien, var det ikke nok at have en formel tilladelse. Jeg måtte også kende de mennesker, der stod for arkivet.
6. Sidenhen er jeg blevet klar over, at spørgeskemaundersøgelser er langt mere udbredte i etnografisk forskning, end jeg dengang forestillede mig (se f.eks. Selmer (red.) u.å.)
7. Servas er en mellemfolkelig organisation, der formidler kontakt mellem rejsende og lokalbefolkninger i hele verden. Organisationen blev dannet efter Anden Verdenskrig ud fra en idé om, at jo mere folk personligt kender hinanden på tværs af grænser, jo mindre sandsynligt er det, at de vil bekriige hinanden. Adgang til Servas og Servas' adresselister er normalt afhængig af anbefalinger fra personer, som i forvejen har adgang til Servas for at modvirke misbrug. Men navnlig i de senere år hvor „alternative“ rejseformer som interrail og rygsæksturisme har været i vækst, er adressen blevet nævnt i flere rejseguides. Den findes f.eks. i Politikens „Turen går til Norditalien“. Jeg er Servas' danske sekretær særdeles taknemmelig for at have stillet Italienskataloget til min rådighed.
8. „Politigården“. Italien har ikke et egentligt fremmedpoliti, og ansøgninger om immigration og opholdstilladelse behandles derfor af det „almindelige“ politi.
9. Den pågældende ven er arkitekt og arbejder blandt andet med at tegne børneinstitutioner. De toscanske arkitekter ligger på dette felt i skarp konkurrence med deres kollegaer i naboregionen Emilia Romagna, der med Regio Emilio-børnehaverne de sidste mange år har modtaget prisen for „verdens bedste børnehaver“, og søger derfor ustandselig ny inspiration til at kreere børneinstitutioner, der kan blive „verdens allerbedste“.

## Litteratur

- Christensen, A.  
1988 Gæsten og storpolitikken. Dialog med Pashai-folket i Afghanistan. I: K. Hastrup & K. Ramløv (red.): Feltarbejde. Oplevelse og metode i etnografien. København: Akademisk forlag.
- Fock, N.  
1988 Feltarbejdets komplementaritet. Skiftende positioner blandt latinamerikanske indianere. I: K. Hastrup & K. Ramløv (red.): Feltarbejde. Oplevelse og metode i etnografien. København: Akademisk forlag.
- Hammersley, M. & P. Atkinson  
1995 Ethnography. Principles in Practice. 2. udg. London: Routledge.
- Knudsen, A.  
1988 Når verden er anderledes. Korsikanske utroligheder. I: K. Hastrup & K. Ramløv (red.): Feltarbejde. Oplevelse og metode i etnografien. København: Akademisk forlag.
- Knudsen, A. & L. Wilken  
1993 Kulturelle verdener. Kultur og kulturkonflikter i Europa. København: Columbus.
- Nader, L.  
1986 From Anguish to Exultation. I: P. Golde (ed.): Women in the Field: Anthropological Experiences. Berkeley: University of California Press.
- Schneider, D. M.  
1968 American Kinship: A Cultural Account. New Jersey: Prentice-Hall.
- Selmer, B. (red.)  
u.å. Vestfynske billeder – fra en feltarbejdsundersøgelse i Nørre Aaby Kommune. Etnografiske arbejdsrapporter 1. Århus: Afdeling for Etnografi og Socialantropologi ved Aarhus Universitet.
- Strathern, M.  
1992 After Nature. Cambridge: Cambridge University Press.
- Todd, E.  
1992 L'Invention de L'Europe. L'Histoire Immediate. Paris: Seuil.
- Wilken, L.  
1989 Er det naturligt at være i familie med hinanden? Vildspor 5. København: Institut for Antropologi.  
1990 Krystalkuglen. Fremtrædende danskeres fremtidsvisioner. København: Undervisningsministeriet/IF.  
1995 (in press) What is Ethnography and how can it be Used to Raise Cultural Awareness?





# ANTROPOLOGIENS HEMMELIGHED

## Refleksioner over etnografens rolle i studiet af hemmelige ritualer<sup>1</sup>

I 1993 vendte jeg tilbage til den tomalandsby i det indre Guinea, Vestafrika, hvor jeg to år tidligere havde afsluttet mit feltarbejde. Der var egentlig kun tale om en høfligheds-visit, idet jeg var optaget af tilrettelæggelsen af et sundhedsprojekt i en af områdets større byer. Besøget faldt imidlertid sammen med et dødsfald – en af landsbyens ældre mænd – og den efterfølgende begravelsesceremoni. Det gav selvsagt lejlighed til påny at optræde i rollen som etnograf i felten.

Mindre end end en time efter min ankomst, løb der besked igennem landsbyen, om at indvielsesselskabet *poros* hemmelige maske, *afui*, ville komme frem for at flytte den afdøde fra hans egen bolig til den hytte, hvor legemet skulle behandles og udstilles, indtil selve begravelseshandlingen en af de efterfølgende dage. Det hemmelige mandsselskabs *afui*-maske var under mit tidligere etårige ophold i landsbyen bevidst blevet holdt tilbage, selv når omstændighederne krævede dens tilstedeværelse, fordi man formodede, at jeg ville benytte anledningen til at filme og derved afsløre den. Det var derfor ikke så lidt af en overraskelse og med en vis spænding, at jeg pludselig kunne høre den komme ud af den hellige lund og nærme sig landsbyen. Samtidig dukkede landsbyhøvdingen op i den hytte, jeg befandt mig i, og annoncerede, at var jeg interesseret, kunne jeg uhindret gå ud og betragte masken og sågar fotografere den. Høvdingen tilføjede dog diskret, at tilladelsen blev givet formedelst en mindre drikkeskilling. De fleste antropologer ville uden tvivl have grebet denne chance med kyshånd. Der var simpelthen tale om en invitation til at overvære det allermest hemmeligholdte hos tomaerne. Jeg afslog imidlertid høfligt tilbudet, og nøjedes med at følge maskens sang og spil fra den hængekøje, mine værter havde bedt mig tage plads i inden døre. Det følgende vil handle om, hvorfor jeg reagerede på denne måde.

Det er personlige erfaringer som denne fra mit feltarbejde blandt tomaerne, der skal tjene som afsæt for nogle overvejelser vedrørende det hemmelige som sociologisk fænomen samt over nogle aspekter, det hemmelige synes at have til fælles med produktionen af antropologisk viden. Det er min hensigt, igennem en beskrivelse af den rolle, etnografen spiller i undersøgelsen af hemmelige ritualer, at demonstrere den metodiske relevans, der ligger i at studere forholdet mellem subjekt og objekt i det etnografiske feltarbejde. Den bærende ide er, at subjekt-objekt problematikken kan tjene som nøgle til forståelsen af det, der er genstand for den etnografiske undersøgelse, samtidig med at den kaster lys over grundlaget for den antropologiske videnskab.

## Etnografens synliggørelse

Det er efterhånden et alment anerkendt vilkår, at observatøren er en uundgåelig del af det, han studerer. Således ikke alene inden for social- og humanvidenskaben, men i lige så høj grad inden for naturvidenskaben. Det er dog først relativt sent, at man har fået sig gjort fri af den metafysisk belastede arv fra den europæiske idehistorie, der ser subjekt og objekt som distinkte størrelser. Inden for antropologien var det faktisk først i 80'erne, at man for alvor begyndte at rykke ved de overleverede sandheder vedrørende produktion af antropologisk erkendelse. Der var både gode og mindre gode sider ved det, der siden blev betegnet som repræsentationsdebatten. Det virkede bestemt befriende, at få disciplinen vækket af sin metafysiske slummer. Indtrykket er det modsatte, når man ser, hvilken forstenende fikcionalisme og konstruktivisme, opgøret med repræsentation og realisme resulterede i. Den pris man betalte for at forbedre mulighedsbetingelsen for en anden og eventuelt bedre forståelse af virkeligheden, var en alt for ofte steril, verdensfjern meta-diskussion, en antropologi om antropologien. Reaktionen synes da heller ikke have ladet vente på sig. Uden nødvendigvis at formulere sig op imod repræsentationsdebatten, er man i disse år vidne til en tendens, man kunne fristes til at benævne *back to reality*. En sådan neo-neo-realisme eller neo-neo-objektivisme kommer blandt andet til udtryk inden for kompleksitetstanken og den kognitive forskning, der med inspiration hentet fra naturvidenskaben og den semantiske lingvistik desuden er karakteriseret ved en god portion formalisme, meget fjernt, åbenbart, fra enhver firserhumanisme.

Det er imidlertid afgørende ikke at glemme læren fra det forrige årti, vedrørende forskersubjektets betydning i den videnskabelige erkendelsesprocedure. Michel Leiris, som især er kendt for sit store poetiske, selvbiografiske værk, minder os herom, uden at tildele subjektet den eksklusive hovedrolle, som tilfældet indimellem var inden for repræsentationsdebatten. Muligvis for at distancere sig fra udlægninger af den subjektivisme, han slog på tromme for i sin etnografiske dagbog *L'Afrique fantôme* (1934), præciserede Leiris kort før sin død, at skal subjektiviteten intervenere skal den gøre det som funktion af objektiviteten:

Det er objektiviteten, det udvendige, i sidste instans de andre som skal beskrives på for-svarlig vis. Det er ikke en selv. Man iscenesætter sig selv for at give plads til fejkalkulen (1988:53).

Jeg opfatter dette som en påmindelse om, at det ikke alene er observatøren, der iscenesætter. Han eller hun lader sig også med eller mod sin egen vilje iscenesætte. At etnografen ikke bare gør de andre til objekt for sine undersøgelser, men at han selv bliver offer for sine egne illusioner og genstand for undersøgelsens genstand, skulle der gerne blive rig lejlighed til at dokumentere i det følgende.

## Begyndelsen og det endelige resultat

Under optakten til mit feltarbejde havde jeg udarbejdet en hypotese, der skulle være ledende for undersøgelserne i marken. Hypotesen lød i al sin enkelhed på, at den hemmelige indvielsesinstitution for tomamænd, der er kendt under betegnelsen *poro* (egentlig *pölägi*), måtte formodes at have en central betydning for tomaernes kulturelle identitet,

og det på trods af dens faktiske uaktualitet. Det oprindelige grundlag for denne socio-kulturelle institution var forsvundet. Indvielsesritualet tjente ikke længere til oplæring af unge krigere, og poroselskabets tidligere så centrale politiske betydning var ophævet i forlængelse af først et fransk kolonialt magtapparat og siden det diktatoriske regime, fra uafhængigheden i 1958 og frem til midten af firserne. I denne periode er der desuden blevet foretaget voldsomme overgreb på den traditionelle religiøse praksis hos tomaerne og andre ikke monoteistiske befolkningsgrupper i Guinea. Afmystifiseringskampagnen, som denne kætterjagt også er blevet kaldt, bestod blandt andet i afbrændinger af masker og feticher samt offentlige afsløringer af de såkaldte kulthemmeligheder (Højbjerg 1994a). I løbet af halvtredserne på overgangen mellem kolonistyre og national selvstændighed konstaterede man imidlertid en opblomstring af indvielsesritualer i store del af den guineanske skovregion, hvor tomaerne ligeledes befinder sig (Højbjerg 1990:170). Jeg antog derfor, at en tilsvarende kulturel identifikationsproces kunne finde sted i en ny brydningsperiode, som den man har oplevet siden landets genåbning mod omverdenen, og at en spød demokratisering samt liberalisering af økonomien kunne følge med. Holdt denne antagelse stik, ville det således være interessant at udforske det symbolske univers, der igennem rituel manipulation og eksponering i religiøse genstande er med til at støbe en kulturel identitet.

Det kan næppe overraske, at resultatet af mine undersøgelser afviger fra dette skema. Alt andet ville da også have været lidt trivielt og skuffende. Min hypotese fejlede som sådan ikke noget. Den fik jeg bekræftet allerede under et forstudie i området først i 1990, hvor det viste sig, at en bølge af indvielsesritualer i tilknytning til poroselskabet og dets kvindelige modstykke var rullet over Tomaland et par år forinden. Det stillede mig til gengæld i den paradoksale situation, at der foreløbig ikke var nogle af lige netop de ritualer at følge. Men der stod jeg nu engang og skulle have et eller andet ud af den lange rejse. Alternativt kunne jeg så forsøge at følge andre poromanifestationer og derfra analysere omfanget og betydningen af de symboler, der aktiveres med henblik på udformningen af social og kulturel identitet. At det heller ikke var så ligetil, skal jeg komme ind på om et øjeblik.

Emnet for min afhandling *Staging the Invisible. Essays on Loma Ritual and Cultural Knowledge* (1994b) består primært i en undersøgelse af en kompleks kulturel kategori benævnt *sale*. Sale-kategorien er polysemisk, flertydig. Den dækker over både traditionel og moderne medicin, masker og feticher, såvel som over kulter eller broderskaber, der dannes med tilknytning til disse religiøse genstande. Omend meget overordnet, er poroselskabet således kun én blandt andre salegrupper. Metodisk har jeg på den ene side tilstræbt at gå bag om den kulturelle og religiøse kategori. Jeg har i analysen af en række offerritualer til saleobjekter fremdraget den sociale dimension (hvem omfattes af ritualen), selve den rituelle praksis (bøn, typer af offerdyr og offerteknik, fordeling af offeret) samt de situationer, ritualerne er afledt af (beskyttelse, opfyldelse af ønsker, behandling af sygdom og uheld). Hertil kommer desuden indsamling af oplysninger blandt spåmagere, medicinmænd og almindelige saleejere. Metoden har på den anden side bestået i en kontekstualisering af salekategorien. Ritualer med tilknytning til salegenstande er blevet sammenlignet med andre almindeligt forekommende offertyper til forfædre og stedånder, og endelig sat i forhold til det ikke-rituelle så som social og politisk organisation. Foruden at være et så omfattende fænomen kan sale som skytsånd også vende sig mod sin „ejermand“ og forårsage ulykker for denne. Jeg har således fundet det nødvendigt at gå en

større omvej for at begribe kategoriens tve- og flertydighed. Det har gennem disse perspektivering vist sig, at de aktiviteter og grupperinger, der er forbundet med sale, på afgørende punkter unddrager sig det, man lidt flygtigt kunne betegne som tomasamfundets dominerende kulturelle model. Den symbolske betydning og store kraft, kategorien forlener de såkaldte hemmelige selskaber såvel som de mange individuelle saleejere med, udspringer af dens forskellighed fra det slægtskabsbaserede princip, som karakteriserer tomaernes sociale og politiske organisation (forholdet mellem morbror og søstersøn).

I tilbageblik kan man således fristes til at se det som skæbnens ironi, at vanskelighederne ved den lidt snævre og direkte tilgang til mændenes poroselskab banede vejen for en generel og måske bedre forståelse ved at se det som blot et aspekt af det mere omfattende fænomen sale. Det ændrer imidlertid intet ved den stivnakkethed, hvormed jeg længe forsøgte at komme nærmere på det, jeg forstillede mig som begivenhedernes centrum. Det er mod dette, jeg omsider skal rette opmærksomheden.

## Et drama i tre akter

Mit forhold til det hemmelige poroselskab i landsbyen, der tjente som base for mit feltarbejde, udviklede sig over tre perioder. Den tredje og sidste, hvor jeg blev inviteret til at assistere ved afuimaskens fremkomst, er allerede omtalt indledningsvis. Forud for denne episode udspandt sig først et længerevarende forløb, hvor de involverede parter tog bestik af situationen uden dog at nærme sig hinanden. Herpå fulgte en anden og voldsomt accelererende fase, der oven på flere tilspidsede situationer kulminerede i gensidig forsoning, uden af den grund at resultere i en egentlig forløsning af det problem, etnologens tilstedeværelse fremprovokerede. Handlingens hovedpersoner var etnografen, etnografens assistent, som var landsbyens vicehøvding og tre poroledere. En større gruppe velvilligt indstillede poromedlemmer, saleejere, spåmænd og ældre var med til at fuldstændiggøre scenen.

Da jeg ved udgangen af 1990 installerede mig i landsbyen Kobalawa blandt de nordligst beliggende tomaer, havde jeg allerede udført flere måneders undersøgelser i andre områder. At valget faldt på netop denne landsby, skyldtes til dels den relativt isolerede beliggenhed, og blev altså foretaget ud fra den forældede devise om at tilgængelighed og autencitet er omvendt proportionale. Endnu mere afgørende var det imidlertid, at min første assistent, som jeg i øvrigt kort efter skilte mig af med, udpegede Kobalawa som stedet med den smukkeste af alle afuistemmer. *Afui* er inkarnationen af den store skovånd, som tomamændene indvies til, når de optages i poroselskabet (Højbjerg 1992). Og netop denne lokale afuis omdømme pirrede min nysgerrighed.

Allerede ved det introducerende besøg i landsbyen var der noget, som gik skævt. Min daværende assistent ønskede i al sin iver at foregribe begivenhedernes gang, og forhørte sig uden min vidende om muligheden for at overvære afui'en med den skønne stemme. Uanset hvor diskret han måtte have spurgt, var det afgjort ikke en sådan bulldozerstrategi, jeg selv ville have valgt. Han fik da også kun et henholdende svar på sin forespørgsel, og landsbyens ledere modtog mig herpå med åbne arme uden dog helt at forstå baggrunden for mit ophold. Med eller uden den første assistents forkludrede indsats er der næppe tvivl om, at jeg før eller siden var blevet mistænkt for at optræde med slet skjulte motiver. Næsten fyrrer år tidligere havde et fransk filmhold besøgt området i den hensigt at filme

det mandlige indivielsesritual (Gaisseau 1956). Det lykkedes trods intense bestræbelser aldrig. Man fik dog optaget en sekvens, hvor en hund ofres til afuimasken, og det har ingen toma den dag i dag glemt. En flig af hemmelighedens slør var blevet løftet, en uoprettelig skade sket. Det kan så undre, at netop den begivenhed, netop den afsløring, står så meget klarere i erindringen, når den ses på baggrund af tvangsafsløringerne og undertrykkelsen af traditionel religion, der fandt sted efter Guineas uafhængighed. Der var på den anden side ikke noget overraskende i, at det franske filmholds aktivitet så mange år tidligere tjente som lokal forståelsesramme, for mine ind imellem mærkværdige aktiviteter.

Efter at have bosat mig i landsbyen valgte jeg at gå både bredt og forsigtigt til værks. Delvist tvunget hertil af omstændighederne. Sagen var, at poroselskabet var så godt som usynligt. Landsbyens dagligliv forløb, som om dette selskab ikke eksisterede. Der var i den første lange periode ganske enkelt ingen poroaktiviteter. Jeg vidste desuden, at mit emne var af en noget delikat art og ønskede derfor ikke at forcere tingene og eventuelt træde nogen over tærerne. Gode råd om at tålmodighed betaler sig, og det, at jeg var besat af en tyrkertro på, at situationen før eller siden ville vende sig til min fordel, gjorde, at jeg fortsatte med at tilrettelægge mine undersøgelser i overensstemmelse med projektets oprindelige perspektiv. Det var dog i længden ikke udholdeligt at drive den af i hængekøjen med murstenstykker romaner i forventning om, at begivenhedernes egen tilfældige gang før eller siden ville løse den opgave, jeg havde stillet mig. Derfor indledte jeg en større indsamling af historiske beretninger om landsbyens og det gamle høvdingedømmes grundlæggelse og politiske organisation. Desuden deltog jeg i stort set alt, hvad der var af rituelle aktiviteter lige undtaget dem, der havde tilknytning til de eksklusivt kvindelige salegrupper. Mænd og kvinder er gensidigt udelukket fra de af hinandens religiøse aktiviteter, som har med hemmelige saleobjekter at gøre. På trods af min status som fremmed og uindviet lykkedes det mig at deltage i et stort antal ofringsritualer til mændenes sale. Dog ikke uden mishagsytringer fra dele af omgivelserne, især porolederene, skulle det siden vise sig. Jeg indledte ligeledes en større rejseaktivitet for at deltage i forskellige ceremonier i de omgivende landsbyer. Ved to af disse lejligheder havde jeg held til, som uindviet bag lukkede døre, at lytte til afuimasken, der kom frem i anledning af højtstående ældre mænds begravelse. Tiden gik, og jeg havde i løbet af de første fem måneder fået indsamlet en hel del af det materiale, som siden skulle vise sig at blive det bærende i afhandlingen. Poroselskabet vidste jeg til gengæld fortsat ikke ret meget om. Eller rettere ikke andet end de spredte oplysninger, mange af de menige medlemmer forsynede mig med. Trods påbuddet om tavshed i alle poroanliggender, er det i realiteten ikke så vanskeligt endda at få yngre folk til at tale om dem. Man vil i modsætning til denne åbenmundethed ofte opleve poroledere og ældre fastholde, at de unge endnu ikke kender til de virkelige hemmeligheder, selve essensen af poro. Her begynder jeg imidlertid at foregribe de konkluderende betragtninger.

På dette tidspunkt begyndte tålmodigheden og min noget påtagede stoiske ro efterhånden at briste. Det undrede, at landsbyens afui var så usynlig. Jeg blev samtidig klar over, at min nye assistent, landsbyens vicehøvding, var udsat for et lettere chikaneri, der omfattede såvel anklager for utroskab som for afsløringer af tomaernes hemmeligheder. Selv tog han disse angreb meget roligt og beroligede mig med, at det var et almindeligt udslag af tomaernes indbyrdes jalousi. Det vidste sig i stedet at være mig selv, der udviklede en vis ængstelse i kølvandet på de spredte udfald mod min assistent, som indirekte

var rettet mod mig. Der var dog på ingen måde tale om en generelt fjendtlig stemning i landsbyen. Mine bekymringer blev af assistenten igen slået hen med den enkle konstatering, at man nu engang ikke kan være velset af alle. Ikke desto mindre begyndte jeg at konsultere flere spåmænd og fik endog fremstillet en beskyttende og lykkebringende amulet. Inden jeg kort tid efter midlertidigt afbrød mit feltophold, var jeg blevet så besluttet på at få bare et eller andet selvoplevet indsamlet om den lokale afui, at jeg desuden tilegnede mig en magisk „sandhedsvæske“, som jeg gik og skyllede munden med morgen og aften. Jeg opgav nu snart denne særlige form for mentalhygiejnisk pleje. Ikke fordi jeg i et øjebliks fornuft så det absurde i brugen af indfødt kvaksalveri, men snarere fordi den paranoia, jeg efterhånden var overvældet af, på den ene side fik mig til at tvivle på oprigtigheden hos den, som havde fremstillet det magiske bryg. Der var måske tale om en giftblanding. På den anden side var det næsten ikke til at bære tanken om, resten af sine dage at se alle sine ønsker virkeliggjort.

Reaktioner var med andre ord lige så irrationelt begrundet som selve det at bestille produktet. Man kan se dette som et udslag af etnografens fuldstændigt ukritiske assimilation med den etnografiske virkelighed. Han begynder simpelthen at tænke og handle som de fremmede mennesker, han er ankommet for at studere. Da studerer etnografen ikke længere, men er som tomaerne; et subjekt blandt andre subjekter. Og så er det på høje tid at trække i nødbremsen, hvad jeg da også gjorde ved midlertidigt at afbryde feltarbejdet. At brugen af alternativ feltmetode blev drevet så vidt, skyldtes dels det desperante ønske om at få nogle vanskeligt tilgængelige etnografiske data i hus, dels den sammen-sværgelse, vi ikke helt uventet opdagede at vi var genstand for.

Skovånden afui uventer sig både som maskeret figur og lydlig illusion frembragt af et fløjtespillende femmandsorkester. Den toneangivende musiker i en sådan gruppe, ophavsmanden til den lokale afuis så vidtomtalte skønne stemme, var en nær ven af min assistent. Vi havde flere gange talt sammen om muligheden for, at jeg kunne overvære eller bare lytte til maskens optræden. Lettere påvirket af palmevin dukkede han en aften op i min hytte for at aflægge en høflighedsvisit. I sin opstemthed opfordrede han mig til at følge ham til en nærliggende landsby, hvor han var inviteret til at lede et andet afuiorkester. Meningen var så, at jeg skulle skjule mig mellem de kaffebuske, der omgiver de fleste landsbyer i området, og derfra følge maskens optræden. Jeg takkede for tilbuddet og lovede at sove på det. Da han havde fået talt sig varm, fremdrog han sin fløjte, som er en af afuis inkarnationer, forklarede mig spilleteknikken og gav endog en så tilstrækkelig dæmpet prøve på tonerne af mit navn, at ingen i nabohytterne blev vidne til den helligrøde, der udspandt sig nogle få meter borte. Han afslørede herpå for os, at lederne af afuigruppen og således også af poroselskabet havde besluttet ikke at lade masken komme frem, så længe den fremmede boede i landsbyen. Det viste sig desuden, at de havde opfordret andre til at lægge afstand til min assistent, vicehøvdingen. Vi diskuterede senere risikoen for at han, efter min afrejse, kunne blive udsat for tilfælde af sort magi fra „komplotmagernes“ side. Men igen var det assistenten, som viste sig at have bedre nerver end etnografen. I det hele taget oplevede jeg gang på gang under mit feltarbejde, at assistentens dynamiske og optimistiske sind var det, som gjorde de vanskelige perioder overkommelige. Med hensyn til reelle eller potentielle trusler og sabotageforsøg, affejede han dem under henvisning til de mange sympatisk indstillede mennesker, som omgav os, og havde desuden fuld tiltro til sin egen skytsånd, repræsenteret ved masken *angbai*. Og endelig delte han den fatalistiske opfattelse blandt tomaerne, at al-

tings skæbne i sidste instans afhænger af *gala*, gud. Mit første lange ophold i landsbyen Kobalawa blev afbrudt på dette tidspunkt, hvor feltarbejdet generelt set forløb tilfredsstillende, men hvor arbejdet med det hemmelige mandsselskab nok må siges at være endt i en blindgyde.

Henimod regntidens afslutning, tre en halv måned senere, vendte jeg tilbage til landsbyen for at gennemføre feltarbejdets sidste fase. Der skulle i de efterfølgende måneder vise sig at være en mere hektisk poroaktivitet. Og det på et tidspunkt, hvor jeg som en direkte konsekvens af de hidtil opnåede resultater havde valgt at *modificere emne og strategi*. Det afgørende måtte være at arbejde videre med og verificere de oplysninger, jeg allerede havde indsamlet vedrørende salekategorien og variationerne i tomaernes rituelle praksis. Det var en ren tilfældighed, der resulterede i en afgørende vending i mit forhold til poroselskabets ledende person. Under markarbejde havde vedkommende pådraget sig en dyb flænge i det ene skinneben. Overfladiske skrammer kan på grund af en sjusket hygiejne og det fugtige klima udvikle sig i en alvorlig retning. Jeg blev dagen efter uheldet bedt om at se på det allerede betændte sår. Det lykkedes mig ved daglig behandling i løbet af en uge at reducere det gabende sår til et næppe synligt ar. Det imponerede. Både at jeg besad et så effektivt saleprodukt, og at jeg vederlagsfrit stillede det til rådighed. Fra den dag var vort venskab beseglet. Vi sås nu dagligt, uden af det af den grund resulterede i en indvielse i den store hemmelighed om afui og poro. Samtidig udspandt der sig en række møder for alle poromedlemmerne i den hellige lund (*save*) i kort afstand fra landsbyen. Anledningen var blandt andet afrapportering fra et poroledermøde, der omfattede hele regionen. På det tidspunkt var en bevægelse ved navn *gilibai* under opbygning. *Gilibai* betyder „enhed“, og bevægelsens erklærede mål er at promovere tomaernes kulturelle identitet inden for landets ændrede politiske klima, omend meget tyder på, at ledende personligheder har helt andre politiske ambitioner med bevægelsen. At den blandt andet støtter sig til poroselskabet i sin opbygning og i formidlingen af sit budskab, bekræfter i udtalt grad min tidligere hypotese om det hemmelige mandsselskabs renaissance i forbindelse med styrkelsen af kulturel identitet. De mange møder i den hellige lund var foruden *gilibai* forårsaget af en rettergang over et poromedlem, der havde solgt sin angbaimaske. Man kan kassere en maske, når den har mistet sin kraft, men at sælge den er helligbrøde. Uden at deltage fik jeg bragt udførlige referater fra møderne. Jeg er den dag i dag overbevist om, at porolederne kendte til denne læk af information, hvoraf en stor del iøvrigt senere blev offentliggjort. Men jeg blev trods en omfattende lobbyaktivitet fra flere venners side forment adgang til møderne ud fra den begrundelse, at jeg ikke var indviet til afui. Imod sædvane kom sidstnævnte heller ikke frem fra sit skjul for at markere åbningen og afslutningen på møderne i den hellige lund. Årsagen var her den tidligere fremførte, at man ikke stolede på, at den fremmede ikke ville filme masken. Der opstod således et meget ambivalent forhold mellem porolederen og mig. Jeg havde allerede flere gange indgående forsikret ham, at jeg ikke agtede at gøre noget, de ikke billigede. Jeg forsøgte at spille med åbne kort, men åbenbart uden held. I forbindelse med fastsættelsen af dommen over maskesælgeren, forsøgte man sågar at lokke os på en sightseeing i en nabolandsby, hvor der kunne indsamles nogle historiske oplysninger, som de vidste, jeg interesserede mig for. Afuimasken kunne således komme frem og annoncere dommen. Vi gennemskuede selvfølgelig denne slet skjulte afvigemanøvre og blev stædigt i landsbyen. At afui således forblev tavs, betød at dommen over den anklagede blev væsentligt mildere, hvilket han senere takkede os for.

Mine hovedmodstandere i porogruppen var de tre øverst placerede. Der var tale om lederen, den ældste, med hvem jeg havde indgået et nært men ambivalent forhold. Nummer to i hierarkiet, som er udset til en kommende lederpost, er en uberegnelig person, der blandt andet har siddet ti år i fængsel for manddrab. Han er desuden bærer af fuglemasken *onilegagi*, som han har givet mig mange detaljerede oplysninger om. Mit forhold til ham kan karakteriseres som jovialt, han er munter, men parat til at vende 180 grader i sin holdning, hvis nogen formår at presse ham tilstrækkeligt. Og det gjorde uden tvivl det tredje medlem i gruppen. Han var landsbyhøvding og stod oprindelig i et tæt forhold til min assistent. I begyndelsen af mit ophold sås vi ofte, men hans opportunistiske og magtstræberiske væsen trådte stadig tydeligere frem som tiden gik. Han udviklede en stærk jalousi overfor min assistent, vicehøvdingen, og viste sig snart at blive vores argeste modstander. Under den hektiske poroaktivitet henimod slutningen af mit ophold forsøgte høvdingen at oppiske en stemning mod min assistent, som han håbede at få afsat fra sit politiske embede. Vi oplevede i nogle uger påny et begyndende forfølgelsesvanvid, men tog som tidligere til genmæle ved hjælp af magiske hjælpemidler samt et ivrigt lobbyarbejde. Denne afledte konflikt fik imidlertid en helt uventet afslutning, hvilket vi senere udlagde som bevis for effektiviteten af det saleprodukt, vi havde anvendt under forløbet. Høvdingen viste sig at have svindlet med et større beløb fra landsbyens fælleskasse. Det blev opdaget, og befolkningen udtrykte i øvrigt utilfredshed over, at min assistent blev holdt delvist borte fra sin funktion som vicehøvding. Derfor vragede de den korruptionsanklagede landsbyleder og udpegede i stedet min assistent til førstemand.

Sideløbende med dette anstrengende begivenhedsforløb holdt først min assistent, og sidenhen vi begge, nogle fortrolige møder med den gamle poroleder. Kontakten med ham var blevet yderligere intensiveret, fordi assistenten bejlede til hans datter, som han idag er gift med. Under et af deres møder gik den religiøse leder til bekendelse. Han udtrykte sin fornemmelse af, at den fremmedes arbejde ikke kunne betragtes som succesfuldt, så længe denne ikke havde set afui. Hvor gerne han end ville hjælpe, så tillod omstændighederne det desværre ikke foreløbig. Som øverste ansvarlig for afuimasken havde han aflagt ed på, at ingen uindviet måtte overvære den. Problemet var ikke, hvad der eventuelt kunne hænde etnografen, som han i øvrigt erklærede sig villig til at indvie ved en kommende *pölögi*. Sagens kerne lå snarere i den fare, han udsatte sig selv for ved at overskride forbuddet mod at vise den hemmelige maske. Det var døden, hans død, som stod på spil. Den næste dag gentog porolederen under megen højtidelighed disse ord for mig, og bad mig desuden ydmygt om ikke at bebrejde ham det nødvendige i at fastholde sin beslutning. Denne udveksling fandt sted en uge inden min endelige afrejse. Jeg var bevæget over hans måde at fremstille situationen på, og lovede med forståelse for hans udsatte position, at jeg ville afstå fra at bede netop ham om yderligere hjælp i denne sag. Det var ligeledes den indirekte årsag til, at jeg to år senere, som allerede nævnt, renoncerede på tilbuddet fra en nyudnævnt landsbyhøvding om at overvære afui.

## Isccenesættelser

Formålet med denne stærkt reducerede beretning om mit feltarbejde er ikke at sætte etnografen i centrum. Det er han ikke værd, for han præsenterer sig ærlig talt ikke på nogen videre flatterende vis, bruger en forfærdelig masse energi på et i forvejen dødsdømt pro-



jekt og ender tilsyneladende med at skyde forbi målet. Ved første øjekast tager beretningen sig altså ud som en opbyggelig historie, et klart eksempel på, hvad man ikke bør gøre. Det interessante er imidlertid ikke etnografens gumpetunge adfærd. Det er tværtimod den situation, han befinder sig i, den udveksling, der finder sted mellem ham og de mennesker, der gemmer på et eller andet, han interesserer sig så blindt for. Man støder i den forbindelse på den særlige metodiske brug af forskersubjektet, som Leiris anbefaler. Han sætter sig selv i scene, omend ikke videre bevidst, med henblik på frembringelsen af en fejlkalkule, som i tilgift afkaster en bedre forståelse af det objekt, som er genstand for den videnskabelige undersøgelse. Pointen er, at etnografens adfærd bidrager til en forståelse af det hemmeliges natur. Subjektets selviscenesættelse får det studerede objekt, det hemmelige, til at træde tydeligere frem. Det synliggøres. Den rystende og måske lidt skuffende opdagelse, man står tilbage med, er så, at det hemmelige synes at være den bare illusion. Der gemmer sig her et paradoks, en forskydning i subjekt-objektrelationen, kunne man også sige.

En stor del af feltarbejdsperioden blev brugt på at løbe efter en illusion, noget jeg godt vidste ikke var, et simulakrum. Allerede tidligt i feltforløbet kendte jeg sandheden om afui som en auditiv og førhen visuel illusion, udført af fem tomamænd med henblik på at frembringe en konkret forestilling hos de uindviede om den særlige magt, poroselskabet råder over. Historien om afuis oprindelse beretter iøvrigt meget ligefremt om det opportunistiske sigte med en sådan iscenesættelse. Jeg forsøgte ganske vist længe at overbevise mig selv om, at det væsentlige ikke var at se, men at indsamle oplysninger, ord, vedrørende afuigruppens organisation, dens instrumenter, ofringsteknikker etc. Alligevel blev jeg nærmest besat at tænke om at se afui med den skønne stemme. Netop det at være vidne endte med at overskygge alle mulige andre måder at nærme sig fænomenet på. Porolederene vidste, at jeg kendte til „sandheden“ om afui, at jeg allerede havde set den på film, og at jeg løbende blev informeret om aktiviteterne i poroselskabet. Men netop deres afui havde jeg endnu ikke set, og de lå inde med magten til at forhindre mig i såvel at se som at høre den. Illusionen virker med andre ord, selv på den, som burde være udrustet til at gennemskue den. Det hemmeliges effektivitet lå i, at jeg i så udstrakt grad blev draget mod at iagttage, men netop blev afholdt herfra. Der er tale om en eksklusiv gruppe, der har magt til at differentiere og markere, at forskellen på dem og mig, det at være ikke-indviet, udelukker muligheden for ethvert fællesskab. Man kan også vælge at anskue dette forløb som en subjekt-objektfor skydning, hvor først etnografens selviscenesættelse synliggør hemmelighedens kompleks, der siden tager over og gør etnografen til genstand for dets menageri. Konklusionen må således være, at etnografen er offer for en illusion, han selv er med til at skabe.

Foruden at demonstrere det metodiske relevante i at benytte subjekt-objektrelationen i feltarbejdet som nøgle til en forståelse af det hemmelige, indeholder den fortalte historie andre interessante oplysninger. For eksempel vedrørende poroselskabets magt og kompetence. De ledende personers indflydelse er absolut i den udstrækning, de kan forhindre ikke-medlemmer i at deltage i selskabets aktiviteter. Men den er relativ i den udstrækning, at oplysninger om dets aktiviteter siver ud, uden at lederne hverken er i stand til eller i øvrigt gør ret meget for at forhindre det. Reglerne for poroselskabet overholdes, samtidig med at de overskrides, og ledernes position understreges, alt imens deres magt undergraves. Desuden forekommer porolederens mulighed for at blande sig i organisationen af andre i princippet underordnede kultgrupper begrænset. En stor del af tomaernes

masker omtales undertiden med den samlende betegnelse *afuiti*, *afui* i flertal, eller som „*afuis nevøer*“. Alligevel synes disse maskegrupper at nyde en udstrakt selvstændighed, hvilket blev klart, da jeg mod lederens vilje deltog i de mange ofringsceremonier. Dette forhold dækker i øvrigt over en prestige- og magtkamp mellem lederne af poro og lederne af de enkelte maskegrupper, som alle er medicinmænd med et større eller mindre klientel af patienter og lærlinge. Det vil her komme for vidt at vise, hvorledes jeg også i denne sammenhæng optrådte i en rolle, jeg selv troede at have iscenesat, men som uden tvivl havde flere scenarier.

Det er også værd at hæfte sig ved forholdet mellem porolederne. Det vil være forkert at tro, at de udgør en homogen gruppe. Udviklingen i de tre ledende personers forhold til etnografen afslører en anden magtkamp, en kamp i kampen. Og igen synes etnografen at blive reduceret til et led i en større historie, han ikke længere er ophavsmand til. Nummer to og tre i hierarkiet, som jeg i begyndelsen så meget til, blev henimod feltarbejdets afslutning fjendtligt indstillet, mens lederen fra en tilbagetrukken position endte med at blive en god ven, som jeg omgikkes næsten dagligt. Når høvdingen, som var nummer tre i gruppen, gik fra at være ven til fjende, kan det skyldes en frustration over ikke at blive delagtiggjort i mit arbejde. Flere venner foreslog, at jeg betalte mig fra problemet med at se masken. Nummer to og tre i porogruppen skulle have været åbne for en sådan løsning. Men det afslog jeg, og mit forhold til disse to ændrede sig netop til det værre. Jeg fik senere bekræftet, at det var høvdingen, nummer tre i gruppen, som satte sig voldsomt imod min tilstedeværelse i det hele taget. Det har givet også været ham, der lagde størst pres på porolederen, hvis plads han næppe nogensinde opnår at overtage, og erindrede ham om den dødelige risiko ved at bryde poroselskabets forbud. Det hemmeliges effektivitet er radikal, selv når der åbenbart ikke er noget videre at skjule.

## Antropologiens hemmelighed

Jeg har i den forudgående fremstilling af etnografens rolle i studiet af hemmelige ritualer valgt at privilegere den metodiske relevans af subjekt-objektrelationen i den skikkelse, den antager under feltarbejdet. Der er endnu et spørgsmål, der trænger sig på i denne sammenhæng. Det vedrører det etiske problem med i skriftlig form at videregive de informationer om det hemmelige, etnografen har held til at indsamle. Spørgsmålet er væsentligt, men det stilles ikke fra neutral grund. Det forudsætter en bestemt definition af det hemmelige. Hemmelighed opfattes i den forbindelse primært som tilbageholdt viden. Det er med andre ord det semantiske aspekt, indholdet, som formodes at udstyre det hemmelige med dets særlige status. Er det nu også tilfældet? Med et sideblik til andre studier af det hemmelige og ikke mindst på baggrund af mine egne erfaringer med hemmelige ritualer, tillader jeg mig at drage denne definition i tvivl. Jeg har for eksempel omtalt, at i tilfældet med masken *afui* vidste stort set alle, at jeg var bekendt med den banale hemmelighed, at der bag den polyfone stemme ikke befandt sig andet end musicerende tommamænd. Det eksempel fortæller mere om det hemmeliges effektivitet end om dets indhold. Uindviiede børn og kvinder benytter sig hos tommamændene i øvrigt også af nogle simple maskeringer, og under den såkaldte afmystifiseringskampagne så alle maskerne ufrivilligt falde. Alle kender således under en eller anden form til forklædningskunsten. Sammenligner man offentlige og hemmelige ritualer bliver man slået af en forbløffende

lighed i det ceremonielle forløb. Under indvielsesritualet til poro overraskes man ligeledes over, at udover respekten for de ældre og afsløringen af afuimaskens sande natur, lærer noviceerne ikke ret meget. Den viden, de unge initieres i, beforder ingen ny erkendelse, ingen overraskende indsigt i meningen med livet. Novicerne har ikke lært noget nyt under indvielsen, men de har ændret status, og det er netop det afgørende. Mange andre studier i indvielsesritualer og hemmelige selskaber verden over er kommet frem til et tilsvarende resultat, når det drejer sig om indholdet af det hemmelige. Hvis ikke den tilbageholdte viden simpelthen er kendt af alle (Bellman 1984), ser man eksempler på, hvor banal den kan være (Boyer 1990), eller at den ganske enkelt er meningsløs, uden for den specifikke sammenhæng, den indgår i (Zempléni 1991).

Det er et helt andet perspektiv, man finder i Simmels klassiske studie af det hemmelige og hemmelige selskaber fra 1908 (1991). Her er det først og fremmest den formmæssige side, der lægges vægt på. Snarere end at repræsentere noget restriktivt, ser Simmel det hemmelige som et positivt fænomen, der bidrager til at forme de sociale relationer og fremme den moderne individualitet. Det hemmelige er praksis, det gør noget. Anskuet under denne synsvinkel træder det etiske problem om videregivelse af hemmelig viden i baggrunden. Man kan i den forbindelse så fremføre et helt andet etisk problem vedrørende det, de hemmelige ritualer bevirker, omskæring af kvinder for eksempel. Men den type spørgsmål vil jeg vælge at se bort fra i denne sammenhæng.

Jeg synes i stedet, at det kunne være interessant at gå lidt videre i indkredsningen af det hemmelige. Med inspiration fra blandt andet Mauss har Bataille demonstreret, hvorledes forbuddet er bundet til og styrkes af overskridelsen (1957:73). Jeg vil mene, at noget tilsvarende gør sig gældende i relation til det hemmelige. Det hemmelige har en iscenesættelse nødvendig. Det opretholdes i en vekselvirkning mellem afsløring og tilsløring. Afsløringen er kun undtagelsesvis absolut og den besidder den særlige egenskab at styrke det hemmeliges identitet. En afsløring er samtidig en tilsløring af det hemmelige. Når afui kommer frem, lader den alle høre det, men den slører samtidig sin virkelige skikkelse over for dem, som ikke er indviet og må sidde udenfor. Tilsvarende med andre masker, der optræder offentligt. De viser, hvem de er, guder blandt mennesker, samtidig med at de skjuler maskebærerens menneskestatus samt det forhold, at den store maske blot er en kopi af den kraftfulde, hemmeligholdte miniaturemaske. Når noviceerne får afsløret afuimasken under indvielsesritualet, er det sandsynligt, at de skuffes en smule over blot at se den som en musicerende onkel eller fader. Men de lærer, hvis ikke ved samme lejlighed så senere, ved overskridelsen af de forbud masken kan straffe for, at afui er en magisk kraft af en anden utilgængelig orden, og at den influerer på denne verden.

Jeg overværede en dag en kvinde, som måtte gennemgå et renselsesritual, fordi hun uforvaret havde været vidne til en ofringsscene, afuimasken var genstand for. For ikke at blive udsat for åndens angreb måtte kvinden foruden at give sonoffer og foretage rituel afvaskning sværge aldrig at afsløre, hvad hun havde set. Denne kvinde, som havde forårsaget en afsløring af masken, står over for de øvrige kvinder som et eksempel på den fare, man udsættes for, og er således medvirkende til at tilsløre maskens rette identitet.

Tillad mig for en afsluttende bemærkning at drage en lidt ovovet sammenligning mellem antropologien og det hemmelige. Jeg mener inden for de to områder at kunne spore en beslægtet, men forskudt iscenesættelsesstrategi. Det ligger i det hemmeliges natur at tilsløre, bevidst at dække over sin identitet. Men det er på den anden side underlagt et vilkår om at give sig til syne, delvis at lade sig afsløre. Med antropologien forholder det

sig lige modsat. Videnskaben konstruerer sit objekt. Der er ingen direkte korrespondance mellem den etnografiske monografi, og den verden den referer til. Vi taler om verden, men på en anden måde end den umiddelbart præsenterer sig selv. For så vidt tilslører vi den empiriske realitet, og tilsløringen er et vilkår. Afsløring af virkeligheden er i stedet noget, vi må bestræbe os på af lige så nødvendige grunde som det, at det hemmelige er udleveret til at tilsløre. Det kan lyde som altmodisch empiricisme. Men har antropologien ikke en så præcis afdækning af virkeligheden som regulativt princip, afliver den sig selv. Afsløring er derfor for antropologien, i modsætning til det hemmelige, en bestræbelse. Og det på trods af det vilkår, udtrykt ved den konstruktivistiske tanke, som antropologien er oppe imod.

Igangværende debatter inden for disciplinen viser med tydelighed, at man er bevidst om dette epistemologiske iscenesættelsesproblem. Men lad mig til allersidst slå fast, at uanset hvor meget det etnografiske feltarbejde er gået hen og blevet en model for andre videnskabelige discipliner, så forbliver det antropologiens hemmelighed, at i netop den sammenhæng er dens udøvere langtfra altid iscenesættere. Min feltarbejdsberetning vidner til fulde om denne produktive skavank.

## Noter

1. Denne artikel er oprindelig præsenteret som ph.d.-forelæsning den 4. maj 1995 ved Institut for Antropologi, Københavns Universitet.

## Litteratur

- Bataille, Georges  
1957 L'Érotisme. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Bellman, Beryl L.  
1984 The Language of Secrecy. Symbols and Metaphors in Poro Ritual. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Boyer, Pascal  
1990 Tradition as Truth and Communication. A Cognitive Description of Traditional Discourse. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gaisseau, Pierre-Dominique  
1956 Den hellige skov. Magi og hemmelige ritualer hos tomaerne. København: Fremad.
- Højbjerg, Christian Kordt  
1990 Beyond the Sacred and the Profane: The Poro Initiation Ritual. Folk 32:161-76  
1992 Kørekort og kvinder uden bukser. Maskekulte hos tomaerne. Jordens Folk 4:180-87.  
1994a Demaskeringens svære kunst. Kulturstudier 22:12-37.  
1994b Staging the Invisible. Essays on Loma Ritual and Cultural Knowledge. Upubliceret ph.d.-afhandling, Københavns Universitet.
- Leiris, Michel  
1934 L'Afrique fantôme. Paris: Gallimard.  
1988 Entretien avec Michel Leiris (Jean Jamin et Sally Price). Gradhiva 4:29-56. Paris: Éditions Jean-Michel Place.
- Simmel, Georg  
1991[1908] Secret et sociétés secrètes. Strasbourg: Circé.
- Zempléni, Andras  
1991 Initiation. P. Bonte & M. Izard (eds.): Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie: Paris: PUF.

## DET METODISKE FORLØB

### Kunst og håndværk i den antropologiske proces

På et vist tidspunkt under mit feltarbejde var jeg nået til et uigenkaldeligt dødt punkt. Alt var gået i stå. Ethvert forsøg på systematik syntes at være slået fejl. Interview af en blot nogenlunde struktureret art havde det i det hele taget været småt med, på det seneste havde der ingen været overhovedet, og der var ikke udsigt til, at det skulle blive bedre. Min egen rolle var uklar, ikke blot som det sig hør og bør „midt imellem“ som både deltager og observant, jeg var usynlig, umulig i min egen selvoplevelse, pinlig i de andres øjne, min position, adfærd og beskæftigelse på stedet var i allerhøjeste grad diffus, og følelsen heraf var ikke behagelig. Den var så belastende, at hvis den havde været meget længere end den gjorde, er der stor sandsynlighed for, at jeg var blevet syg.

Det skete imidlertid ikke. Gennembruddet kom en nat, jeg var ude at danse. Efter nogle timers indlæring af åndernes dans en aften i regnvejri i en *barracão* hos den åndemoder, jeg havde det mest belastede forhold til, var jeg igennem det. Ikke sådan at forstå, at resten af feltarbejdet forløb smertefrit, ej heller sådan, at jeg selv og de andre derefter var sikre på min rolle og position, men noget afgørende var der sket. Hvad der herefter viste sig af vanskeligheder var til at have med at gøre. Der kom ikke flere oplevelser af håbløshed og totalstøb.

At denne nats dans var en afgørende begivenhed i mit feltarbejdes metodiske forløb, blev jeg imidlertid først klar over langt senere, da jeg sad og arbejdede med det indsamlede stof med henblik på at analysere og offentliggøre det. Og det skal være denne artikels hovedpointe, at det metodiske forløb må ses i sin helhed – ikke blot som det, der foregår under indsamlingen af data, men som en proces, der først slutter, når analysen og den tekstlige formgivning af stoffet er fuldendt. Først da står det klart, hvad der var „data“.

Når jeg tager en personlig oplevelse som udgangspunkt for overvejelser over det metodiske forløb, skyldes det, at et personligt udgangspunkt bedre bidrager til en analyse af den egentlige forskningsproces end en idealiseret videnskabeliggjort præsentation (Okeley & Callaway 1992). Men eksemplet belyser også en anden pointe, som vedrører kropsligheden i erkendelsen. Man kunne have karakteriseret det, der sker, ved hjælp af det moderigtige antropologiske begreb *embodiment*, men der er snarere tale om en intellektuel forløsning, som sker via en kropslig involvering. Dette aspekt af deltagelse er ikke blevet behandlet eksplicit i den klassiske antropologi, men det ligger implicit i megen etnografisk redegørelse for deltagerobservations særlige kvaliteter.

Præsentationen af mine personlige erfaringer skal ikke på nogen måde læses som et forsøg på at fremstille *den* antropologiske metode. Mit feltarbejde har været usædvanligt på flere måder, og jeg ønsker ikke at argumentere for, at en højere grad af systematik, end jeg har kunnet præstere, er umulig, ej heller, at de forhold omkring metode, jeg her omtaler, er de eneste eller vigtigste. Ikke to arbejdsprocesser er ens. Men i de allerfleste kvalitative forskningsforløb er der elementer af det, jeg her vil ind på, hvilket jeg blandt andet har kunnet konstatere, når folk fra andre fag har kunnet nikke genkendende til nogle af mine erfaringer.

Kunstnerisk frembringelse er i en vis udstrækning analog til den del af det metodiske forløb, som rummer skriveprocessen i særdeleshed og formgivningen af stoffet i almindelighed. Der er desuden en hel del håndværk i den form for metode, jeg her taler om: i den ganske bogstavelige forstand, at noget netop skal igennem hånden (kroppen) for at blive til et færdigformet produkt, men også i den bredere forstand, Bateson (1972) er inde på med begrebet *skill* (færdighed, behændighed). At opnå en følelse af flow (Bloch 1994) i en helhed af teknik og udtryk kan opleves som en gunstbevisning af nåde og ynde (*grace*).

## Metoden og genstanden

Før jeg vender tilbage til pointerne, skal jeg fortælle lidt nærmere om objektet for mit feltarbejde. Der er nemlig endnu et forhold, der må redegøres for, og uden hvilket argumentationen ikke kan føres igennem. Det handler om erkendelse.

Igennem mange år har jeg i længere og kortere perioder studeret besættelsesfænomenet, som det indgår i de moderne brasilianske religioner *candomblé* og *umbanda*. Den metode, jeg har benyttet mig af, har været en grad af deltagerobservation, dog ikke således at jeg selv gik ind i kulten som fuldt indviet og lærte at være besat. Under analysen af, hvad besættelsesfænomenet indebærer, og under arbejdet med at fremstille stoffet blev jeg ført frem mod en analogi mellem det at befæste sit forhold til en ånd eller en gud igennem deltagelse i en besættelseskult og det at gennemføre en analyse og formgive et stof. Det skal jeg forklare nærmere for at anskueliggøre, hvordan genstanden for arbejdet præger og påvirker metoden. Objektet og metoden indgår i et gensidigt afhængighedsforhold og synes undertiden kun vanskeligt at kunne adskilles. For at illustrere dette er det nødvendigt at gå vejen omkring en pointe vedrørende selve besættelsesfænomenet (se også Sjørlev 1995 for et mere direkte argument).

En amerikansk kollega, Janice Boddy, har i forbindelse med studiet af zar-kulten i Sudan, som også er en besættelseskult, fået den tanke, at der er et slægtskab mellem det at være etnograf i feltet og det at være besat. Kulturen lægger sig åben for eftertanke i zar-ceremonierne (Boddy 1989:356), og de ånder, der er på spil her, kommer, som ånder i Afrika gør det flest, udefra. Der er klart noget „andethed“ på spil her. Ånderne er fremmede, de repræsenterer det globale, nationalsamfundet, andre etniske grupper og gæster i samfundet, herunder også etnografen selv. Der er noget etnografi over det, når kvinderne i zar portrætter fremmede og folk fra nabosamfund gennem deres ånder. Den refleksivitet, der ligger heri, ligner etnografens brug af andre kulturer til at tale om sin egen. Derfor mener Boddy, at der er en analogi mellem den etnografiske virksomhed og zar. Både besættelse og udførelse af feltarbejde er deltageraktivitet, og ved at se verden

gennem åndernes øjne opnår de besatte og deres omgivelser det samme, som feltarbejderen opnår ved at leve blandt dem – nemlig en gensidig forståelse af verden gennem de andres øjne. Boddy identificerer såvel feltarbejde som besættelse som former for æstetisk perception, idet begge dele har at gøre med at lære sig selv at kende gennem den anden og med at formidle det, der sker, gennem en æstetisk form.

En anden forsker, der har beskæftiget sig med besættelsesfænomenet, mener, at det karakteristiske ved indvielsen til en besættelseskult netop er, at den ånd, mediet besættes af, skifter fra at være noget diffust og vedvarende *indre* til noget afgrænset og temporært *ydre*. Indvielsen til en bestemt gud eller ånd indebærer en proces fra diffusitet og formløshed til formgivet og afgrænset, fra indre til ydre (Zempleni 1987). Også der, hvor jeg har været i lære, i candomblé i Brasilien, foregår der en artikulation af diffuse indre følelser ved hjælp af de kollektive symboler og faste kulturelle udtryk, der indgår som elementer i indvielsesprocessen. Diffuse indre følelser kan forårsage sygdom, og helbredelsen finder sted dér, hvor den individuelle affekt og erindring kan finde ind i den fælles fortællings diskurs. I candomblé sker det med guden, *orixáen*, som markering af det både individuelle og kollektivt accepterede symbol. At være knyttet til, at være medium for, en bestemt *orixá*, er en måde at være personlig på, som alle kan forstå. At finde sin *orixá* og markere den socialt er at gøre sin subjektivitet kulturelt tilgængelig og dermed socialt acceptabel. Så når en person bliver indviet til en besættelseskult og således befæster og offentliggør sit forhold til en bestemt ånd, er der tale om en kulturel og ritualiseret italesættelse af ubevidste subjektive kræfter.

Besættelsen foregår i en rituel kontekst. I candomblés ritual er det via gudernes mytiske dramaer, og ved at den besatte, der er indviet til denne rolle, påtager sig sin skæbne i form af den *odu* (mytologisk skæbnefortælling), hun eller han er født med, og som viser hvem, hendes eller hans hoved – det kropslige symbol på den kosmologiske identitet – hører til. Ved at tage sin skæbne på sig helbredes man. Man tæmmer sine indre ustyrlige kræfter, der viser sig ved en diffus ånd, ved at identificere den og give den navn. Man tager sin skæbne på sig i ganske bogstavelig forstand ved at gøre sig til redskab for skæbneguderne.

Besættelse er traditionelt blevet sat i sammenhæng med religion og – i socialantropologien – med social protest (Lewis 1971), men hidtil aldrig med kunst. Det vil jeg imidlertid gøre her med det formål at sammenligne erkendelsesmetoden i besættelsesfænomenet med erkendelsesmetoden i den antropologiske analyse og fremstillingsform.

At blive besat er en fremstilling og en formgivning i kulturelt accepterede fælles symboler. Der skabes en afstand, en efterligning, og herigennem en genkendelse, der gør, at noget bliver fælles. I besættelsen er det subjektivitetens fremvisning i det offentlige rum, der er tale om, og det, jeg er ude efter, er netop kombinationen af subjektivitetens offentliggørelse og det at udpege noget ud fra en fælles erfaring. I den forstand er den besattes rolle ikke ulig kunstnerens.

Det må naturligvis understreges, at det at bedrive etnografi ikke er kunst i den forstand, at det skulle have „som om“-karakter. Etnografi er ikke fiktion.<sup>1</sup> Men ligesom besættelse udpeger noget af virkeligheden ved sin „som om“-karakter, så udpeger etnografien også gennem sin formgivning en del af virkeligheden – en verden, der ofte ved sin anderledeshed viser ud over den kendte. Hermed kan etnografien undertiden få samme effekt som kunst, der er relativt absolut. Kunst „løfter i et kort øjeblik én, ikke *ud* af livet, men *op* midt i tilværelsen. Hvorpå man falder ned igen med et brag“ med Søren

Ulrik Thomsens ord (i Knudsen 1994). I de besættelsesritualer, hvor orixáen kommer til stede, kan man netop have denne fornemmelse af, at man bliver løftet op midt i tilværelsen, at man får lejlighed til at se sin eksistens lige i synet. De, der påtager sig at levere denne oplevelse, er dem, der tager imod guderne, de besatte, og det er blandt andet derfor, jeg har fået den tanke at hævde, at besættelsen, som i antropologien oftest er blevet kædet sammen med religion, ligesåvel kan kædes sammen med kunst. I besættelsen er det desuden ikke den, der refereres til – den bagvedliggende gud eller ånd – i en eller anden kosmologisk, religiøs betydning, der er det afgørende, men nok så meget selve den *form* for udtryk, besættelsen er.

## Fremstillingsmetoden

Metode må i bred forstand forstås som en dialektisk proces, hvori antagelser, dataudskillelse og opdagelsers tilbagevirkning på systematikken, spørgsmålene og indsamlingsmetoden må ses i et helhedsperspektiv. Et aspekt – og det der oftest fokuseres på – er metoden i felten. Et andet er fremstillingsmetoden, den bearbejdning til præsentation af resultater og proces, der sker sidenhen. Dette aspekt er sjældent blevet problematiseret. Det er nemlig ikke repræsentationsproblematikken, som jo har været rigeligt omtalt, jeg sigter til. Det drejer sig ikke om forholdet mellem teksten og virkeligheden, men derimod om arbejdsmetoden, erkendelsesmetoden i den formgivningsproces, det er at skrive. Metoden slutter på ingen måde i det øjeblik, man forlader felten.

Jeg skal illustrere dette forhold ved at berette lidt om, hvordan bearbejdningen af mit feltmateriale helt konkret er forløbet. Det har for det første strakt sig over lang tid. Der har været lange perioder efter feltarbejdets afslutning, hvor jeg ikke har arbejdet direkte med stoffet, men hvor det har levet i underbevidstheden. I de perioder er der sket noget, som har påvirket den måde, jeg så på stoffet på, når jeg tog det frem igen. For det andet har jeg kun kunnet udskille det væsentlige – de episoder der skulle vise sig at være signifikante for analysen – ved at have et stort materiale at vælge ud iblandt. Dette materiale er kommet i stand ved en gennemskrivning, hvilket vil sige ved en teksts forholdsvis mekaniske tur gennem kroppen – i og med at jeg slet og ret, da jeg endelig følte mig klar til det, tog mine håndskrevne notesbøger og skrev lange udvalgte dele af dem rent på en computer. Det blev en proces, jeg ikke mener kunne have været erstattet af blot gennemlæsning af noterne, og hvis gunstige effekt, jeg ikke havde opnået, hvis en anden havde skrevet dem rent for mig. Den nærhed til stoffet, der kom i stand gennem den taktile følelse af ordene, der løb gennem fingrene, ned i tangenterne og ind på skærmen, kunne ikke have været erstattet af noget andet, og den var forudsætningen for, at det lykkedes mig at se en form i stoffet – en form, der var understøttet af analyse.

Ud af en tekstmængde på næsten tusind sider fik jeg således skåret en „form“ af et langt mindre omfang. Det kunne synes omsonst med de omkring sekshundrede sider, der endte med at blive klippet fra, men de var nødvendige, for at formen kunne blive det, den blev. Ofte har jeg for mig selv tænkt, at det lignede en billedhuggers arbejdsproces. Ud af en stor „klods“ blev der skåret en figur. Men (tekst)klodsen måtte produceres først. Erkendelsesprocessen er indlejret i formgivningen af stoffet, og i processen ligger der en kropsliggørelse. Almindeligvis skelner man mellem kropslige erkendelsesudtryk, såsom trancer og besættelser og andre rituelle fænomener som dans og musik, og en mere intel-



lektuel erkendelsesformning gennem tekst. Heller ikke jeg mener, at der er tale om samme form. En erkendelsesformgivning gennem sproget er noget andet end en kunstnerisk ordning i form af et kropsligt udtryk. Alligevel peger lighederne i erkendelsesprocesserne hen mod en analogi mellem besættelse og fremstilling og illustrerer derved den gensidige påvirkning mellem metode og objekt.

Erkendelsesprocessen har altså såre håndgribelige aspekter. Der er noget fysisk over det at tænke (nogle af os har for eksempel svært ved at gøre det uden at have en blyant i hånden). Også det implicerer en form for håndværk, ligesom metode gør det. Der er en hel del snedkerarbejde i det at få givet nogle tanker eller observationer eller erfaringer form. Det, der er tale om, er en proces fra noget indre, diffust, til noget ydre formgivet, afgrænset, på samme måde som indvielsen til besættelsesmedium er det. Når håndværksprocessen går godt, kan den ligne en flow-oplevelse, føles som en rytmisk harmoni, en overensstemmelse mellem det indre og det ydre (som blandt andet Turner har beskrevet, cf. Bloch 1994). En sådan oplevelse er et kernepunkt i trancen. Men den kan også forekomme, når der er samstemmighed mellem andre indre bevægelser og en ydre form. Når man skriver, er det sprogets form; når man er besat, er det dansens form.

Metode som kunst er andet og mere end metode som håndværk. Søren Ulrik Thomsen har, i forbindelse med indkredsning af kunstnerisk kvalitet, udtalt, at den kunstneriske form til forskel fra den håndværksmæssige producerer merbetydning. „Formen er gådefuld, for selv om den har et bestemt menneskeligt ophav, svarer den igen med en egen kølighed. Så længe den tager livtag med et ukendt stof, producerer formen i en vis forstand *selv* betydning“ (i Knudsen 1994). Det kan man opleve, mens man former sit stof – også selv om resultatet ikke vil kunne indlemmes under kategorien kunst. Gennem formgivningen, den sproglige behandling af et stof, produceres der en (mer)betydning, som svarer tilbage og bidrager til den videre erkendelsesproces. Dette dialektiske forhold mellem stof og tanke er et vigtigt aspekt af metoden.

Man kan sige om såvel besættelsen som en del antropologi – omend ikke al antropologi – at den ligesom en del kunst – omend ikke al kunst – „tager livtag med et ukendt stof“. I besættelsen er det det kollektivt ubevidste; det, der i fælles kosmologisk forstand er hinsides. I antropologisk forstand er det – i hvert fald en gang imellem – den radikale anderledeshed. Som antropologer ser vi nødtigt os selv som gentagere af det samme (faglige, akademiske) ritual. Hellere ser vi os selv som erobrere af nyt erkendelsesland.

Er det at skrive (antropologi) så kunst? Er den antropologiske metode virkelig at ligne ved den kunstneriske? Der er uden tvivl langt flere forskelle end ligheder. Den gængse antropologiske metode rummer såvist mere håndværk end kunst. Kun sjældent slås der rigtige saltomortaler i den betydning, Søren Ulrik Thomsen tænkte på i sin omtale ikke bare af kunst, men også af kvalitet: „Man kan sige, at kunstneren fortaber sin håndværksmæssige kunnen i takt med, at han indvinder den, for i det øjeblik, han behersker en bestemt form, har han samtidig udtømt det stof, netop denne form kunne fange, og et nyt stof kræver en ny form. I kunsten er håndværket det vigtigste af det hele, men samtidig det mindste. Håndværket er hundredmetervippen, men ikke saltomortalen selv“ (i Knudsen 1994).<sup>2</sup>

## Metoden som proces

Hvori ligger da analogien mellem besættelse og det at bedrive antropologi? Der er noget

med deltagerobservation, som har at gøre med, at ordentlig erkendelse må en tur igennem kroppen. Derfor er der også megen subjektivitet i det at forme sine resultater – der indgår både intellektuelle og emotionelle processer, ligesom der gør i felten, som blandt andet Rosaldo har vist det med sin fremstilling af, hvordan han hos ilongoterne lærte noget om sammenhængen mellem vrede og sorg hos ilongot gennem sine egne følelser (Rosaldo 1984).

En stor del af min erkendelse af, hvad den symbolisering, der ligger i indvielsen og oplæringen til åndedatter eller -søn i candomblé, indebærer, er kommet i takt med, at jeg har skullet formgive mit materiale, ligesom identifikationen af signifikante data er sket under den formmæssige bearbejdning. Det metodiske forløb har først udkrystalliseret sig under den analytiske del af arbejdsprocessen, i skrivefasen. Det ville have været meningsløst at se isoleret på metode i forbindelse med dataindsamlingen i feltarbejdsfasen. Som det må være et mål så vidt muligt at integrere metode i repræsentation, er det umuligt at adskille metode, dataindsamling og „afrapportering“. Denne indsigt betyder dog ikke, at en bevidsthed om metode først er vigtig, når man når afrapporteringsfasen. Selv om et metodisk forsøg slår fejl, således som det skete under mit feltarbejde, hvor det blev klart, at data måtte indsamles gennem vedvarende tilstedeværelse og overværelse af aktiviteter, der i vidt omfang var kropslige, er det alligevel vigtigt at være bevidst om metoden – både den metode, man tilsyneladende ingen vegne kommer med, og den, man ender med at kunne identificere. De erkendelser, der kom via kropslige erfaringer, udgør ikke hele historien i mit feltarbejde. Der var andre data, der blev indhentet via interview, skrifter, almindelige samtaler, sladder og skænderier. I fremstillingen af resultatet af feltarbejdet (cf. Sjørsløv 1995) har jeg indbygget en beskrivelse af det metodiske forløb, men pointen er stadig, at dette forløb først stod mig klart, da bearbejdningen af stoffet var vidt fremskredet. Først da, gennem formgivningen, forstod jeg hvilke af de begivenheder, jeg overværede under mit feltarbejde, der var betydningsfulde, og hvilke, der ikke var det.

At få skabt en form på sit stof er hårdt arbejde, som indebærer en form for metode, jeg har foretrukket at kalde et håndværk. Til gengæld giver formen undertiden noget tilbage, man ikke havde bedt om, og måske ikke engang vidste, man gerne ville have.

Formen siger noget ud over den umiddelbare gengivelse – hvis der altså er tale om kunst. Men antropologi er ikke kunst, det er videnskab. Institutionelt klassificeres det som sådan, og man benytter sig i antropologien af videnskabeligt etablerede størrelser, en fælles begrebsramme, en tradition med regler og begrænsninger. Alt dette er del af håndværket. Men derfor kan man godt under forløbet have oplevelser af den slags, der normalt forbindes med kunst. Det subjektive formes – når der er tale om fremstillingen af antropologisk viden – i begreber, der ikke bare er kulturelt, men også institutionelt accepterede, og heri ligger der også en del mode og faglige trends. *Embodiment* er på mode for tiden, ligesom for eksempel kulturel kreativitet. Produktionsmåder er derimod ikke moderne lige nu. Man skal ikke være blind for, at antropologisk metode er underlagt modestrømninger og tendenser, og at den enkeltes arbejdsmetode præges af, hvad der er oppe i tiden. Den akademiske verden er en institution ligesom en hvilken som helst anden, og vi forholder os i vort arbejde ikke bare til virkeligheden derude, vi forholder os nok så meget til vore kolleger og traditioner og karrierer. Bevidstheden om, hvordan den institutionaliserede del af ens fag spiller ind i de produkter, man skaber, er en form for metodebevidsthed, der er nødvendig for at skærpe den håndværksmæssige kunnen. Er man

heldig og flittig, kan man måske komme til at beherske den, så man opnår glimtvis oplevelser af det, der er i familie med kunst, nemlig formens flow.

## Noter

1. Min hensigt har på ingen måde heller været at antyde nogen fiktion i den etnografiske tekst. I modsætning til antropologiens repræsentationsdebat, vil jeg understrege, at der er afgørende forskel på at bedrive videnskab og at skrive fiktion – uanset erkendelsen af objektiviteten som et i sidste instans uopnåeligt ideal og subjektivitetens allestedsnærværende indvirken på datafremstilling.
2. Måske skulle man overveje, om det ikke er nødvendigt at finde stadig nye former til den type materiale, etnografi i den gode gammeldags betydning af beskrivelse af et (fremmed) folk kræver. Jeg har imidlertid først og fremmest brugt analogien i den hensigt at opfordre til, at man ser nærmere på den metodiske dimension i bearbejdning af et etnografisk materiale, ud fra et ønske om at opnå en bedre forståelse af de erkendelsesprocesser, der ligger heri.

## Litteratur

- Bateson, Gregory  
1972      *Style, Grace, and Information in Primitive Art. I: Steps to an Ecology of Mind.* Toronto.
- Bloch, Charlotte  
1994      *Er flow moderne? I: Allan Madsen, Signe Ejersbo og Søren Damkjær (red.): Den kultursociologiske omtanke.* København: Akademisk Forlag.
- Boddy, Janice  
1989      *Wombs and Alien Spirits.* Madison: University of Wisconsin Press.
- Knudsen, Per Øvig  
1994      Interview med Søren Ulrik Thomsen. *Information*, 7.–8. maj.
- Lewis, I.  
1971      *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism.* Harmondsworth.
- Okely, Judith & Helen Callaway  
1992      Introduction. I: J. Okely & H. Callaway (eds.): *Anthropology and Autobiography.* ASA Monograph 29. London.
- Rosaldo, Renato  
1984      *Grief and a Headhunter's Rage: On the Cultural Force of Emotions. I: Y. Plattner (ed.): Text, Play, and Story: The Construction and Reconstruction of Self and Society.* 1983 Proceedings of The American Ethnological Society. Washington DC.
- Sjørølev, Inger  
1995      *Gudernes rum. En beretning om ritualer og tro i Brasilien.* København: Gyldendal.
- Zempléni, Andras  
1987      *Des êtres sacrificiels. I: Michel Cartry (red.): Sous le masque de l'animal. Essais sur le sacrifice en Afrique noire.* Paris.



# POSITION

JONATHAN FRIEDMAN

DE ANDRES ERFARINGER<sup>1</sup>

Antropologer har ikke, i de sidste årtier<sup>2</sup>, systematisk spurgt sig selv om hvad det er de søger at få fat på i felten. De har notorisk ikke været interesseret i grundlagene for deres etnografiske fortolkninger. Den antropologiske monografi er blevet et altid-allerede fortolket værk som vanskeliggør, for ikke at sige, umuliggør at materialet kan underkastes et andet synspunkt. Værst er det i disse interpretivistiske værker hvor andre virkeligheder læses frem over „andre folks skuldre“. Den gængse etnografidiskurs består i historier fra felten, dataindsamlingsteknikker og den nye selvrefleksive og selvcentrerede problematisering af den etnografiske situation. Men der er meget lidt diskussion af selve metodeproblemet. Metode må først og fremmest være en optagethed af måden hvorpå vi frembringer, analyserer og fortolker dokumenter. Sært nok kommer nogle af de bedste metodediskussioner fra den kvalitative sociologi, måske fordi den ofte er så hårdt trængt af talknusernes selvudråbte overlegenhed. Eksemplarisk i sin bestræbelse på at systematisere metoden til studiet af kulturelle virkeligheder, er Mannheims, indtil for nylig, stort set oversete arbejde, især bogen *Strukturen des Denkens* (1980). I denne omhyggelige drøftelse foreslår han at det vi burde være ude efter er andre folks erfaringer, ikke vores egne erfaringer af andre folk. Sidstnævnte er noget ganske andet og fuldstændigt fortroligt i ontologisk forstand. Men at få fat i andre folks erfaringer er ikke nogen let opgave. Mannheim sondrer mellem hvad han kalder det konjunktive og det kommunikative. Det kommunikative henviser til de almindelige former for kommunikation og erkendelse (fortolkninger) der er eksplicitte eller mere eller mindre kontekstafhængige i deres kommunikabilitet. Konjunktiv erfaring henviser til den fælles verden af umiddelbare forforståelser der er sædet for hvad nogle kalder implicit viden, hvad for andre kan forstås som kilden til al kulturfrembringelse. Man udviklede en lignende tilgang i etnometodologien, hvor Garfinkel eksperimenterede med kunstige sammenbrud i de uproblematiserede fælles forforståelser. Man koncentrerede sig dog ikke her om sådanne forforståelsers natur, men om reglerne for kommunikation. Schütz refererede til regler som idealiseringer, grundlaget for en normativ organisering af sociale relationer. Ralf Bohnsack, som har ydet en stor indsats for at forfine de manneimske indsigter, understreger de konjunktive relationers regelmæssighed, det at de er „habitualiserede, men ikke regelstyrede aktiviteter“ (Bohnsack 1993:3). I en meget overordnet forstand henviser det kommunikative til det sociales tydeligt formulerede, regelstyrede, indkodede strukturer, mens det konjunktive henviser til det erfaringsgrundlag som det kommunikative er abstraheret frem af. Bourdieu afledte indirekte væsentlige træk ved sit habitusbegreb fra Mannheims værk, men han reducerede det til en praksis-produktions-automat, snarere end en organisering af levet erfaring. I sine nyere arbejde har Ralf Bohnsack systematiseret en metode til at få

adgang til andre menneskers erfaring: han anvender båndoptagne interview og analyserer derpå både livshistorier og gruppeinterview ved hjælp af formale hermeneutiske tekst-analysemetoder. Den opfattelse at der findes en slags samfundseksistensens grunderfæringsniveau som kan betragtes som substratet for det mere overfladiske „objektificerede“ fænomen man kalder kultur, kan man finde i forskellige socialteoretiske arbejder. Problemet består i hvordan man får adgang til, og bliver i stand til at dokumentere, en sådan erfaring. Hvordan man bygger et hus, hvordan man foretager fordelingen ved en fest, er ikke det samme som at vide hvordan man hader, hvordan man fortolker sin egen umiddelbare sociale sammenhæng. Den metode Bohnsack anvender, har som mål at afdække de sociale orienteringer der strukturerer brede områder af samfundseksistensen, i lighed med eksemplet fra Hawaii nedenfor.

En tilsvarende tilgang har udviklet sig i noget af det arbejde som gennemføres i Lund (Ekholm Friedman 1994; Johnsdotter 1995; Ericsson 1995; Carlbohm 1995). Der findes selvsagt betydningsfulde forskelle. Men der har været en tiltagende anvendelse af lingvistisk og tekstuel analyse, såvel som af mere åbenlyst interpretative modeller. Men i alle tilfælde drejer det fundamentale spørgsmål sig om at frembringe et etnografisk dokument, et dokument der kan danne grundlag for yderligere analytiske og teoretiske påstande om de virkeligheder det drejer sig om. Deltagerobservation er selvfølgelig helt central for denne type arbejde, men ikke på grund af etnografens erfaring. Det afgørende er snarere at få tag i andre folks erfaringer i kraft af dokumenteringen af den måde deres livsverden er organiseret på. Det er i denne forbindelse interessant at den kognitive skole er begyndt at bevæge sig i samme retning, når den forsøger at få greb om relationen mellem erfaring, motivation og kulturfrembringelse. Visse kognitivistere, fx Holland og Quinns (1987), arbejde peger på behovet for at kunne konstruere kortlægninger af fælles betydninger, måden disse danner sammenhænge på, og måden hvorpå de er relateret til den personlige erfarings sociale organisering. Denne sære konvergens mellem nyere kognitive tilgange og Mannheims tidligere fænomenologiske orientering, mellem Sartre-påvirkede sociologer og etnometodologer, og til og med psykoanalytikere som Laing, er et bevis på standpunktets intuitive kraft.

1. Feltarbejde er en strategi til at dokumentere andre folks erfaringsverden, handlen og betydningsfrembringelse. Og det kan ikke opnås ved blot at antage at deltagerobservationen automatisk fører til en forståelse af andre folks liv.
2. Feltarbejde er også, som det fastslås i de klassiske metodeanvisninger, en dokumentationsmåde for de mere håndgribelige relationer mellem mennesker og grupper ved hjælp af iagttagelse af og deltagelse i sådanne relationer, ikke i kraft af, endnu engang, den fuldstændige opslugelse, immersionen (som det hedder med en narcissistisk og fejlagtig betegnelse), men i kraft af optegnelsen af hændelser, udsagn og historier/fortolkninger. Denne *optegnen* udføres bedst med teknikker der frembringer reproducerbare dokumenter.
3. Feltarbejdet afhænger af at man formår at etablere nære relationer til dem man arbejder iblandt. Det er venskabsrelationer som ofte kan blive meget tætte og livslange. Det er inden for rammerne af sådanne relationer, som er etableret over lange tidsperioder, at dokumenterne kan og må diskuteres og omarbejdes, sammen med dem hvis liv vi studerer. Dette udgør et område som antropologer ikke har beskæftiget sig ordentligt med, de har haft en tendens til at undvige spørgsmålet. Nogle er bedre feltar-

bejdere end andre. Nogle nyder feltarbejdet og kan virkelig grave dybt ned i andre folks liv. Nogle er bange for den direkte form for kontakt der ofte fordres. Folk reagerer også strategisk forskelligt på etnografers tilstedeværelse, og udviser alt fra klæbende afhængighed til aggressiv afvisning.

4. Etableringen af sociale relationer er både væsentlig og mulig på grund af det antropologiske projekts natur som altid handler om *os* og vores artseksistens på planeten, og ikke om en absolut Andethed. Dette må ikke forstås som en påstand om at alle kulturelle forskelle er overfladiske. Jeg har tværtimod understreget at der findes reelle og ganske ekstremt, socialt organiserede forskelle på de måder folk erfarer verden på. Men sådanne forskelle er principielt tilgængelige, og etnografiens mål består i netop at gøre dem det. Andethed har intet at skaffe med usammenlignelighed.
5. Forståelsesrammer er teoretiske/hypotetiske måder at organisere og fortolke dokumenterne på, og de indvirker selvsagt selektivt på både feltarbejdets udførelsesmåde og lokalisering. Således stiller en globalantropologisk ramme en bestemt mængde krav til feltforskningens form, til både det rumlige såvel som det tidslige omfang. Den globale ramme kræver både historiske/arkivale, statistiske og atter andre former for dokumenter som ikke er feltarbejdsprodukter, men som er nødvendige for en mere fuldstændig forståelse af verden. Samtidig må sådanne rammer dog være eksplicite nok til at kunne blive falsificeret af de forhåndenværende dokumenter.

## Eksempel: hawaiiansk udveksling

Det nedenstående eksempel er et meget kortfattet forsøg på en analyse af den måde hvorpå vidt forskellige handlingssammenhænge kan anvendes til at argumentere for alternative fortolkninger. Dette forsøg er, selvsagt, åbent for kritik, og må forblive uafsluttet da erfaring altid er uafgrænselig.

Den sædvanlige tilgang til at forstå hvordan hawaiiianere transagerer, er hentet fra udvekslingsteorien, fra Mauss og Lévi-Strauss. Man har kunnet bruge den sidstnævnte på hawaiianske transaktioner fordi der ikke var brug for så meget etnografisk information. Den enkle kendsgerning at ting og personer skiftede plads var tilstrækkelig. Men mere koncise beskrivelser af både transaktioner og en række interpretative relationer, kan bruges til at hævde en diametralt modsat virkelighedsmodel. For det første giver de hawaiianske landsbyboere i M. ikke, inden for veletablerede relationer, noget på nogen eksplicit måde. De siger aldrig: her, tag det her. De skænker ikke ting bort ved fester. Snarere siger de højst: „kom og tag fra“, „tag hvad du vil“. Dette bliver så gengældt på samme almene måde. Gensidig tagen? Måske, men der er ikke tale om nogen udtrykkeligt balanceret udveksling. Der indgår ingen værdigenstande eller værdimål. Relationerne mellem individer og familier har mere karakter af totale engagementer i hinandens liv. Inden for dette engagement kan vi finde strømme af ting og mennesker, men de er ikke organiseret som given, derimod som adgang til partneren. Transaktionsmåden består altid i at tage. Da vi engang kom med gaver til en familie, blev de meget forlegne og gemte dem, for aldrig mere at nævne dem. Vi tager til et 50-års fødselsdagselskab sammen med nogle af familiens venner. Der er måske en hundrede mennesker til stede. Efter et stykke tid begynder vores venner at indsamle mad fra bordet og fylde det i plasticposer, som de har haft med. Vi forlader selskabet. Den almindelige adoptionspraksis på Hawaii, hvor

oftest bedsteforældre tager deres børnebørn til sig, ledsages tit af en motivbeskrivelse som „I like take care“. Et „I like take care“ der genlyder af det „I like take“ som man ofte hører fra børnene når de tager ting fra vores hus. „I like“, „I like take“, „I like take care“, er udtryk for beskaffenheden i transaktioner inden for de sociale relationer. En gammel mand diskuterede en person som havde været hans gode ven i mange år. Han beskrev ham ved hjælp af ondskab. Han var dybest set et slet menneske. Hvorfor? Fordi han tog, altid tog, men der var aldrig nogen der kunne tage noget fra ham. Vennens mangel på gavmildhed havde forvoldt den gamle mand megen smerte. Det havde mærket hele hans liv med sorg og vrede. Den andens mangel på engagement i denne gensidighed, var det værste han kunne gøre, selve tegnet på ondskab. Normalt beskriver man udveksling ved hjælp af de ting der cirkulerer mellem folk. Der indgår et stærkt element af objektivisering i dette, også i de tilfælde hvor genstandene har mystisk kraft og legemliggør egenskaber hos giveren. I den hawaiianske situation finder vi ingen sådan objektivisering. Snarere er det relationen selv der danner engagementets fokus. Det drejer sig derfor ikke om udveksling i den sædvanlige maussianske forstand. Denne tendens til at etablere relationer ved at tage frem for at give, kunne samtidig hjælpe os til at forstå kaptajn Cooks forbløffelse over at de hawaiianere der kom om bord på hans skib ganske enkelt tog ting med sig derfra... de stillede også enorme mængder mad til rådighed. Men der var ingen handel: mad for jern, våben for joller. Transaktionerne blev ikke forbundet med hinanden over en værdifastsættelsesrelation. Og som sådan kunne Cook kun fortolke det som tyveri og handle i overensstemmelse dermed: ved at åbne ild mod og dræbe de lumpne indfødte.

*Jonathan Friedman*  
(Oversat af Kennet Pedersen)



## Noter

1. Denne diskussion vil blive fortsat i et kommende nummer med udgangspunkt i nogle bemærkninger til Paul Radins arbejde.
2. Sådan har det ikke altid været. Se for eksempel Radin (1987) som også tog til genmæle mod manglen på metode i etnografien. Interessant nok er det de interpretative og nyere strukturfunktionalistiske tilgangsmåder der har forvandlet den etnografiske monografi til den endegyldige „sandhed“ som den blev i firserne. Og det var denne som blev skydeskive for „Geertz' børn“ der ikke synes at have forstået – at der fandtes både en tidligere metodedebat og andre meget eksplicit etnografiske tilgangsmåder i sociologien (Chicago-skolen og Mannheim med flere som jeg her refererer til).

## Litteratur

- Bohnsack, Ralph  
1993 Sociogenetic interpretation. Upubliceret forelæsning givet ved Berlins Universitet 10.12.1993.
- Carlbom, Aje  
1995 Arabiske invandere. Doctorant-afhandling under udarbejdelse. Lunds Universitet.
- Ericsson, Marlyn  
1995 Blod og terretorium. Speciale. Lunds universitet.
- Friedman, Kajsa Ekholm  
1994 Den magiska världsbilden. Stockholm: Carlsson bokforlag.
- Holland, Dorothy & Naomi Quinn  
1987 Cultural Models in Language and Thought. Cambridge: Cambridge University Press.
- Johnsdotter, Sara  
1995 Frihed og fristelse. Forskningsrapport. Sociologiske institutionen, kriminologiske videnskaber. Lunds Universitet.
- Mannheim, Karl  
1980 [1922] Strukturen des Denkens. Frankfurt a.M: Suhrkamp.



# ANMELDELSER

CONSTANCE CLASSEN, DAVID HOWES & ANTHONY SYNNOTT: *Aroma: The Cultural History of Smell*. London & New York: Routledge 1994. 248 sider. ISBN 0-415-11472-1 hardback, pris £37.50. ISBN 0-415-11473-X paperback, pris £12.99.

Denne bog er skrevet af tre antropologer fra Concordia Universitetet i Montreal i Canada. De skriver i introduktionen, at bogen søger at: „consolidate the work on smell in different fields, including history, sociology and anthropology...as well as integrating relevant data from a wide range of other sources, with the purpose of providing a historical and cross-cultural account of beliefs and practices concerning smell. *Aroma*, indeed, offers the first comprehensive exploration of the cultural role of odours in different periods of Western history up to and including the present, and in a wide range of non-Western societies.“ (s. 5).

*Aroma* er inddelt i tre afsnit. Det første, „In search of lost worlds“ (s. 13-92), er en selektiv historisk gennemgang, der følger brugen af dufte i den vesteuropæiske tradition, fra antikken over middelalderen til moderne tider. Det andet afsnit, „Explorations in olfactory difference“ (s. 95-158), fremstår som et etnografisk kompendium over brugen af dufte i en lang række ikke-vestlige kulturer. Det tredje afsnit, „Odour, power and society“, er en ret kort fremstilling af lugtens rolle i et par ideologier (f.eks. nazismen), i moderne erfaringer (skrifter om Auschwitz) samt i den nutidige forbrugskultur.

En anden rimelig ny udgivelse om lugte er Annick Le Guérens bog *Scent: The Mysterious and Essential Powers of Smell* (oversat fra fransk af Robert Miller, Turtle Bay Books, N.Y. 1992). Denne bog gør det muligt at foretage en lærerig komparativ analyse af Classen et al.s udgivelse *Aroma*. Forfatteren Le Guérens, der har en doktorgrad i kulturanthropologi fra Sorbonne, repræsenterer klart en fransk til-

gang til emnet, hvilket kommer tydeligt frem, når hendes bog sidestilles med *Aroma*, der er skrevet i en markant anglo-nordamerikansk akademisk stil. Le Guérens deler sin bog i fire afsnit. Første del (s. 3-38) undersøger lugtens muligheder for at frastøde og tiltrække, dens brug i magi og religion, samt videnskaben og folkløren om lugt i forførelsen. Det andet afsnit (s. 39-108) behandler sammenhænge mellem lugt og sygdomsopfattelser, pest og efterfølgende lægende virkninger. Det tredje afsnit (s. 109-140), med undertitlen „Blood and Incense“, graver i det tætte forhold mellem de to fornævnte størrelser i de gamle ægypteres, jøders og aztekers offeritualer. Det fjerde del (s. 141-204), „The Philosophical Nose“, tilstræber at præsentere de måder, på hvilke vestlige filosoffer har betragtet den mest udtrykksfulde af vore sanser. *Scent* slutter med en række eksempler på brugen af lugt i psykiatrien (psykosens lugt), i medicinsk ætologi („Alzheimer's disease may be caused by a substance carried to the brain through the olfactory canals“ (s. 217)) og i rumforskningen.

I modsætning hertil er de afsluttende bemærkninger i *Aroma* koncentreret om, hvad forfatterne kalder „The aroma of commodity“ (s.180). Deres ærinde er de kunstige lugte i parfumeindustrien og kommercialiseringen: „The question is, will smell, seduced by an endless procession of olfactory simulcra, succumb to its postmodern fate, or will it - ever elusive - transcend its postmodern categorizations to remind us of our organic nature and even hint at the realm of the spirit“ (s. 205). Man undrer sig, når man har læst hele bogen, men specielt efter det sidste afsnit, hvor megen indflydelse den tak, der udtrykkes på side vii, har haft: „Our research was funded in part by the Olfactory Research Fund, New York...“. Forfatterne undlader at fortælle os, at Olfactory Research Fund er den stærke amerikanske parfumeindustri's finansielle institution. Hvilken del af forskningen blev betalt af parfumeindustrien? Bider hunden den hånd, som giver den mad? Kan læseren stole på for-

fatterne, når de udtaler: „The opinions expressed in this book are, of course, entirely our own“ (s. vii)?

Lige fra bogens begyndelse og ihukommende Le Guéer – hvis bog står i *Aromas* litteraturliste – vækker den svulstige Madison Avenue-sprogtype den opmærksomme læsers skepsis. I introduktionen hævder de at være „the first“, hvilket, så vidt jeg kan afgøre, ikke er sandt. Det sidste tiår har frembragt mængder af fremragende – specielt historiske studier – om lugte. *Fragrance* af Edwin T. Morris (Greenwich, Ct. 1984) er et førsteklases eksempel. Denne titel såvel som mange andre findes ikke i *Aromas* litteraturliste, og samtidig kan man spørge sig selv, hvordan forfatterne kunne undlade at læse klassikere som Eugene Rimmel: *The Book of Perfumes* (London, 1865), der endda er skrevet på deres eget modersmål. Sammenlignet med de historiske beskrivelser i de to fornævnte bøger og ligeledes den, der findes i *Scent*, er den historiske gennemgang i *Aroma* nogenlunde på højde med en andenaars studerende skriverier.

Le Guéers *Scent* begynder med duftens magi som et universelt træk ved menneskelig kultur. Ved hjælp af en forfinet, eklektisk, filosofisk sans leder Le Guéer læseren ind i en fascinerende præsentation af antropologiske eksempler fra Mikronesien, Ny Guinea og tunesiske beduiner, hvilket fører hende frem til at fokusere på de lugtudtryk, man finder i den vestlige civilisation. Selv når man læser den engelske oversættelse genkender, nærmest lugter (!), man noget umiskendeligt fransk i hendes argumentationsmåde, som bryder overtalelsesevneens grænser.

I modsætning hertil begynder *Aroma* med en spørgeskemaundersøgelse. Det anglo-nordamerikanske samfundsvidenskabelige mindreværds kompleks udtrykkes i den nærmest maniske brug af kvantitative data uden hensyntagen til deres relevans eller gyldighed for argumentationen. „A survey conducted by Anthony Synnott at Montreal's Concordia University asked 270 students and professors to comment on the role of smell in their lives. The question, 'What are your favourite smells?' elicited a wide range of responses.“ (s. 1). Forfatterne fokuserer på forskellighed frem for at søge efter en fællesnævner.

Det andet afsnit i *Aroma*, „Explorations in olfactory difference“, repræsenterer den anglo-nordamerikanske antropologiske stærke side, nemlig den feltarbejdsbaserede mono-

grafi. Inden for dette afsnits 63 sider beskrives 32 forskellige kulturer og deres respektive lugtsystemer, eller „cosmologies“ som Classen et al. kalder dem. Lugtklassifikationer blandt suya-indianerne i Brasilien, serer ndut i Senegal, kineserne og 29 andre kulturer bliver sammenlignet og modstillet i et sandt informationspotpourri. I stedet for at præsentere én kultur af gangen, har forfatterne valgt at hoppe frem og tilbage på en måde, jeg bedst kan sammenligne med tv-serien *Hill Street*, hvor man frem for at koncentrere sig om en historie, klipper mange fortællinger sammen på en slags kludetæppefacon. „Our objective has been to be comprehensive rather than exhaustive.“ (*Aroma*, s. 9). Men den dårlige organisering af de mange empiriske eksempler gør det umuligt for læseren at få en sammenhængende læsning. I modsætning til Le Guéer, som i sine kultursammenligninger holder en enkelt stil, overvælder Classen et al. deres læsere med en hulter til bulter-bunke af eksempler, der resulterer i en kakafoni af indtryk, som læseren bagefter har svært ved at holde ude fra hinanden.

Måske som følge af en eller anden underbevidst indflydelse fra sponsorerne i parfumeindustrien er undertitlerne i det andet afsnit præget af kunstige reklameslogans så som: „Do Yams Have Noses: The Odors of Hunting and Gathering“ (s. 149). Generelt er sproget i *Aroma* pysse-nysseligt og afspejler en klar forkærlighed for tegneserie- og fjernsynsjargon, hvilket er upassende for et antropologisk værk. Et eksempel: „The inhabitants of the South Pacific island of Nauru, for their part, believe that by drinking a perfume potion of scented coconut milk, one's body and breath will become irresistibly fragrant.“ (*Aroma* s. 125, original fremhævning). Den ironiske tone i denne informative udtalelse er rædselsfuld. For det andet, så ville ens krop og ånde blive velduftende ved at drikke denne blanding. Det er ikke kun noget som nauruerne tror. Le Guéer beskriver det samme folk (*Scent*, s. 17), men opretholder en helt klar respekt i sin beskrivelse, medens Classen et al. generelt virker nedsættende.

Den insisterer på forskellighed frem for fællestræk, som jeg ovenfor har nævnt, er en svaghed som Classen et al. forfalder til i deres analytiske metode, her belyst gennem et citat fra et underafsnit med titlen „A Laugh of Jasmims: The Aesthetics of Smell“ (*Aroma*, s. 124): „Yet what is experienced as fragrant va-

ries greatly from one culture to another. The cattle-raising Dassanetch of Ethiopia, for example, find nothing more attractive than the odour of cattle, a scent which carries notions of fertility and social status for them. Dassanetch men, consequently, decorate themselves with cattle bones and hides and even wash their hands with cattle urine, as well as smearing their bodies with cow manure" (ibid.). Der står 'bvadr' skrevet mellem linjerne. Men Classen et al. virker uvidende om, at parringssekreter fra bjergløver og andre fækale og urinale lugte er ingredienser i Vestens masseproducerede parfumer. I de rigtige doser kan disse lugte forekomme indbydende såvel for parisere som for montrealere. Sådanne lugte kan måske være universelle konstanter. Men denne mulige konklusion er på forhånd udelukket via metoden, der bekræfter forskellighed, som Classen et al. benytter. Selv lugten af løg blandt dogonfolket i Mali (ibid.), som forfatterne latterliggør, kan måske være passende for dogon folkets kropslugt og dermed opnå en parfumelignende funktion. Løg kommer i forskellige sorter, hvilket forfatterne slet ikke tager højde for i deres alt for overfladiske behandling af emnet. Den ekstremt kulturbundne tilgang hos forfatterne, som må siges at være utilgivelig i en antropologisk kontekst, fjerner kraften i det ellers så stærke potentiale, det omfattende etnografiske materiale frembyder.

Classen et al. gør en dyd ud af fra start til slut at præsentere sig selv og deres resultater som canadiske. Inden for en canadisk kontekst er der dog flere punkter som må påtales. For det første, bor og arbejder de i et officielt to-sproget land, i den fransktalende by, Montreal, men den minimale franske indflydelse på deres bog er bemærkelsesværdig. Ligeledes kan man kun beklage det suspekterede fravær af andre forfattere, herunder Canadas store engelsktalende tænker, Marshall McLuhan, der for en række år siden leverede en glimrende beskrivelse af lugt i bogen *Understanding Media* (New York 1967). Uheldigvis er *Aroma* præget af det had-kærligheds-forhold, som canadiere, specielt de engelsktalende, nærer til USA. Frem for at opfatte sig som uafhængig, har engelsktalende canadiere en tendens til at inkludere sig selv i Nordamerika, når de har lyst til det, medens de eksempelvis, når de er i udlandet, bærer et Ahornsflag for at vise deres canadiskhed. Ligesom Classen et al. staver de 'colour' på den britiske måde, når de

manifesterer uafhængighed, og 'color', når de føler sig nordamerikanske. Under indflydelse af den økonomiske bistand fra The Olfactory Foundation bliver tendensen til at lefle for amerikanismerne fuldstændigt overdrevet, og sproget i *Aroma* relegerer enhver akademisk ambition til et tv-serie-niveau. Form og indhold er forbundet.

Som jeg har vist, er Le Guérrers *Scent* en fransk bog, mens Classen et al.s *Aroma* er anglo-canadisk. Men under den kulturelle fernis findes en dybere fundamental skelnen på et epistemologisk niveau, hvor *Scent* tilhører antropologien, mens *Aroma* fremstår som et etnologisk øvelsesstykke. Forskellen er signifikant. Vive la différence!

Joel Leonard Katz  
Antropolog og forfatter  
København

**PHILIP EDWARDS: *The Story of the Voyage. Sea Narratives in Eighteenth-Century England.* Cambridge, New York & Melbourne: Cambridge University Press, 1994. Cambridge Studies in Eighteenth Century English Literature and Thought 24. 244 sider. ISBN 0-521-41301-X hardback, pris £35.00.**

Det lover ikke godt når man begynder med indledningen til denne bog. At der vitterlig er blevet skrevet overordentlig mange – formentlig omtrent et par tusinde – beretninger om rejser til søs i England i det 18. århundrede kan ikke komme bag på ret mange. At kun forsvindende få af forfatterne til disse mange beretninger har gjort sig fortjent til en plads i litteraturhistorien er heller ingen overraskelse. Men at forfatteren ikke vil gøre andet med dette materiale end „pragmatisk og empirisk“ at „samle, sortere, sammenligne og illustrere“ nogle udvalgte eksempler, at han vil nøjes med at påpege teksternes individualitet og forskellighed snarere end at afdække mønstre og regelmæssigheder, opfatter jeg og sikkert mange andre læsere snarere som en advarsel mod bogen end som en indbydelse til den efterfølgende fremstilling.

Når man derfor straks bladrer videre til konklusionen bliver det faktisk ikke bedre. Hvorfor, spørger Philip Edwards efter 200 siders gennemgang, kan disse mange rejsebeskrivelser da overhovedet gøre krav på vores

opmærksomhed? Jo, svarer litteraturforskeren, det kan de fordi de handler om det virkelige liv, om virkeligheden selv: „The first and most obvious claim, and in the end the most important claim, is that we are in the presence of flesh and blood. These men and women are not the figments of anyone's imagination; these ships were real and sailed real seas ... These writings originate in lives that were lived; they testify to a real and not a symbolic presence“ (s. 220).

Således advaret er det faktisk temmelig vanskeligt at fastholde opmærksomheden når man alligevel sætter sig til at læse bogen i sin helhed. Philip Edwards fortæller ikke sine læsere og er måske ikke selv klar over hvad det er for en problemstilling, som faktisk styrer hans fremstilling. Men når man ellers kan bære over med de endeløse henvisninger og forfatterbiografier og med at større episoder i søfartshistorien såsom mytteriet på Bounty eller kronologien i Captain Cooks ekspeditioner forudsættes bekendte, kan man alligevel godt få øje på noget der ligner en rød tråd i sømandsgarnet, der indimellem faktisk gør læsningen til en ligefrem spændende og givende oplevelse.

Allerede i optakten, behandlingen af William Dampiers *New Voyage Round the World* (1697) og dens tilblivelseshistorie, bliver det klart, at de i øvrigt nok så forskelligartede rejseskribenter har haft et problem til fælles: problemet med at forene den ofte medrivende dynamiske fortælling om deres dramatiske oplevelser med de videnskabelige ambitioner om gennem deres beskrivelser at kortlægge den verden som de var ude at opdage. Dampier nøjedes i første omgang med blot fortælle om sine omfattende rejser. Edwards' sammenligning af håndskriftet med den langt mere omfangsrige trykte rejseberetning blotlægger det spændingsforhold mellem offentlighedens forventninger og de rejsendes erfaringer, som han også kortlægger i de efterfølgende kapitler.

Hovedvægten i Edwards' fremstilling ligger på rejser til Stillehavet og Captain Cooks ekspeditioner. Historien om disse opdagelsesrejser er blevet skrevet utallige gange før, men Edwards koncentrerer sig også her om teksterne: om forholdet mellem de officielle og de uautoriserede fremstillinger og mellem de ubearbejdede dagbøger og færdigredigerede pragtværker. Nærlæsninger af Hawkesworths redigering af Cooks første rejse og ikke

mindst af Johann Reinholds og Georg Forsters (i England ellers notorisk undervurderede) beskrivelser af hans anden store ekspedition giver et farverigt og nuanceret billede af de utallige konflikter og uoverensstemmelser til søs såvel som til lands, som tilsvarende også gjorde sig gældende for mange andre ekspeditioners omsætning til litteratur.

Rejselitteraturen i det 18. århundredes England handler i allerhøjeste grad om autoritet: om vindens og vejrets autoritet over skibene, beskrivelsens autoritet over fortællingen, kaptajnens autoritet over besætningen, forskernes autoritet over søfolkene, videnskabens og de videnskabelige akademiernes autoritet over de udsendte forskere, de bevillende myndigheders autoritet over bevillingshaverne, samt endelig også imperiets autoritet over de indfødte i Stillehavet og i resten af verden. Ingen af disse autoriteter forblev uanfægtede, tværtimod: rejselitteraturen nærmest levede af at spille erfaringen og oplevelserne ud mod teorier og forventninger, eventyret mod planlægningen, den praktiske virkelighed ud mod de hjemlige magter og til tider altså også afrikanerne mod slavehandelen og de ædle indfødte og naturtilstanden mod civilisationen.

Alt dette får man et til tider endog levende indtryk af ved læsningen af *The Story of the Voyage*. Men anderledes end de fleste der ellers beskæftiger sig med rejselitteraturens historie, som han da også kun yderst sjældent henviser til, afholder Edwards sig helt og holdent fra enhver form for generalisering og analyse. Bogens sidste, opsamlende kapitel om slavehandelen, passagerer, sømænds selvbiografier og skibbrudsberetninger, er endnu mere strukturløs og opremsende end de foregående. Edwards lægger ikke selv skjul på, at han kun har behandlet et ganske lille og tilfældigt udsnit af de mange tekster. Det gode ved bogen er, at det under læsningen er så nemt at forestille sig hvor spændende den kunne være blevet hvis forfatteren var gået lidt mere systematisk til værks.

Michael Harbsmeier  
dr.phil., lektor  
Odense Universitet

**MICHAEL D. FISCHER:** *Applications in Computing for Social Anthropologists*. ASA Research Methods. London & New York: Routledge 1994. 233 sider, illustreret. ISBN 0-415-01818-8 hardback, pris £37.50. ISBN 0-415-01819-6 paperback, pris £13.99.

Michael D. Fischer prøver med denne bog at gribe fat i de specifikke behov, som antropologer måtte nære vedrørende en udvidelse af eksisterende forskningsteknikker og brugen af computersimuleringer. Det ville have været skønt at få en bog, som helt specifikt sigtede efter at indkredse antropologers behov, men Fischers bog lever ikke op til dette formål. Mange af dem, som bliver tiltrukket af den lokkende titel på bogen vil være antropologer, som allerede kender til et bestemt program og besidder en generel forståelse for deres egen computers operativsystem. For dem vil perspektiverne i at udvide computeren til mere end en avanceret skrivemaskine åbne muligheden for et forskningsinstrument, som kunne lette organiseringen og bearbejdelsen af både felt- og andet materiale. Men for dem, som helt praktisk har forsøgt at opbygge en bibliografisk database eller sætte resultater fra et feltsurvey ind i et regneark, vil udsigten til den strømlinede databearbejdelse ofte vise sig at være både frustrerende og skuffende. Fischers bog tilbyder kun noget hjælp med disse problemer. Det område, han dækker i bogen, er enormt, og som konsekvens af at gennemgå så meget materiale er det kun en generel oversigt, han præsenterer. Fischers bog lover meget mere, end den kan holde.

Fischer bog er delt i tre afsnit. Det første er en gennemgang af generelle computeremner, deres udvikling i antropologien og en kort oversigt over hardware og software. Det andet afsnit bliver interessant i tredje og fjerde kapitel, hvor han diskuterer teknikker til at styrke allerede eksisterende feltmetoder gennem brugen af computere. Kapitel fem graver ned i en mere specialiseret brug af visuelt materiale i socialantropologien. Det afsluttende afsnit i Fischers bog er en demonstration af, hvordan programmeringssprog kan benyttes til at konstruere ekspertsystemer og vidensrepræsentation i slægtskabsstudier.

Fischer er helt uden tvivl meget entusiastisk med hensyn til nyere udviklingstendenser i computerprogrammer som alternative måder til at præsentere et etnografisk materiale på. Men jeg nærer en frygt for, at overdrev-

ne løfter om computerens muligheder for at supplere og lette den antropologiske forskning kan medføre et stort forbrug af tid og energi med halvdårlige resultater til følge. Hermed ikke sagt, at der ikke sker nogen nyudvikling i brugen af computere, hvilket eksempelvis J.S. Lansings studie af kunstvandingsteknologier og ritualer på Bali, *Priests and Programmers* (Princeton 1991), er et godt eksempel på. Men Lansings succes med sit projekt kan skyldes den simple brug af computere som et præsentationsværktøj, uden at være afhængig af videobearbejdelse, lyd og grafik eller programmer til udvikling af hypertext.

Det er muligt at knytte nogle få bemærkninger til Fischers interesse for symbolske repræsentationer og brugen af computerprogrammer i antropologien. Selve diskussionen om symbolsk repræsentation er knyttet til den bredere kontekst, som udgøres af relationen mellem antropologien og naturvidenskabernes. Den naturvidenskabelige model, med sine rødder i de aristoteliske principper for observation, søger efter overensstemmelser og afvigelser, indlejret i en struktur af generelle observerbare lovmæssigheder. På den anden side er den etnografiske tilgang bygget på generaliseringer baseret på observationen af det særskilte.

Her kommer vi frem til selve problemet med computere og antropologi: Hvordan kan man benytte et forskningsinstrument til en grundlæggende anderledes metodologi, når det er udviklet til data, som er indsamlet efter naturvidenskabelige observationsprincipper? En tilgang til dette problem ligger i benyttelsen af computerbaserede ekspertsystemer, gennem hvilke kvantitative data kan bruges i en kvalitativ analyse. De sidste kapitler i bogen former sig som en rent praktisk og præcis gennemgang af ekspertsystemprogrammer. Fisher gør dog meget rigtigt opmærksom på, at disse modeller i sig selv ikke kan tilbyde nogen etnografisk forklaring, men kun observere data gennem et matrix af lovmæssigheder og vilkår, som er opstillet af den menneskelige ekspert. På denne måde er det antropologen selv og ikke computersystemet, som sætter spørgsmålstejn ved brugen af disse regler og drager de konklusioner, som nåes gennem simuleringmodellen.

Ekspertsystemer og vidensbaserede modeller fører os tilbage til en stående metodedebat vedrørende vivo/vitro-dikotomien inden

for naturvidenskaberne. In vivo, udføres tests inden for et levende system, medens man in vitro forsker inden for isolerede og kontrollerede miljøer. Det computerbaserede ekspert-system i antropologien kan sammenlignes med in vitro-metoden. På denne måde kan strukturer være sammenhængende, men forenklede simuleringer af komplekse systemer af social indbyrdes afhængighed. Med disse begrænsninger in mente er det ikke overraskende, at der til dato kun har været et magert udkomme fra ekspertsystemer trods de gunstige udsigter, bortset fra den snævre brug inden for slægtskabsforskningen.

Men for den læser, som måtte have lyst til at udforske dette emne nærmere, kan Fischers introduktion have en vis interesse.

I kapitlerne 6 og 7 går Fischer nærmere ind på opbygningen af slægtskabsprogrammer, som godt nok er simple i formen, men svære at dechiffere og reproducere.

Fischer selv gør gennem hele bogen læseren opmærksom på, at brugen af ekspertsystemer vil kræve en egen indsats med henblik på at udvikle specielle programmeringsfærdigheder, hvormed man selv kan skabe sine egne programmer til at bearbejde feltdata.

På trods af at Fischer prøver at være så komplet og grundig som muligt, er det overraskende at han så eftertrykkeligt undlader at behandle et af de mest hotte emner i den aktuelle computerudvikling. For ud over den rene indsamling og bearbejdelse af data, må mangfoldighed og diskussion velsagtens anerkendes som primære dele af antropologi. Set ud fra denne synsvinkel må den nyfundne adgang til Internettet anses som en gunstig udvikling. Internettet, som for nylig er blevet tilgængeligt for store dele af verdens forskere, er et medie, som radikalt ændrer traditionelle publikationsformer, skaber diskussionsgrupper og workshops. Ironisk nok, er Fischer klar over potentialerne i Internettet, da han i et kort appendiks inviterer læserne til at kommunikere deres syn på hans bog og ligeledes koble sig til serveren på Centre for Social Anthropology and Computing ved University of Kent. Navngivet Lucy, til minde om Professor Lucy Mair, udgør serveren blot et af de mange formater, som eksisterer på Internettet. Serveren indeholder blandt andet en adgang til specialiserede arkivdata, feltnoter og programmer, som er udviklet af og for antropologer.

Generelt har Fischer prøvet at give et præcist overblik over de nyere udviklinger af

computerhardware og -software, som kan blive tilpasset antropologien. Denne fremstilling vil tiltrække mange læsere. Men uheldigvis er jeg bange for, at mange af disse læsere hurtigt vil falde fra, når de oplever en vildledende præsentation af et materiale, som er dybt præget af computereksperternes egen jargon. Så alt i alt kan bogen ikke leve op til forfatterens eget mål om at levere en klar og direkte guide til computerteknologien.

Glenn Swanson  
Institut for Antropologi  
Københavns Universitet

**WILLIAM FODDY: *Constructing Questions for Interviews and Questionnaires. Theory and practice in social research.* Cambridge, New York & Melbourne: Cambridge University Press 1994. 228 sider. ISBN 0-521-46733-0 paperback, pris £10.95.**

William Foddy har med denne bog sat sig for dels at levere en teori, der kan udgøre et grundlag for forståelsen af og dermed tilgangen til interviewsituationen, og dels med udgangspunkt i konkrete eksempler at give nogle helt konkrete råd og vejledninger i forbindelse med forskerens udarbejdelse af spørgsmål og i forhold til selve interviewsituationen. Denne opgave løser Foddy overbevisende.

Bogen omhandler forskellige aspekter af og problemer ved den kommunikative opnåelse af gensidig forståelse i interviewet. En gensidig forståelse, der vel at mærke vedrører enighed omkring betydningen af spørgsmål og svars ordlyd. Den centrale pointe er, at forskeren (eller udspørgeren) aktivt og eksplicit skal sikre sig, at spørgsmålets betydning og de forskellige svarmuligheder er forståelige for svarpersonen – ellers kan svaret ikke fortolkes korrekt. Forenklet kan bogen siges at være udtryk for en konstatering af, at det at stille mennesker spørgsmål i samfundsvidenskaben ikke blot medfører en rationel spørgsmål-svar-udveksling, men at dette også er en social udveksling med alle de komplikationer for forståelse og fortolkning, der følger hermed.

Det er ikke så simpelt at stille spørgsmål, der kan forstås sådan af den spurgte, at man kan bruge svaret på en måde, der er i overensstemmelse med den hensigt, man selv stillede spørgsmålet i. Foddys behandling af dette forhold tager udgangspunkt i teorien om social



interaktionisme, der gør det muligt for ham at illustrere den komplekse hermeneutiske proces, som foregår mellem udspørgeren og svarpersonen. Grundantagelsen fra social interaktionisme er, at et spørgsmåls betydning forstås ud fra den sociale situation mellem de samtalende, og at svarets udformning og indhold ikke kun er afhængig af svarpersonens forståelse af spørgsmålet, men også af et socialt ønske om at kommunikere i forhold til udspørgeren. Et svar er altså ikke bare dataudlevering, men er også en brik i en social kommunikation. Dette gælder ikke alene svar, der gives i interview, hvor interviewer og svarperson står ansigt til ansigt, det gælder også svar på spørgsmål i spørgeskemaer. Svarpersonen forsøger at give svar, som han eller hun mener, er sympatiske og i overensstemmelse med de forventninger, udspørgeren (personen, der udarbejdede spørgsmålene) giver udtryk for. Hyppigt er det tilfældet, at en svarperson modererer eller sågar helt ændrer den oprindelige ordlyds betydning for at kunne svare på et spørgsmål og dermed indgå i den kommunikative situation, som altså i sig selv opfattes som det primære i spørgsmål-svar-udvekslingen.

En væsentlig kvalitet ved bogen er, at den konsekvent og overbevisende identificerer centrale og ofte helt konkrete problematikker ved fremstilling af spørgsmål og fortolkning af svar. For eksempel giver Foddy det råd, at man ved udformningen af spørgsmål skal skrive ned (for sig selv), hvorfor man stiller dette spørgsmål; altså hvilken information man regner med at få ud af det, og hvad man kan bruge denne information til. Den enkle, men afgørende pointe i denne sammenhæng er, at hvis man ikke gør sig klart, hvilken type information man ønsker, så kan man ikke regne med, at man stiller de spørgsmål, der er relevante for den undersøgelse, man ønsker at foretage. I forhold til fortolkningen af informanternes svar bliver der ligeledes påpeget mange yderst relevante forhold. For eksempel at der ikke har kunnet demonstreres nogen væsentlig (kausal) sammenhæng mellem den indstilling, der gives udtryk for i svarene, og så den konkrete adfærd svarpersonen udviser. At der ikke er en sådan klar sammenhæng, bør nødvendigvis have konsekvenser for, hvordan man kan tillade sig at fortolke svar og – i forbindelse hermed – hvilke spørgsmål det er meningsfuldt at stille i et interview eller et spørgeskema. Påpegninger som disse er ikke udtryk for „fortænkte“ metodologiske speku-

lationer – bogen indeholder referencer til og eksempler fra en omfattende litteratur vedrørende interviewmetoder i samfundsvidenskaben, som rigt dokumenterer vigtigheden af overvejelserne og de konkrete forslag.

En indvending er forbundet med bogens opdeling i afgrænsede metodiske problemstillinger, der har til formål af give en overskuelig og fremadskridende gennemgang. Da problemstillingerne i den reelle interviewsituation netop *ikke* er afgrænsede, men alle er direkte og praktisk forbundne, finder man i hvert kapitel mere eller mindre summariske gentagelser af pointer fra andre kapitler. Det virker overflødigt, at man flere gange under læsningen af bogen bliver præsenteret for de samme ikke blot metodologiske pointer, men også empiriske eksempler. Men hvis man ønsker at anvende bogen som en salgs opslagsbog, kan det være en fordel, at de relevante forhold for en problemstilling præsenteres – hver gang. Derved kan man ved udarbejdning af spørgsmål eller bearbejdning af svar benytte indholdsfortegnelsen eller indekset til at finde en diskussion af et specifikt metodelateret problem. Følger man diskussionens henvisninger til øvrige, relaterede problematikker, vil man dog snart finde sig selv i gang med at læse hele bogen – problemerne er forbundne.

William Foddy tager afstand fra den enøjede positivisme, der antager, at videnskabelig metode er et spørgsmål om at indhente „virkelige facts“, som kan tale for sig selv. Men han er heller ikke af den opfattelse, at metode blot er et spørgsmål om at legitimere de resultater, forskeren under alle omstændigheder ville være nået frem til. Foddy forsøger derimod at integrere de komplekse kommunikative og forståelsesmæssige aspekter af spørge- og svarsituationen i en række konkrete anvisninger. Mange af anvisningerne forekommer umiddelbart banale og selvindlysende, men bogens mange eksempler fra samfundsvidenskabelige undersøgelser viser, at forskere ofte ikke har været opmærksomme på problematikkerne – de har i hvert fald ikke draget de nødvendige metodiske og analytiske konsekvenser. Alene ud fra denne betragtning kan bogen anbefales til dem, der beskæftiger sig med det at stille spørgsmål som en metode, hvorigennem de ønsker at opnå brugbare informationer.

John A. Larsen  
Institut for Antropologi  
Københavns Universitet

**JOHN GLEDHILL: *Power and its Disguises: Anthropological Perspectives on Politics*. London & Boulder: Pluto Press 1994. 248 sider. ISBN 0-7453073-96 paperback, pris £9.95, ISBN 0-7453073-88 hardback, pris £35.00.**

John Gledhills nyligt udkomne bog om den politiske magt og den politiske antropologi er af den bredt favnende type, og i introduktionskapitlet beskæftiger han sig ikke kun, som det er skik og brug blandt den politiske antropologis udøvere, med at definere disciplinen og dens begreber. Han går langt videre og forsøger også at tage hensyn til de individuelle udøvere og deres motivationer, begrænsninger og betingelser. I et senere kapitel nævner han et af de unævnelige problemer, der i min antropologiske erfaring hører til de vigtigste og mest uomgængelige: „how, for example, does one balance the interests of an indigenous group in Amazonia with those of poor people from other sectors of national society who have migrated into their region in search of a livelihood and may find themselves worse off than ever if the specific rights of indigenous peoples are recognized?“ (s. 207). Dette er en indsigt, der endnu ikke er beskåret flertallet af den engagerede antropologis udøvere (i politisk så vel som anden antropologi), og som i høj grad har sin del af skylden for den kritiske antropologis impotens i Mexico og andre dele af Latinamerika: at engagement ikke er gratis, men udelukker alternativer og nødvendiggør en stillingtagen, og at engagement ikke er abstrakt, men konkret.

Gennem bogen går generelt en evolutionistisk tone – denne tone skelnes allerede i kapitlernes overskrift og deres fordeling – men det er en evolutionisme, som er korrigeret for denne retnings generelle mangler og ufuldstændigheder. Det er en evolutionistisk synsvinkel, som er kombineret med den politiske antropologis sidste landvindinger: et skarpt øje for det magtmæssige mikrokosmos og, som det fremgår af bogens titel, for magtens mange forkældninger. Og endelig inkluderer den til fulde den kopernikanske revolution, der tog sin begyndelse i 1966, med udgivelsen af Swartz, Turner & Tudens *Political Anthropology*: et skift fra struktur til proces. Det er i det store og hele en bog som formår at gøre den evolutionistiske synsvinkel historisk, til forskel fra det store flertal af evolutionistisk orienterede forskere, traditionelle så

vel som mere moderne med forstavelen „neo-“.

John Gledhill forsøger hele tiden at optage det traditionelle i det moderne, en udfordring der er til stede i hele den aktuelle antropologiske diskussion, og som i Mexico fandt sin profet i den nyligt afdøde Guillermo Bonfils skrifter, specielt i hans bog *México Profundo*.

Hele bogen fremstår som en slags dialog med Pierre Clastres politiske antropologi, hvor det som oftest lykkes John Gledhill at til-sidesætte Clastres ofte romantiske synsvinkel og bygge videre på hans arbejde, som for eksempel i diskussionen af magtens internalisering.

I kapitlet *Anthropology and politics: commitment, responsibility and the academy* – fokuserer John Gledhill på forholdet mellem den akademiske viden og den praktiske politiske viden. Efter mange års kamp mod en positivistisk og upolitisk antropologi er vi nu nået frem til, at det er common sense at antropologisk virksomhed medfører et engagement, men det er kun lidet diskuteret, at „den enes død ofte er den andens brød“, med andre ord at ethvert engagement har sin pris. Det er altid på ens eget ansvar at definere „who the „authentic“ indigenous people are“ (s. 207). I dette afsnit synes jeg John Gledhill afslører sig som en virkelig fin iagttagere og kritiker af den antropologiske profession og dens politiske muligheder: „anthropological work is enmeshed in academic power structures which have differing configurations within particular countries but are in turn enmeshed in larger national and international power structures“ (s. 210).

I generelle træk er John Gledhills bog velgennemtænkt, veldisponeret og velskrevet, og de ting jeg har at udsætte på den er få og har nærmest karakter af små mangler og fravær.

For mig er det et lille mysterium, at bogen ikke på noget tidspunkt nævner, endside diskuterer det, der for mig er det vigtigste analytiske begreb i moderne politisk antropologi: Gledhill nævner ikke med et ord „politiske faktioner“ og Ralph Nicholas' arbejder findes ikke i bibliografien nogetsteds. Dette er så meget mærkeligere som faktionsbegrebet netop afhjælper nogle af de mangler, Gledhill selv harcelerer over. Faktionerne er til stede overalt i Gledhills bog, men kun implicit, og jeg synes faktionsbegrebet er så vigtigt (især i Gledhills egen vision af politisk antropologi), at det fortjener at blive diskuteret eksplicit.

Det er også underligt, at man i en bog, hvor en stor del af eksemplerne stammer fra Latinamerika, leder forgæves efter en henvisning til Paul Friedrichs mere end fortræffelige arbejder fra Naranja i Michoacán i det vestlige Mexico. En af Paul Friedrichs dyder er netop at have overvundet adskillelsen mellom antropologi og historie, på den ene side, og på den anden side den ikke mindre almindelige adskillelse mellom det lille samfund – antropologens domæne – og staten – politikkens, sosiologens og historikernes domæne. Samtidig har Paul Friedrich også bygget en bro mellom systemets funksjonsmåte og individernes rasjonalitet, med øje for legitimeringsprosessen og den strategiske skelen mellom magt og autoritet.

Og ligeledes er det merkværdigt, at man i en bog, der så rundhåndet diskuterer staten, ikke finder henvisning til det arbeide, som en gruppe af politiske antropologer omkring den hollandske politiske antropologs Grand Old Man, H.J.M. Claessen. Mens John Gledhill som regel når længere ind imod magtens intimitet, når Claessen og hans gruppe efter min mening længere i analysen af den store statsstruktur og dens relation med det lille samfund, i et historisk perspektiv. En fusjon af de to synsvinkler ville i mine øjne være frugtbar. Så meget desto mere som jeg føler at Claessen og hans gruppe har det samme mål som John Gledhill: at få smidt det temmelig pestbefengte stalinistiske badevand langt ud uden at smide den temmelig velskabte marxistiske baby ud med badevandet.

*Leif Korsbæk  
Escuela de Antropología  
UAEM, Toluca, Mexico*

**JOHN LIEP OG KAREN FOG OLWIG (red.): *Komplekse liv: Kulturel mangfoldighed i Danmark*. København: Akademisk Forlag 1994. 182 sider, pris 198,- kr.**

Det virker allerede som om det var lenge, lenge siden at vesteuropeiske antropologistudentene lærte at kultur bør bøyes i flertall og at verden er et „øyrike av kulturer“, som hver for seg preges av en unik indre logikk og historisk kontinuitet; kulturer hvis medlemmer har felles oppfatninger, normer og verdier, som er skarpt avsondret fra omverdenen og som kan utforskes tilfredsstillende gjennom systematisk deltagende observasjon. I våre dager er hovedstrømmingen innen antropologi – som riktignok ennå ikke har oppdaget at den er en hovedstrømning og derfor tenderer til å beskrive seg selv som en radikal opposisjon – konsentrert om studiet av hva vi inntil nylig kalte komplekse systemer (helt til vi oppdaget, for sånn omtrent et par år siden, at alle sosiokulturelle systemer i grunnen er komplekse). Globalisering og kreolisering av kultur er blitt sentrale emner for utforskning, og kultur begrepsfestes nå som en åpen prosess heller enn som en avgrenset substans. Dikotomien mellom moderne og tradisjonelle samfunn er langt på vei forlatt, og det er blitt fullt ut respektabelt å gjøre feltarbeid i eget samfunn. Det postkoloniale perspektivet på kunnskapsproduksjon (etter Fanon og Edward Said) smelter langt på vei sammen med feministiske perspektiver, og viser hvordan kunnskap utvikles posisjonelt og ideologisk, både hos informanter og hos antropologer. I stedet for å studere kultur i ordets klassiske betydning, er det nå mange antropologer som studerer identitetspolitikk og innfødte reifiseringer av egen kultur; med andre ord har de anskaffet informanter som begår de samme essensialistiske dødssyndene i dag som antropologer tidligere gjorde – og nå forsøker å overgå hverandre i å ta avstand fra.

Det nyutkomne bindet redigert av John Liep og Karen Fog Olwig, *Komplekse liv*, med bidrag fra et snaut dusin antropologer tilknyttet Institutt for Antropologi, Københavns Universitet, gir et godt vitnesbyrd om den allmenne faglige dreiningen fra struktur til prosess, fra substans til relasjoner og fra mikronivået til grensesnittet mellom det globale og det lokale. Boken er nok ikke så radikal som redaktørene antyder i sin innledning, men til gjen-

gjeld viser den at de nye retningene innen faget er blitt vel etablerte, er kommet ut over programerklæringene og har begynt å konsentrere seg om empirisk forskning.

Bokens undertittel er *Kulturell mangfoldighet i Danmark*. En sammenligning med antologien *Den norske væremåten* (redigert av Arne Martin Klausen i 1984) viser tydelig at fagets dominerende diskurser har beveget seg raskt. I *Væremåten* forsøkte de fleste av bidragsyterne å finne en særnorsk kulturell konfigurasjon; de lette etter mønstre, fellestrekk og det typiske. Bidragene til *Komplekse liv* forsøker i stedet å vise hvordan det danske samfunnet genererer ulike former for variasjon. „Her drejer det sig“, skriver redaktørene innledningsvis, „om krydspunkter, grænsefelt eller ‘interfaces’, hvor forskjellige diskurs eller rationalitetsrum mødes i praksis“. Her signaliseres en bevegelse bort fra den geertzianske hermeneutikken henimot poststrukturalistiske tolkningsstrategier der verken integrasjon eller felles mening tas for gitt. (På den annen side er symbolers flertydighet grundig behandlet flere steder i klassisk antropologi, bl.a. hos Leach og Turner.) Kultur anses altså ikke som en homogen størrelse, men som „en pluralitet af opfattelser og strategier, som indvider skaber, viderefører og fortolker“.

Det første empirisk baserte kapittelet er blant bokens beste, og er et utmerket eksempel på antropologiens potensiale i analysen av moderne politikk. John Gulløv Christensen argumenterer mot den rådende oppfatning, innenfor og utenfor EU, om at en nasjon er lik et folk er lik en kultur er lik et språk. I stedet benytter han Bourdieus begrep om felt til å vise at ulike fellesskap, basert på ulike interesser og organisatoriske prinsipper, dannes innen EU, og medfører en skarp interessemotsetning mellom „cosmopolitans and locals“. Eva Skovgaard-Pedersens påfølgende kapittel er komplementært til Christensens analyse, da hun fokuserer på symbolmakt og dominansrelasjoner i det danske politiske felt ved de to Maastricht-avstemningene.

De fire neste kapitlene kan betegnes som medisinsk antropologi, og de er ujevne. Helle Johannessens beskrivelse av de ulike formene for diagnose og helbredelse som er tilgjengelige i Danmark er utmerket, ikke minst fordi hun betoner at de i praksis ikke er gjensidig utelukkende og meget vel kan betraktes som deler av en felles diskurs. Sussi Friis Skov Jensens kapittel om stress bygger på en god

ide som imidlertid følges opp av en uferdig empiribasert analyse; mens Helle Ploug Hansens kapittel om kreftsyke og Vibeke Steffens om Anonyme Alkoholikere er interessante, men virker malplasserte i en antologi av denne typen, da ingen av dem egentlig tematiserer kulturell kompleksitet.

Ann-Belinda Steen og Yvonne Mørck skriver begge om minoriteter. Steen bruker et opptrinn ved en skole med tamilske flyktningbarn som utgangspunkt for en diskusjon av symbolmakt og multivokalitet i relasjonen mellom flyktninger og dansker, og ender med å advare mot en essensialisering av forskjellsbegrepet slik det brukes innen diskursen om „multikulturalismen“. Mørcks kapittel er en stimulerende, om noe knapp, analyse av kreolisering/hybridisering og identitetsprosesser blant barn av innvandrere i Danmark, og tematiserer slik eksilet som permanent tilstand. Endelig er Karen Fog Olwigs avsluttende kapittel en kritisk lesning av en selvforherligende dansk representasjon av fortiden, med utgangspunkt i en skjønnmalende utstilling om dansk kolonialisme i Vestindia. Olwigs studie er det eneste kapittelet som eksplisitt skriver seg inn i den postkoloniale diskursen, idet hun påpeker hvordan dansk kolonihistorie nesten utelukkende har vært skrevet fra et dansk (og ikke et kolonialt) perspektiv. Hennes tekst tematiserer imidlertid ikke kulturell kompleksitet i Danmark, men viser snarere at det er en høy grad av homogenitet i rådende dansk historieskrivning. Dermed blir Olwigs kapittel, som kan leses som et stykke kritisk historieskrivning, selv et bidrag til en større kompleksitet i Danmark.

Som antydte innledningsvis, er *Komplekse liv* et godt eksempel på at studiet av kulturell kompleksitet, flyt og kreolisering ikke lenger er en marginal spesialitet, men har etablert seg som en hovedstrømning i vest-europeisk antropologi. Derfor kan det være gode grunner til å se seg selvkritisk tilbake et øyeblikk for å undersøke om man har glemt noe på veien hit. Da viser det seg etter mitt skjønn for det første at det er en sterk tendens i den nye antropologien til å neglisjere viktige innsikter i klassisk antropologi, som kan være fullkomment brukbare den dag i dag – f.eks. Evans-Pritchard om segmentære motsetninger, Leach om ritualers mangetydighet, Gluckman om sosiokulturell endring og Firth om spenningsforholdet mellom struktur og prosess. For det andre står representantene for

de nye retningene i fare for å gjøre den motsatte feilen av sine forgjengere: snarere enn å overfokusere på integrasjon, overfokuserer de ofte på variasjon, og underkommunerer at variasjon ofte viser til et underliggende felles mønster (felles kultur = evnen til uenighet). For det tredje kan det synes som om en nytolkning av den gamle marxistiske disiplinen politisk økonomi kunne egne seg godt som et delperspektiv i dagens studier av symbolmakt, kreolisering og flyt av mening. I eiendomsforhold og økonomisk ulikhet finnes det faktisk en kvantifiserbar dimensjon som i høy grad kan kaste lys over den kulturelle variasjon vår tid genererer. Selv om også økonomien er blitt vanskelig å studere i de transnasjonale selskappenes tidsalder.

Thomas Hylland Eriksen  
Institutt og museum for antropologi  
Universitetet i Oslo  
Norge

**ANDERS LINDE-LAURSEN & JAN OLOF NILSSON (red.): *Möjligheternas landskap: Nordiska kulturanalyser*. NORD 1994:21. København & Stockholm: Nordisk Ministerråd 1994. 240 sider, illustreret. ISBN 92-9120-500-1 paperback.**

Den foreliggende bog er et resultat af en række møder i Nordisk Sommeruniversitet, kreds 7 fra 1989 til 1992. Artiklerne i bogen er koncentreret om kultur i Norden undtagen Finland og Færøerne. Med kultur menes specielt forholdet mellem menneskekroppen og den fysiske omverden – planlægning både i by og på land. Det drejer sig om kulturhistoriske analyser. Hvorfor bogen hedder *Möjligheternas Landskap* er ikke klart, da de historiske beskrivelser næsten alle handler om overgangen fra fortid til moderne tid. Denne overgang synes at forløbe med en ensartet nødvendighed uden mange muligheder for variation. En undtagelse er Kenneth R. Olwigs artikel: *Det britiske Italien i Norden: Landskab, landscape og kroppen*. Han benytter her sproghistorien for at vise ændringer i betydningen af ordet land. „Land“ kommer til at fremstå som en nordisk modsætning til sydens geometriske planlægning, der blev anvendt i Romerriget. Forfatteren viser, hvordan den britiske opfattelse og behandling af landskabet omformer dette til et *sceneri*: En udformning af landska-

bet, der på grundlag af det gamle romerske kvadratnet og med udgangspunkt i landskabsmalerier, iscenesætter landskabet, der bliver gjort til billeder. I modsætning hertil var den gamle betydning af ordet land „tilstedeværelse“ – fysisk nærvær. Noget der jo er langt mere kropsnært en scenerier. Det er en artikel med mange fine iagttagelser.

Det gælder for artiklerne generelt, at de holder sig til de visuelle aspekter af land, krop og by. Lyde og lugte inddrages ikke undtagen i artiklen af Jan Olof Nilsson: *Man måste härda sig*. Den beskriver hygiejnismens udvikling i Sverige fra 1784 til 1994, og hvordan den er afhængig af den samme udvikling i det øvrige Europa. Han gennemgår forholdet til forskellige elementer, der indgår i udviklingen mod større *renselse*, også hvad angår lugte (sved). Han påviser, hvordan byen fra at være centreret om et torv i hygiejnens navn udvikles til et gigantisk sanatorium med nye åbne byplaner. Det er en god indgående beskrivelse af en velkendt udvikling.

Bogens artikler er ikke præget af teoretiske overvejelser. De er beskrivende og refererende. De kan forekomme lidt almodiske, som om de havde rod i 60'ernes og 70'ernes ideologikritik, som vi kender den fra universiteterne og arkitektskolerne.

I en veloplagt artikel: *Den belyste krop og kroppens udsstråling: Dem fra Farre med det røde V*, beskriver Niels Kayser Nielsen en stigende fremhævelse af synssansen i moderne tid. Han nævner dog ikke Michel Foucault, der fremhæver den voksende interesse for denne sans i europæisk kulturhistorie i *Surveillance et punir*, (Paris 1975).

Niels Kayser Nielsen har et begreb om kroppens hævn mod den overvågede krop. Denne hævn forklarer forskellige fænomener i vor egen tid lige fra spisevægring til det, at der er tilladt at være tyk.

Mats Franzén har et originalt udgangspunkt i beskrivelsen af byudviklingen, når han taler som titlen på hans artikel lyder: *Inte bara hemlängtan? Lyst och längtan till svenska städer*.

Beskrivelser af moderne byer kan findes hos Per Stounbjerg: *Den overbelyste by. Kommentar til et essay af Paul Virilio*, og i Barbro Smeds: *Berätta för mig om fasaderne*, som er en stærkt impressionistisk fortælling fra en tur til New York for at optage en film. Billederne til denne tekst er fra filmen *HETT HETT HETT*. De er meget surrealistiske og står i flot-

te gengivelser, hvilket gælder samtlige billeder i bogen.

Ola Larsmo beskriver især udviklingen i det moderne Sverige, hvorimod Tomas Germondson med sin artikel: *Herre på täppan – småbruket som ett möjligheternes landskap i den lilla skalan*. Det må være herfra, bogens titel er hentet. Artiklen er en ideologikritisk beskrivelse af manipulation med bønder og arbejdere. Får de deres eget lille jordlod og lille drømmehus, så bliver de ikke socialister, men opbevares som arbejdskraftreserve på landet.

Nogle af bogens forfattere benytter visuelt materiale som film, således Anders Linde-Laursen: *Danernes Mark*, og Per Olov Quist i *Det förlorade och återvunna paradiset – tankar kring landsbygden som dröm och verklighet i svensk film*.

Anders Linde-Laursen beskriver anvendelsen af to film: *Kongen bød* fra 1938 og P.H.s Danmarksfilm fra 1925 og især sidstnævntes skæbne i Danmark indtil 1963.

Den anden artikel handler om svensk film fra 30'erne til i dag – om forholdet mellem land og by, og hvorledes landet har afgørende betydning for svensk nationalfølelse. Landet er det sted, man forlader og vender tilbage til.

Om betydningen af forholdet mellem by og land for den norske hjemfølelse kan man læse hos Ola Vigsø: *Drømme om land og by*. Han gennemgår socialdemokratiske plakater i en periode fra 20'erne til 60'erne. Det er en fin lille billedanalyse, der viser, at for nordmænd er landet en vigtig del af den norske hjemfølelse, selv hos byboere. På de fleste af de gengivne plakater kommer vinden fra venstre i billedet.

En anden brug af billeder finder vi hos Sigurjon Baldur Hafstinsson: *Fotografisk landvinding – islandske landskabsfotografier og national bevidsthed*. Denne artikels indhold består bl.a. i en kritik af turistindustriens brug af billeder, hvor vi er kommet dertil, at en del af denne industri skal vise billeder, hvoraf det fremgår, at naturen er uberørt af turistindustrien!

Tilbage er der to forfattere, som er udenfor bogens hovedlinje. Den ene er Oscar Hemer med *Äventyr i landskap*, der både består af tekst og egne billeder. Den handler om rejsen som myte både som udlængsel, flugt, eksil, valfart og „Den sista färden“.

Den anden artikel handler bl.a. også om at rejse. Det er *Helt i et landskap* af Bodil Sten-

seth, som handler om Fridjof Nansen (1861-1930). Hun forsøger at karakterisere Nansens syn på samfund og natur: „...eventyrlysten hans sugede næring fra landskapet.“ (s. 153).

Jeg mangler nu til sidst at nævne bogens afsnit *At tænke i rum*, som udgør en form for indledning skrevet af Anders Linde-Laursen og Jan Olof Nielsson, selvom der står henholdsvis jeg og jag i artiklen i stedet for vi. Det må være en finte i forhold til læseren, der gætter hvem af forfatterne, der siger jeg og hvem jag. Måske et forsøg på nordisk integration. De nævner både en, der hedder Douglas og en, der hedder Bergson – uden henvisninger.

Som det fremgår af ovenstående, er der artikler, jeg er gået mere ind på end andre. Det skyldes ikke, at der ikke er noget godt i de andre artikler. Denne bog er ikke anmeldervennlig, fordi den er så uensartet. Hver artikel er som en bog i sig selv. Det nordiske perspektiv binder dem sammen. Hertil kommer en moderne læggen vægt på det sete frem for det hørte rum. Bogen virker som et indlæg i en debat om sider af nordisk kultur i forhold til EU. Den kan måske bruges som sådan f.eks. i Gymnasieskolen. Især hvis der er interesse for sammenhængen mellem etik og æstetik i den nyere tid i Norden.

Bror Westman  
Antropolog

MARYON McDONALD (ed.): *Gender, Drink and Drugs. Cross-Cultural Perspectives on Women 10*. Oxford & Providence, USA: Berg Publishers 1994. 271 sider. ISBN 0-85496-719-2 hardback £34,95. ISBN 0-85496-867-9 paperback £14,95.

For knap ti år siden udkom en antologi med antropologiske perspektiver på alkohol under titlen *Constructive Drinking* redigeret af den engelske antropolog Mary Douglas. For et par år siden kom endnu en antropologisk antologi om alkohol med titlen *Alcohol, Gender and Culture* denne gang redigeret af den græske antropolog Dimitra Gefou-Madianou. Og sidste år – alle gode gange tre – bragte så den engelske antropolog Maryon McDonald atter rusmidler på den antropologiske dagsorden med antologien *Gender, Drink and Drugs*.

I forordet til *Constructive Drinking* tog Mary Douglas til genmæle over for den socio-

logiske kritik af antropologiens funktionalistiske og problemfornægtende tilgang til rusmidler. Set fra antropologiens brede komparative standpunkt, hævdede Mary Douglas, at drukproblemer var meget sjældne og alkoholisme så godt som ukendt selv i samfund, hvor beruselse var et hyppigt, højt værdsat og aktivt søgt fænomen. Selv i USA, hvor man var så optaget af alkoholmisbrug, anslog de mest pessimistiske kilder, at under ti procent af dem, som indtog alkohol, var berørt af alkohol-relaterede problemer. Mary Douglas advokerede derfor noget krampagtigt for en fastholdelse af den „konstruktive“ antropologiske tilgang til emnet – deraf titlen – som præger alle bogens artikler. Dimitra Gefou-Madianou fortsatte denne linie i bogen *Alcohol, Gender and Culture*, denne gang med empirien begrænset til Europa og tilsat et eksplicit køns-perspektiv, men med meget forudsigelige resultater.

Med bogen *Gender, Drink and Drugs*, som er nummer ti i rækken af Berg Publishers' serie *Cross-Cultural Perspectives on Women*, har Maryon McDonald formået på én gang at fastholde den „konstruktive“ antropologiske tilgang og samtidig at tilføje den nye „problemorienterede“ perspektiver. Det har hun gjort ved at udvide horisonten på flere fronter; fra et fokus på alkohol til en generel interesse for rusmidler, fra et fokus på kvinder til en generel interesse for køn, og fra et stramt strukturfunktionalistisk fokus til et mere komplekst og problematiserende perspektiv. Det er en stor gevinst.

I sin indledning til bogen slår Marion McDonald fast, at der ikke findes kulturfri substanser i den forstand, at de kan reduceres til biokemiske faktorer hinsides kulturel betydning. Det samme gælder køn. Når indtagelsen af visse substanser blandt visse mennesker anses for at være problematisk, mens den for andre synes uproblematisk, og når eksempelvis mænd i Norden i fuldskab ter sig som vilde, mens deres brødre i Syd formår at styre deres brannert, så er der altså først og fremmest tale om kulturelle og socio-politiske konstruktioner og ikke bio-kemiske determinanter.

Antologien indledes således af Maryon McDonald selv med en diskursiv analyse af det, man kunne kalde den kulturelle konstruktion af rusmidler som et samfundsmæssigt problem. Men Marion McDonald standser ikke som sine forgængere dér. Ved at integrere

to af antropologiens specialområder, den nye kønsantropologi og den kritiske medicinske antropologi, i en almen kulturanthropologisk tilgang, udfordrer både hun og bogens øvrige forfattere det interessante felt mellem den konstruktive og den destruktive rus.

Bogen består ud over det indledende kapitel af tolv artikler, som kommer vidt omkring både geografisk og tematisk. Vi starter med tre artikler fra England: Først *Betsy Thoms* medicinsk-historiske analyse af konstruktionen af kvinder som risikogruppe i relation til alkoholisme. Dernæst *Malcolm Youngs* artikel om politiets håndtering af henholdsvis mandlige og kvindelige stofmisbrugere baseret på forfatterens erfaringer som ansat i Newcastle politistyrke gennem godt 30 år. Endelig *Roland Littlewoods* artikel om det kønnede møde mellem patient og behandler i forhold til mennesker, der har forsøgt selvmord med overdosis af medicin (en revideret udgave af en artikel fra 1987 i tidsskriftet *Culture, Medicine and Psychiatry*, dengang forfattet sammen med kollegaen *Maurice Lipsedge*).

Fra England går turen til Bretagne, hvorfra *Maryon McDonald* selv tager fat på bretonernes ry som fordrukne i en analyse af identitetsdannelse forankret i beskæftigelse, lokalitet og køn. Derfra til Skotland, hvor navnesøsteren *Sharon Macdonald* beskæftiger sig med whiskey som nationaldrik og som problem i en artikel med mange paralleller til den foregående.

Dernæst går turen til fjernere egne af kloden. *Tamara Dragadze* skriver om alkohol og afvigelse i det tidligere Sovjet, *Christina Torren* sammenligner den lokale *kava*-driking med indtagelse af alkohol i Fiji, *Joy Hendry* beskriver drikketraditioner og det udbredte fravær af en problemorienteret alkoholdiskurs i Japan. Derefter følger et spring i tid med *Nicholas Purcells* artikel om vindriking og kønsforhold i det klassiske Rom. *Penny Harvey* skriver om fuldskab og magtrelationer i den peruvianske del af Andes, og bogen afsluttes med to artikler fra Afrika; *Guro Hubys* analyse fra Sudan af *bariernes* måde at håndtere alkoholrelaterede problemer på samt *Astier Almedon* og *Sembatu Abrahams* korte artikel om etiopiske kvinders rekreative samvær i forbindelse med *tchattygning*.

Alle artiklerne er både velskrevne og informative, og de dækker et passende bredt spektrum af interesser uden at miste det fælles fokus, som binder dem sammen. Bogen hen-

vender sig således også til en bred kreds af læsere med interesse i rusmiddelforskning, kønsforhold, medicinsk og almen antropologi. Kort sagt en meget vellykket bog.

Vibeke Steffen  
Institut for Antropologi  
Københavns Universitet

**DANIEL MILLER: *Modernity – An Ethnographic approach. Dualism and Mass Consumption in Trinidad.* Explorations in Anthropology Series. Oxford & Providence, R.I.: Berg Publishers 1994. 288 sider. ISBN 0-85496-916-0 hardback, pris £39.95. ISBN 0-85496-917-9 paperback, pris £14.95.**

Da Daniel Miller var i København for nogle år siden, fortalte han om sine vanskeligheder med at finde en forlægger til denne bog. „Det er nemt nok,“ sagde han, „at udgive en teoretisk bog om forbrug eller modernitet, der inkluderer, at her er peget på vigtige spørgsmål, som man nu bør gå ud og undersøge. Men når man så gør det, er der ikke en forlægger, der vil udgive en empirisk baseret monografi!“

Nu er det heldigvis lykkedes, og man må takke Berg Publishers for at have forelagt denne inspirerende bog, der rummer både tankevækkende teoretiske overvejelser, glimrende konkrete kulturanalyser og fascinerende og velfremstillet etnografisk materiale.

I et indledningskapitel argumenterer Miller for, at Trinidad med sin baggrund i slaveriets totale brud med fortiden, og øens indsættelse i det moderne kapitalistiske verdenssystem, repræsenterer et radikalt moderne samfund, der egner sig til en etnografisk belysning af modernitet. I andet kapitel vælger han en til formålet egnet teoretisk indfaldsvinkel til moderniteten. Den tager han fra Hegel via Habermas. I korthed går den ud på at moderniteten medfører et brud i tidsopfattelse. Med den opstår bevidstheden om nutiden, som adskilt fra fortiden og fremtiden, et brud med den tidløse tradition. Det er nu overladt til mennesker selv at skabe de kriterier, de skal leve efter. Med det følger en grundlæggende modsigelse i moderniteten mellem på den ene side fascination af bevægelse, forandring og frihed og på den anden fremmedgørelse, der fremkalder en trang til forankring og stabilitet. En række andre bud på karakteristika ved moderniteten

diskuteres også, og kapitlet er en udmærket introduktion til dette.

I de følgende fire kapitler fremlægges analysen af forbrug og kulturelle praksisser i Trinidad. Miller påviser en fundamental dualisme mellem de to (vanskeligt oversættelige) bevidsthedsformer „transcendence“ og „transience“. Han finder dem klartest manifesteret, hvor de er ritualiseret i oppositionen mellem jul og karneval. I julen retter aktiviteterne sig mod huset, familiens varige projekt, og stabilitet og tradition understreges. I karnevallet fejres nuet, begivenheden og en individualitet, hvor selvet tømmes for tilknytning og indhold i den auto-erotiske dans *wining*. I de næste kapitler efterspores dualismen videre i en række kontraster mellem f.eks. „indre“ (hjemindretning) og „ydre“ (beklædningsstil), eller ejendom og seksualitet, for endelig at blive diskuteret i forhold til køn, klasse, livscyklus og etnicitet. I Trinidad opleves dualismen især som en forskel på den indiske og afrikanske befolkning, men Miller argumenterer for, at det er den dybereliggende kulturelle dualisme, der ideologisk objektiviseres som en etnisk forskel. I afslutningskapitlet vender Miller tilbage til diskussionen af moderniteten og fremhæver antropologiens opgave som påviser af lokale manifestationer af den i et studium af „komparative moderniteter“. I Vestindien fremtræder modernitetens modsigelse således som *dualisme*, men det er ikke tilfældet andre steder.

Miller er en velorienteret forfatter, der berører centrale debatter i Caraibien – om f.eks. slægtskab, kønsforhold og påvirkninger fra de koloniale eliter versus kulturelle modstandsformer. Han engagerer sig også i en lang række temaer, der står i forgrunden af den teoretiske debat – om modernitet, selv, begær, identitet og forholdet mellem globale og lokale processer. Endelig demonstrerer han værdien af sit eget begreb om *objektivering*, udviklet i *Material Culture and Mass Consumption* (Oxford 1987), som refererer til den proces, hvor mennesker gennem de ydre kulturelle former, de skaber, kommer til bevidsthed om sig selv.

Man kan kritisere Miller for en hang til abstrakt idealisme. Hans udgangspunkt i Hegel fortaber sig noget i filosofiske højder. Jeg synes ikke, det bliver helt klart, hvad denne her modernitet går ud på, eller hvorfor den bedst karakteriseres ved tidsbegrebet frem for materielle og sociale processer. Men man skal



ikke være enig i alting; det kan være sundt at blive provokeret. Jeg fandt bogens teoretiske diskussioner, analyser og empiriske beskrivelse engagerende og spændende. Den må være et must for regionale specialister og kan anbefales som moderne, aktuel monografi.

John Liep  
Institut for Antropologi  
Københavns Universitet

**KAREN BRUHNS OLSEN: *Ancient South America*. Cambridge World Archaeology. Cambridge, New York & Melbourne: Cambridge University Press 1994. 424 sider, illustreret. ISBN 0-521-25920-7 hardback, pris £45.00. ISBN 0-521-27761-2 paperback, pris £17.95.**

De seneste år har set en forøget mængde af udgivelser om latinamerikansk historie og arkæologi. Denne bog af Karen Bruhns Olsen, professor i antropologi ved San Francisco State University er den sidste generelle up to date-bog om sydamerikansk arkæologi, der i høj grad vil afløse Gordon Willeys *An Introduction to American Archaeology - South America* fra 1971. Karen Bruhns Olsen særlige forudsætninger for at skrive et sådant oversigtstigts værk skyldes hendes egne arkæologiske projekter i Colombia og Ecuador ud over andre i Centralamerika og hendes stærke tilknytning til Institute of Andean Studies, Berkeley, der udgør et vidtforgrent netværk for alle andinister.

*Ancient South America* er et godt oversigtsværk, der i et lettilgængeligt sprog gør rede for kulturudviklingen især i Andesregionen. At vægten uvægerligt kommer til at ligge på denne geografiske region skyldes ikke mindst, at de fleste arkæologiske projekter er blevet udført her, og at man herfra har de bedste data og dateringer. Karen Bruhns Olsen gør i en udmærket indledning rede for sine tanker bag bogen og fremhæver arbejdshypotesen bag den, at de kulturelle frembringelser på det sydamerikanske kontinent (naturligvis) havde udviklet civilisationer i den betydning, at der var komplekse samfund med højtudviklede sociale og politiske organisationer, institutionaliserede religioner, internationale kunststilarter og en udviklet teknologi, og at de på mange måder var forskellige fra den gamle verdens kulturudvikling. I de sidste ka-

pitler kommer hun ind på, hvordan forskellige diffusionistiske teorier har været fremsat siden mødet med den ny verden i Europa, og at disse har haft vanskeligt ved at erkende, at der var tale om en selvstændig kulturudvikling på den anden side af Atlanten. Samme tendens til at postulere forbindelser med den gamle verden genfindes beklageligvis stadig i nutidige populære udgivelser. Spørgsmalet om transpacificiske kontakter besvares med, at der kan have været enkelte sporadiske kontakter, men at de ikke fik nogen reel betydning for de regionale kulturudviklinger.

Bogen er en kulturhistorisk gennemgang ud fra geografiske regioner og kronologisk opstilling. Det er selvsagt en bedrift at få det til hænge så godt sammen, da et helt kontinents kulturudvikling sker stykvis i forskellig temp. Karen Bruhns Olsen fremhæver på forbillidlig vis de forskelliges forskeres tolkninger af deres materiale og tager samtidig stilling til dem.

Bogen er inddelt i kapitler med kronologiske perioder og tværfaglige emner som giver en god og varieret gennemgang. Megen litteratur om Ecuadors, Colombias og Brasiliens forhistorie findes kun i specialiserede udgivelser på spansk eller portugisisk, der næsten er umulige at opdrive for den almindeligt interesserede, mens Perus forhistorie er langt mere kendt fra engelsksprogede publikationer. Det er denne bogs fortjeneste, at den netop forsøger at belyse de andre sydamerikanske regioner og sætte dem i en større kulturhistorisk sammenhæng.

Den umenneskelige europæiske behandling af efterkommerne af disse kulturer og deres hårde skæbne står i skarp kontrast til den måde, den oprindelige Sydamerikanske befolkning har beriget den øvrige del af verden på, med for os essentielle afgrøder som majs, kartoffel, tomat o.a. Karen Bruhns Olsen giver i sidste kapitel en nedslående status over, at der stadig mens bogen skrives - (og i dag) ikke levnes ordentlige muligheder for bevarelsen af de sydamerikanske indfødte indianske befolkningers kultur og identitet. De presses fra alle sider, både politisk og økonomisk fra både højre- og venstreorienterede politiske partier og religiøst fra både katolsk og protestantisk side.

Bogen er særdelse anbefalelsesværdig og derudover er illustrationsmaterialet velvalgt og belyses yderligere i teksten. Et ekstra plus er fortegningerne bag i bogen over alle de

planter og afgrøder, som vi i vor verden udnytter i dag samt en ordliste over tekniske og specielle udtryk benyttet inden for sydamerikansk arkæologi.

Inge Schjellerup  
Nationalmuseet  
København

**RENNE PENNINGTON & HENRY HARPEDING: *The Structure of an African Pastoral Community: Demography, History, and Ecology of the Ngamiland Herero. Research Monographs in Human Population Biology 11.* Oxford Clarendon Press 1993. 284 sider. ISBN 0-19-852286-X hardback, pris £45.00.**

At sammenflette et folks demografi, historie og økologi en vanskelig opgave, og forfatterne til nærværende bog må roses for at have givet sig i kast med en sådan opgave. Især bogens førstedel udmærker sig ved at sætte undersøgelsens problem i sammenhæng, og derved undgår den, eller mindsker den omfanget af at skulle generalisere (eller foretage sig tomrumsslutninger). Den eftersporer disse befolkninger og opstiller (eller snarere diskuterer) en metodologi. Dog er jeg forbeholden over for den biologiske tilgang til de behandlede folks historie. For her har vi en tendens til at blive bragt ud på genflow'ets og den genetiske spatierings grumsede vande. At opstille en analogi mellem genetisk afstand og byer på et trafik kort synes at overstrække grænserne for strukturationen som det teoretiske grundlag for populationers differentiering. I introduktionskapitlet møder man som læser et forsøg på at udforme en distinkt differentieringsform for etniske grupper. Denne tilgang løber den risiko at den blot afspejler akkulturations-, migrations- og indgiftningsfølger som kan gøre en sådan distinktion for fintmærkende.

Indledningen til det andet kapitel er vægtigt. Den bør enhver der udforsker eller analyserer sociale fænomener lægge mærke til, det være sig fra antropologiske, demografiske eller sociologiske synsvinkler. Dertil burde forskere tage forfatternes feltarbejds- og metodeudredning som et forbillede. Dog er en af facetterne i dette kapitel at feltarbejdsmetodologien forudsætter et betragteligt forhåndskendskab til den undersøgte befolkning, henholdsvis herero og !kung, som begge forfattere ty-

deligvis selv er besiddelse af. For en begyndende forsker må teknikkerne derfor øges. Generelt gælder at forfatterne kulturelle fornemmelse for dataindsamlingsmetoder, især spørgsmålstilrettelæggelsen, er prisværdig.

Kapitlet om spædbørns- og børnedødelighed (kapitel 3) bliver selv offer for de mangler ved statistiske demografiske teknikker til mortalitetsanalyse som forfatterne kritiserer i fjerde kapitel. Dog understreger forfatterne det vigtige behov for at man, i både teori og forskning, indarbejder trosforestillingssystemets to dimensioner, det latente og det erkendte. Spørgsmålet er faktisk hvorfor „hankønsdødeligheden er langt højere end hun-kønnets i de sidste mange årtier men ikke tidligere“, som de fastslår på side 71. Det kan faktisk være at den tilsyneladende forskel mellem de reproduktive interesser, er en afspejling af opfattelsen af og den målrettede handling mod en social sikkerhed der grunder sig på samfundsreproduktionen, og ikke et fravær af fælles interesser.

Den sammenligning der benyttes i kapitel 4, nemlig mellem hvide og sorte dødelighed i Nordamerika, til at adskille herero'ernes mortalitet fra den man træffer blandt andre etniske grupper i regionen, forekommer at være uden fornemmelse for sammenhængen. Der lægges for stor vægt på en rent statistisk analyse af mortalitetsmønstrene blandt herero. Dette er sikkert en af hovedgrundene til at forfatterne føler sig „ude af stand til at forklare den iagttagne, store forandring i dødstallene (s.93).

Når man i kapitel 3 og 4 indføjer „spekulation“-afsnit, finder jeg det rigtig interessant. I kapitel 5 må man fremhæve overvejelserne over kilderne til at man møder datafordomme ved fertilitetsvurderinger, og den grundige gennemgang af Poissonfordelingen og den negative binominalfordeling.

Forklaringen på fertilitetsovergange har fremkaldt megen ophidset debat i den demografiske udredning af populationsdynamik. De demografiske, epidemiologiske og økologiske faktorer har domineret debatten. I kapitel 5 og 6 anvender forfatterne samme argumentationslinje. I deres analyse lægges der også ringe vægt på den sociale kontekst, derimod megen vægt på de epidemiologiske og økologiske faktorer.

Man må jo huske at selvom fx de seksuelt overførte sygdomme, tuberkulose, malaria og Aids-epidemien, faktisk, påvirker fertiliteten, er det, for at sige det mildt, tautologisk at for-

udsætte at sådanne sygdomme danner grundlaget for væsentlige og fortsatte fertilitetsforandringer i forskellige populationer. Dertil kan man tilføje at de selv samme årsager har været angivet som delforklaring på subfertiliteten i Østafrika, og dog udviser denne region højere fertilitetstal end dem der er blevet dokumenteret fx blandt herero. Som forfatterne, rigtigt, observerer, „de høje tal for TB-smitte som har fundet blandt !kung'erne falder sammen med vækst, snarere end fald, i fertiliteten blandt herero'erne, og TB er stadig endemisk“ (s.125). Den konklusion at fertilitetstilvæksten skulle hænge sammen med adgangen til penicillin og tilstedeværelsen af faste sundhedsklinikker med uddannede sygeplejersker i selv de fjerneste egne af Ngamiland, bør man altså være forsigtig med at drage.

I kapitel 7 finder vi en lille selvmodsigelse. Forfatterne bemærker på den ene side at „mænd erhverver sig børn gennem ægteskab“, på den anden side at „38% af alle herero børn avles uden for ægteskabet“. Hvis barnefødsel er en forudsætning for ægteskab, kan den biologiske hændelse at fødslen finder sted uden for den sociale hændelse at indgå ægteskab, føre til at man overvurderer tallene for den ikke-ægteskabelige fertilitet som siges at kendetegne herero'erne.

Det er derfor særlig nyttigt for forståelsen af de processer der frembringer herero'ernes særlige populationstræk, hvis man, som forfatterne, anlægger den synsvinkel at man må forstå den sociale kontekst for forholdet mellem ægteskab og fertilitet. Forslaget om (i konklusionen på kapitel 7) at demografer burde udvikle mere brugbare kategorier for forståelsen af forholdet mellem ægteskab og fertilitet i afrikanske samfundssystemer, er således meget væsentligt.

Kapitlet om plejebørn og socialt forældreskab er meget oplysende, fordi det redegør for herero'ernes sociale reproduktion i sammenhæng med dennes sociale mekanismer og sociale betydning. Dog kan den forudsætning om at fosterbørn (oftere) mishandles end „egne børn“, skyldes en udvælgelsesbias. Forfatterne stiller sig med rette tøvende over for at lægge for stor vægt på de negative aspekter af at tage fosterbørn. På samme måde er den konklusion at man ikke kan bruge overtagelsen af fosterbørn til påstande om højere fertilitet, en velgørende nyorientering i forhold til den sædvanlige litteratur om emnet, især om Afrika syd for Sahara, som plejer at begrunde

den høje fertilitet i denne region med foster-skabet.

Det er meget svært at finde mangler ved kapitel 9, der handler om forskellene på herero og !kung demografi. Dog kunne det være interessant at have fået en analyse på mikro-niveau som forsøgte sig med fertilitetsadfærdens inter- og intrarelationer mellem de to populationer. Kapitel 10 er for statistisk en behandling til en konklusion på de spørgsmål som rejses i første kapitel, og på de empiriske problemer der diskuteres i de følgende kapitler.

Sammenfattende er forfatternes bestræbelse på sammenføje antropologiske og demografiske synspunkter i studiet af en populations demografi, historie og økologi et meget vægtigt bidrag til debatten. Der er dog tendens til at forfatterne i højere grad anvender de to perspektiver alternativt end på en integrerende måde. Bogen er et vigtigt bidrag til litteraturen om herero og !kung, men er også af stor interesse for samfundsvidenskabelige forskere, studenter og den læge læser.

Edward K. Kirumira  
Makerere Universitet  
Kampala, Uganda

**FLEMMING RØGILDS: *Stemmer i et grænseland. En bro mellem unge indvandrere og danskere?* København: Politisk Revy 1995. 268 sider. ISBN 87-7378-134-7 paperback.**

Kultursociologen og digteren Flemming Røgilds har igennem mange år haft som overordnet projekt at analysere brobygning mellem forskellige raciale og etniske grupper flere steder i verden. Det er der forløbig kommet tre bøger ud af: *Rytme, racisme & nye rødder*, som har England som empirisk eksempel, *I elefantfluglens land. Sydafrikanske stemmer*, der handler om det ny Sydafrikas forsøg på at udvikle et humant multikulturelt samfund, og endelig har Røgilds med sin sidste bog *Stemmer i et grænseland. En bro mellem unge indvandrere og danskere?* bevæget sig ud i det danske multikulturelle liv for at se nærmere på eventuelle nye kulturelle blandinger. *Stemmer...* er som de to forrige bøger en blanding af personlig rejsebeskrivelse, interviews og videnskabelig analyse. Røgilds skriver, at bøgerne handler om „den mangfoldighed og de

nye muligheder, der udgår fra de stedse mere multi-kulturelle og multi-rationale metropoler, hvor nye folkeslag mødes og nye rødder opstår“ (s.9).

Bogen består af to dele, hvoraf den første *Broen*, som har samtaler med unge som om drejningspunkt, er langt den største. Anden del, som handler om „teoretiske positioner“, er en stærkt komprimeret men også meget vel-skrevet teoretisk oversigt over nogle af de store kultur-, globaliserings- og identitetsdiskussioner, der foregår inden for samfundsvidenskabelig forskning i disse år. Røgilds indskriver sig således i både modernitets- og globaliseringsdiskurserne, ligesom han behandler etnicitet, hvilket ikke ses så ofte i dansk sammenhæng. Røgilds forstår kultur, etnicitet, kulturel identitet mv. ud fra konstruktionsideen, så han afviser den etniske absolutisme og de nationale monokulturer, som mange mennesker imidlertid både forsvarer og terroriseres af utallige steder i verden. Det teoretiske afsnit er med andre ord noget af det bedste, der findes på dansk, og er relateret til danske forhold.

Førstedelen er opbygget af 19 kortere og længere kapitler, som fører læseren rundt forskellige steder i Københavnsområdet og i varierede miljøer, hvor etnisk minoritetsunge og danske unge mødes: f.eks. i CEMYC, som er Danmarks eneste tværetniske ungdomsorganisation, i en „perkerklub“ i Nordvestkvarteret, i en ungdomsklub på Det Indre Nørrebro, i klubben „Blæksprutten“ i Avedøre Stationsby, og vi hører også om et filmprojekt om kulturmødet mellem unge danskere og indvandrere i et boligområde i Roskilde. Læseren tvinges til at se storbyen København med nye øjne, og man følger spændt, hvor Røgilds nu vil føre én hen, hvilke „stemmer“ har han fået i tale, og hvilke spændingsfyldte kulturelle identiteter og kontekster afdækkes på de næste sider? Forfatteren er selvrefleksiv, hvilket jo ofte efterlyses i samfundsvidenskabelige arbejder, og man hører om hans generthed og om etiske og moralske overvejelser, om at han ikke altid får stillet de spørgsmål, han gerne ville osv. Det er befriende læsning, måske især hvis man selv har oplevet feltarbejdet trængsler! Røgilds har talt med og observeret mange unge, og han forsøger i en sand flerstemmig kultursociologi at få mange modsætnings- og spændingsfyldte „stemmer“ med. Det gør bogen yderst læsevenlig både for fagfolk og for mennesker, der arbejder inden for „indvan-

drerindustrien“ og heldigvis også for etnisk minoritetsunge selv. „*Stemmer...*“ er således en usædvanlig bog på flere måder men ikke mindst ved, at etnisk minoritetsunge selv kommer til orde. De unge redegør via Røgilds indsigtfulde spørgsmål for det, forskere kalder f.eks. etnisk bricolage, synkretistisk kultur, hybridkultur, kulturel grænsedragning og -overskridelse og forhandlingsituationer mellem varierende kulturelle kontekster og strømme. Røgilds søger således efter „...ansatser til en række nye fællesskaber baseret på en form for etnisk bricolage, hvor der hele tiden opereres med nye strategier for, hvordan man skal finde frem til, hvem man er“ (s.240).

Røgilds er således én af de få indvandrerforskere i Danmark, der tager både generationer og køn alvorligt. Ud fra hvad de unge siger i bogen, er det tydeligt, at de hele tiden forholder sig til netop disse to temaer. Bogen er gennemsyret af køn og seksualitet, og det kunne man måske få mere ud af analytisk, end Røgilds gør, men til gengæld er empirien righoldig og unik. Teksten er således en guldgrube for f.eks. forskere og studerende med interesse for, hvordan etnisk minoritetsunge forsøger at holde balancen mellem kulturel kontinuitet og forandring. Bogen bygger både på deltagerobservation og interviews, men jeg savner indimellem at få erfaringer fra deltagerobservationen mere tydeligt ind i teksten. Men netop konstruktionen af en sammenhængende tekst via samtaler er et gennemgående træk ved Røgilds' videnskabelige produktion, og den giver nogle repræsentationsmuligheder som traditionelle fremstillingsformer ikke har – f.eks. gøres informanterne mere levende og nærværende. Der er masser af lærerige historier om, hvordan henholdsvis unge kvinder og mænd forsøger at skabe et meningsfyldt liv i spændingen mellem de værdisæt, de får fra forældrene og det liv, de præsenteres for blandt „dansk-danskere“. Etnisk minoritetsunge fremtræder for en gang skyld som mennesker med forskellige baggrunde, muligheder og ønsker til livet. Man kan se *Stemmer...* som en hyldest til de unge, der nægter at reproducere en ukritisk flokmentalitet; disse unge er ikke illoyale over for deres „kultur“, som de nogle gange beskyldes for fra egne rækker. De er derimod igang med „...at blotlægge modsigelserne i forholdet mellem etnicitet, modernitet og identitet“ (s.241).

Flemming Røgilds' bog repræsenterer således en tiltrængt fornyelse inden for dansk

indvandrerforskning både med hensyn til teoretiske rammer og i forhold til det liv, etnisk minoritetsunge lever i praksis i dagens Danmark.

Yvonne Mørck  
antropolog

**STUART B. SCHWARTZ (ed.): *Implicit Understandings. Observing, Reporting and Reflecting on the Encounters between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Period.* Cambridge, New York and Melbourne: Cambridge University Press, 1994. 637 sider. ISBN 0-521-45880-3 paperback £14.95, ISBN 0-521-45240-3 hardcover, pris £40.00.**

Jeg er ofte blevet spurgt om jeg ikke kunne anbefale en grundbog for studier af kulturmøder i forbindelse med den europæiske ekspansions historie. Hidtil har jeg hver gang måttet svare undvigende, men nu foreligger der altså en artikelsamling der på forbilledlig vis belyser en lang række af de mest grundlæggende forhold omkring europæernes opdagelser af „de andre“, og ikke mindst „de andres“ opdagelser af europæerne fra det 15. til det 18. århundrede.

Det er ikke let at skrive en grundbog på et felt der befinder sig i rivende udvikling. At det er lykkedes i dette tilfælde, kan man allerede fornemme i introduktionsartiklens redegørelse for den forberedende serie af konferencer og seminarer på Center for Early Modern History, University of Minnesota. At det har været lidt af en balanceakt at få de næsten 20 meget forskellige historikere, antropologer og litteraturhistorikere i tale, fremgår af den blide tone hvormed Stuart B. Schwartz formår at afveje fordele og ulemper ved henholdsvis historikernes og etnohistorikernes bastante interesse i at skrive historien om de andres opdagelse af europæerne og litteraternes mere eller mindre raffinerede kritikker og dekonstruktioner af „vores“ forestillinger om „de andre“ og samtidigt give ordet til de – forholdsvis få – antropologer der ikke helt kan finde ud hvad ben de skal stå på og måske netop derfor leverer teoretisk skyts og inspiration til begge lejre på én gang.

I indledningen holdes tungen lige i munden – og artiklerne, der i øvrigt er af ganske varierende omfang, holder faktisk hvad ind-

ledningen lover: de er næsten allesammen af høj kvalitet, baseret på den nyeste forskning og ofte endog temmelig underholdende læsning.

De første fem artikler dækker velkendt stof: europæiske forestillinger om resten af verden i senmiddelalderen. Alligevel formår Seymour Philips i sin blændende oversigtsartikel at lukke op for et panorama der siden uddybes på overraskende måder af John B. Friedmans nærlæsning af middelalderens verdenskort, en oversigt over kulturelle og sociale forhold i Spanien omkring år 1492, en beretning om de kanariske øers kolonialisering og litteraturhistorikeren Peter Hulmes omfattende redegørelse for det karibiske områdes tidlige etnografi følger mange nye facetter til et billede man ellers skulle tro var velkendt i forvejen.

Terra incognita betrædes der til gengæld i de efterfølgende artikler om de billeder og forestillinger om europæiske og andre fremmede i henholdsvis Persien, det centrale Mexico, Vestafrika, Sydøstasien, det portugisiske Indien og Japan. Den gennemgående pointe i disse artikler – at den hvide mand til at begynde med blot oprådte som endnu én blandt nok så mange andre fremmede og derfor ikke var så stor en nyhed endda – lægger op til en række rigt nuancerede og kontekstualiserede analyser af hvordan gensidig misforståelse og over- og underfortolkning kunne reproducere over ofte ganske lange tidsstræk. Ikke mindst James Lockharts artikel *Sightings: Initial Nahuatl reactions to Spanish culture* må fremhæves for sin samvittighedsfuldt filologiske rekonstruktion af kulturmødets forskellige faser.

Oven på denne serie af vitterlig nyskabende bidrag til et hidtil ganske upåagtet forskningsfelt, fremstår de næste fire artikler under den fælles overskrift *Adjustments to Encounter* som noget af en skuffelse: Mary Helms' betragtninger over samlinger og kuriositetskabinetter bringer ikke noget nyt, Rolena Adorno fremlægger endnu en gang sin analyse af ladino-historiografien efter en temmelig besværlig redegørelse for selve ladino-begrebets komplicerede historie, mens de to artikler om reaktionen på jesuitmissionen i Kina af hhv. Willard J. Peterson og Ann Walter virker en smule for snævre i deres fokusering på hhv. beklædningsspørgsmålet og nogle moralske traktaters receptionshistorie. De to sidstnævnte bidrag minder i øvrigt om hvor heldig redaktøren har været med valget af bidragydere til denne antologi.

Med den fjerde og sidste serie af artikler når vi frem til oplysningstiden og dermed en tidsalder hvor kilderne til belysningen af „de andres“ opdagelse af europæerne skulle flyde lidt rigeligere. Greg Denings causeri over teatret som metafor for relationerne mellem opdagere og opdagede i Stillehavet har været en inspiration for flere af de øvrige bidrag, og fungerer i bogen først og fremmest som leverandør af endnu flere metaforer for de interkulturelle processer som hverken historikere, litteraturforskere eller antropologer endnu er ret gode til at håndtere tilstrækkeligt overbevisende. Peter H. Woods oversigt over etnohistoriske studier om kulturmødet mellem nordamerikanske indianere og den hvide mand i Captain Cooks tidsalder minder mikrokosmisk endnu en gang om den mangfoldighed af kontakt- og udvekslingssituationer på makroniveau, der på andre måder også er genstand for hele bogen i øvrigt.

Og med de sidste to artikler – et postmoderne feministisk raid over de australske aboriginals som jeg må tilstå jeg ikke kunne få mig selv til at læse, og – som en slags rosin i pølseenden havde jeg nær sagt – James A. Boons underholdende ekskurs over omskæringens etnografi med udgangspunkt i Montaignes rejsejournal. Med behørig reference til Michel Foucault, Clifford Geertz, James Clifford, Edward Said, Jacques Derrida, Immanuel Kant, Claude Lévi-Strauss etc. samt ikke mindst James Boon *himself* – er der også draget omsorg for at bogen vil kunne vinde indpas i undervisningen på *campus* alle de steder, hvor den politiske korrekthed sættes højere end den historiske erkendelsesinteresse, der i øvrigt er karakteristisk for bogen.

Den anoterede litteraturliste der ledsager bogen lader desværre til mest at skulle tjene forfatterne selv og deres venner. Men selvom bogen altså dermed og gennem de sidste artikler også kan tjene som dokumentation for tidsånden rummer den en fremragende indføring til studiet af kulturmøder i kølvandet på den europæiske ekspansion fra det 15. til det 18. århundrede. Bogen er som så utrolig mange andre blevet til i anledning af jubilæumsåret 1992. Trods den forlængede inkubationstid må den anses for at være et af de vægtigste resultater af alt hurlumhejet.

Michael Harbsmeier  
dr.phil., lektor  
Odense Universitet

**SARAH LUND SKAR:** *Lives Together—Worlds Apart: Quechua Colonization in Jungle and City.* Oslo Studies in Social anthropology. Oslo: Scandinavian University Press 1994. 290 sider, illustreret. ISBN 82-00-21957-7 hardback, pris NOK 298,-.

Der findes ikke noget så spændende i denne verden som at forestille sig, at man kan hoppe ind i hovedet på andre mennesker og sidde der og kigge ud på verden og se, hvordan den ser ud gennem deres øjne. For nogle antropologer er dette selve essensen og meningen med deres profession: at forstå andre menneskers erfaringer og omverdenssyn ved at leve sig ind i deres tanker og vilkår. Intentionen er absolut nobel. Den indebærer imidlertid en velkendt risiko, for at antropologen får vanskeligt ved at skelne mellem sin egen og de studerede andres tolkninger af verden.

Sarah Lund Skar skriver i sin bog om, hvorledes (hun mener at) folk fra en landsby, Matapuquio, i Perus andine højland oplever sig selv i forhold til landsbyen inden for rammerne af en kompleks migrationskontekst med en uendelig rejsen frem og tilbage mellem landsbyen, storbyen (Lima) og kolonier i højjunglen (Chanchamayo). Projektet er spændende i den forstand, at her er tale om et forsøg på at lægge en ny vinkel på studiet af migration gennem en udforskning af, hvorledes matapuquioerne oplever omplantningen „displacement“ og rekonstruerer deres identitet, samtidig med at de også må finde en ny mening med den hjemlige landsby og deres vedvarende tilknytning til den.

Ifølge forfatteren selv skulle projektet have omfattet studier af Matapuquio-migranter i Lima såvel som i Chanchamayo. Desværre blev opholdet i Chanchamayo kun af tre måneders varighed grundet intolerance over for en ikke angivet profylakse, hvilket Sarah Skar meget beklager. Forfatteren advarer således på forhånd læseren om, at hendes viden om Chanchamayo og kolonierne dér lader noget tilbage at ønske. Bogens 30 sider om Chanchamayo inkluderer da også en del indlysende vrøvl. Sarah Skar hævder fx at der klimatisk ikke er forskel på regn- og tørtid (hun henviser til et generelt værk „Træet og Skoven i det Andine Samfund“ for denne information), og at folk i junglen frister en kummerlig tilværelse på næringsfattig basisføde af bananer og taro (*pituca, colocasia esculenta*), som hun

forveksler med yucca (manihot esculenta). Imidlertid er det sådan, at der er endog overordentlig stor forskel på regntid og tørtid i Chanchamayo, hvor regnen vælter ned i dage- og ugevis fra december til april, mens der kun falder ringe eller slet ingen regn fra maj til oktober. Denne årstidsvariation er naturligvis styrende for, hvornår marker kan tilplantes og høstes, og for, hvornår rejser kan foretages. Hvorledes en feltarbejder kan omgås migranter, der kontraheres som sæsonarbejdere til kaffeøstene, såvel som kolonister, som er landbrugere, uden at opdage, at der er forskel på regn- og tørtid i Chanchamayo, synes lidt af en gåde. I øvrigt er basisføden overalt i højjunglen yucca og bananer, begge udmærkede fødeemner, som de indfødte befolkninger har ernæret sig glimrende på, lige så længe som de andine folk har levet af kartofler og majs. Taro (pituca) udgør et tilbehør, der spises som en slags grøntsag. Men den har intet med yucca at skaffe og har aldrig været „main staple“ i højjunglen. Kolonister opfatter undertiden junglens lokale fødemidler som inferiorer. Men dette er vel næppe ensbetydende med, at de så også er det.

Sarah Skar er ikke specielt omhyggelig med at skelne mellem hverken sine informanternes, sine egne eller sine sekundærkildernes opfattelser. Hun bruger heller ikke tid på at redegøre for det, som mere naive kolleger undertiden kalder „virkeligheden“, banale ting, som vel udgør de materielle, fysiske og økonomiske rammer for matapuqueñoernes oplevelse af „displacement“. Således kommer fx en påstand om, at den indfødte befolkning, amuesha, i Chanchamayo ikke er bofaste, til at hænge frit i luften. Læseren får ikke at vide, om amueshaerne faktisk er ikke-bofaste, eller om det blot er noget, kolonister siger, at de er. Kolonister anser gerne de folk, hvis jord de overtager, som „nomadiske“, dvs. folk, der „ikke rigtig“ bor nogen steder. Hermed legitimeres kolonisternes moralske „ret“ til at kolonisere. Man kunne mene, at det måske var antropologens opgave i det mindste at indføje en fodnote om, at amuesha faktisk er bofaste inden for det territorium, de har anset som deres. Det er selvfølgelig udmærket at få at vide, at matapuquio-nybyggerne ser ned på Chanchamayos indfødte og kalder dem „nomader“. Men det kunne have været spændende, hvis Sarah Skar fx havde prøvet at undersøge, hvorledes nybyggerne bærer sig ad med at fastholde og reproducere dette billede af

amueshaerne, når de ved selvsyn kunne overbevise sig om, at det ikke passede. Det kunne sikkert også have været nyttigt, hvis forfatteren havde gjort sig bekendt med de få og udmærkede antropologiske monografier, som faktisk er skrevet om nybyggere og kolonisering i Chanchamayo – hvad hun tydeligvis ikke har. Givet den stedmoderlige behandling af matapuqueñoernes færden i Chanchamayo, som forfatteren blankt vedkender sig, er det måske en smule ude af proportion at lade bogens undertitel hedde „Colonization in jungle and city“. Og dog – bogens fokus er netop ikke på, hvad der faktisk foregår dette eller hint sted. Formålet er netop, med forfatterens ord, at forstå „displacement“ sådan som folkene fra Matapuquio oplever det. Tilnærmelsen hertil sker dels gennem impressionistiske beskrivelser af sekvenser af begivenheder og handlingsforløb – og her er forfatteren på sit højeste; og dels gennem henvisninger til og redegørelser for, hvad andre forfattere (antropologer) har sagt og ment om andre andine landsbyfolks opfattelser af omverdenen. Man kunne hver gang have ønsket, at Sarah Skar i højere grad ville have præsenteret sine egne data, fortalt os, hvad hendes informanter faktisk sagde og gjorde, frem for at lade resultaterne af andre antropologers sikkert udmærkede undersøgelser trække ind som argumentation for at denne eller hin tolkning af (Sarah Skars indtryk af) matapuqueñoernes opfattelser kan være plausibel.

Den ledende metafor for forholdet mellem landsbyen og migranterne er billedet af noget suppe spildt på gulvet således at en del mindre dråber ligger uden for den større slat. Alle matapuqueñoer udgør del af samme suppe, men nogle, migranterne, kan være afskåret fra deres ophav. Disse „displacerede“ dråber vedbliver at være af en og samme suppe, og de vil altid forventes at vende tilbage til gryden, hvorved orden vil være restitueret i verden – såvidt vi kan forstå.

Bogen rummer interessante iagttagelser og antyder også delvis nogle svar på nogle af de spørgsmål, som selve migrationen som mentalt fænomen rejser. Metodisk tages deri midlertid ikke stilling til spørgsmålet, om de studerede folks „erfaring“ også omfatter sådanne aspekter, som de ikke selv er bevidste om eller giver udtryk for, og som alene formuleres som antropologens fortolkning og påpejning af mulige sammenhænge. Enkelte gange får læseren klar besked om, at denne

eller hin forståelse af et fænomen ikke er udtrykt som sådan af informanterne – den er alene antropologens velovervejede tolkning, må man formode – men al den stund, at alt, som har med Matapuquio at gøre, i sidste ende ses at være „af samme suppe“, glider såvel forfatterens tolkninger som sekundære kilders opfattelser umærkeligt ind på lige linie med informanternes eksplicit udtrykte ditto. Sarah Skar har mindst ét tidligere feltarbejde i Matapuquio bag sig, og hendes tolkninger af migranternes opfattelser og erfaringer er formentlig rimelige – gætter denne anmelder på. Givet måden hvorpå materialet præsenteres, er det blot ikke til at se det, hvis man ikke lige ve' det! Sarah Skar har andetsteds skrevet læseværdige bidrag til kønsforskningen på baggrund af sine studier i Andes. I dele af *Lives Together...* konstruerer hun levende beskrivelser af begivenhedsforløb, som fint formidler andre dimensioner af migranternes liv end dem, som præsenteres i konventionelle migrationsstudier. Måtte man måske ønske, at hun næste gang ville skrive en roman eller et rejsebrev.

Hanne Veber  
Gill, Massachusetts  
USA



## Redaktionen har modtaget:

RITA ASTUTI: *People of the Sea: Identity and Descent among Thevezo of Madagascar*. Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology. Cambridge, New York & Melbourne: Cambridge University Press 1995. 188 sider, illustreret. ISBN 0-521-43350-9 hardback, pris £30.00.

ASUNTOS INDÍGENAS. No. 1, 1995. Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas. Copenhague: IWGIA 1995. 64 sider, illustreret. Abonnement (4 numre) 175,- kr, eller 25 US\$. Henvendelse: IWGIA, Fiolstræde 10, 1171 København K. Tlf. 33 12 47 24.

MARTHA BOYER: *Mongol Jewelry*. The Carlsberg Foundation's Nomad Research Project vol. 6. Copenhagen, London & New York: Rhodos International & Thames and Hudson 1995. 280 sider, rigt illustreret. Pris 300,- kr. ISBN 87-7245-560-8 hardback.

DAVID BRADING: *Church and State in Bourbon Mexico. The Diocese of Michoacán 1749-1810*. Cambridge, New York & Melbourne: Cambridge University Press 1994. 300 sider. ISBN 0-521-46092-1 hardback, pris £40.00.

JOAN BURBICK: *Healing the Republic: The Language of Health and the Culture of Nationalism in Nineteenth-Century America*. Cambridge, New York & Victoria: Cambridge University Press 1995. 355 sider. ISBN 0-521-45434-4 hardback £35.00.

MICHAEL BURLEIGH: *Death and Deliverance: 'Euthanasia' in Germany 1900-1945*. Cambridge, New York & Victoria: Cambridge University Press 1995. 382 sider, illustreret. ISBN 0-521-41613-2 hardback £35.00. ISBN 0-521-47769-7 paperback, pris £18.95

JANET CARSTEN & STEPHEN HUGH-JONES: *About the House: Levi-Strauss and Beyond*. Cambridge, New York & Melbourne: Cambridge University Press 1995. ISBN 0-521-474221-3 hardback, pris £40.00. ISBN 0-521-47959-9 paperback, pris £14.95.

SØREN CHRISTENSEN: *Fakticitetens ironi. Facetter af kulturrelativismens idéhistorie*.

Serien Socialanalytik. Århus: Aarhus Universitetsforlag 1995. 112 sider, hæftet. Pris 95,- kr.

ANTHONY P. COHEN: *Self Consciousness: An Alternative Anthropology of Identity*. London & New York: Routledge 1994. 217 sider. ISBN 0-415-08323-0 hardback, pris £35.00. ISBN 0-415-08324-9 paperback, pris £12.99.

GEORGE A. COLLIER with Elizabeth Lowery Quaratiello: *BASTA! Land and the Zapatista Rebellion in Chiapas*. Food first Books. Oakland Cal.: The Institute for Food and Development Policy 1994. 183 sider, ill. ISBN 0-935028-65-X paperback, pris \$12.95.

H.C. COOMBS: *Aboriginal Autonomy: Issues and Strategies*. Cambridge, New York & Melbourne: Cambridge University Press 1995. ISBN 0-521-44097-1 hardback, pris £35.00.

THOMAS J. CSORDAS (ed.): *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge Studies in Medical Anthropology no. 2. Cambridge, New York & Melbourne: Cambridge University Press 1994. 294 sider, illustreret. ISBN 0-521-45256-2 hardback, pris £35.00. ISBN 0-521-45890-0 paperback, pris £17.95.

ROY D' ANDRADE: *The Development of Cognitive Anthropology*. Cambridge, New York & Melbourne: Cambridge University Press 1995. 272 sider. ISBN 0-521-43350-9 hardback, pris £35.00. ISBN 0-521-45976-1 paperback, pris £12.95.

DEN NY VERDEN nr. 1, 1995. 28. årgang. Tema: *Nye rytmer efter Rio? NGOerne og det globale miljøsamarbejde*. 124 sider. Pris 75,- kr. Årsabonnement 1995 (4 nr.) 195,- kr. Udgiver: Center for Udviklingsforskning, Gl. Kongevej 5, 1610 København V.

CHRISTOPHER FITTER: *Poetry, Space, Landscape: Towards a New Theory*. Cambridge, New York & Melbourne: Cambridge University Press 1995. 320 sider, illustreret. ISBN 0-521-46301-7 hardback, pris £37.50.

ALAN WARREN FRIEDMAN: *Fictional Death & the Modernist Enterprise*. Cambridge, New York & Melbourne: Cambridge University Press 1995. 339 sider. ISBN 0-521-44261-3 hardback, pris £37.50.

RICHARD GODBEER: *The Devil's Dominion: Magic and Religion in early New England*. Cambridge, New York & Victoria: Cambridge University Press 1994 [1992]. 252 sider. ISBN 0-521-46670-9 paperback, pris £12.95.

VICTORIA A. GODDARD, JOSEPH R. LLOBERA & CHRIS SHORE (EDS.): *The Anthropology of Europe*. Oxford & Providence, R.I.: Berg Publishers 1995. 310 sider. ISBN 0-85496-901-2 hardback, pris £34.95. ISBN 0-85496-904-7 paperback, pris £14.95.

ESTHER GOODY: *Social Intelligence and Interaction. Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology*. Cambridge, New York & Melbourne: Cambridge University Press 1995. 306 sider. ISBN 0-521-43350-9 hardback, pris £37.50. ISBN 0-521-45949-4 paperback, pris £14.95.

HELLE PLOUG HANSEN: *I grænsefladen mellem liv og død. En kulturalanalyse af sygeplejen på en onkologisk afdeling*. I serien: Videregående social- og sundhedsstudier. København: Gyldendal 1995. 134 sider, illustreret. ISBN 00-20828-0 paperback, pris 137,- kr.

ANGELIQUE HAUGERUD: *The Culture of Politics in Modern Kenya*. Cambridge, New York & Victoria: Cambridge University Press 1995. ISBN 0-521-47059-5 hardback, pris £35.00.

BRIAN MASARU HAYASHI: „For the Sake of our Japanese Brethern“. *Assimilation, Nationalism, and Protestantism among the Japanese of Los Angeles, 1895-1942*. Stanford: Stanford University Press 1995. Distributed by Cambridge University Press. 285 sider. ISBN 0-8047-2374-5 hardback, pris £25.00.

JOSHUA HOFFMAN & GARY ROSENKRANTZ: *Substance Among Other Categories*. Cambridge Studies in Philosophy. Cambridge, New York & Victoria: Cambridge University Press 1995. ISBN 0-521-46101-4 hardback, pris £30.00.

MARTIN HOLLIS: *The Philosophy of Social Science: An Introduction*. Cambridge, New York & Melbourne: Cambridge University Press 1994. 268 sider. ISBN 0-521-44264-8 hardback, pris £35.00, ISBN 0-521-4780-1 paperback, pris £15.95.

AKIFUMI IWABUCHI: *The People of the Alas Valley: A Study of an Ethnic Group of Northern Sumatra*. Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology. Oxford: Clarendon Press 1994. 280 sider, illustreret. ISBN 0-19-827902-7 hardback, pris £40.00.

ØYVIND JAER: *Karchana: Lifeworld-Ethnography of an Indian Village*. Oslo Studies in Anthropology. Oslo: Scandinavian University Press 1995. 211 sider, illustreret. ISBN 82-00-21507-5 hardback.

GARETH ELWYN JONES: *Modern Wales: A Concise History*. 2nd. Edition. Cambridge, New York & Melbourne: Cambridge University Press 1995. 380 sider. ISBN 0-521-47546-5 hardback, pris £45.00. ISBN 0-521-46945-7 paperback, pris £18.95.

JORDENS FOLK nr. 2, 1995. Tema: *Indfødte Folk*. 48 sider, illustreret. Løssalg 45,- kr., årsabonnement (4 nr.) 160,- kr. Henvendelse: Hanne Andersen, Etnografisk Afdeling, Nationalmuseet, Ny Vestergade 10, København K.

PETER KEMP. *Tid of fortælling. Introduktion til Paul Ricoeur*. Serien Socialanalytik. Århus: Aarhus Universitetsforlag 1995. 167 sider, hæftet. Pris 95,- kr. ISBN 87-7288-534-3.

HENNING KIRK: *Da alderen blev en diagnose. Konstruktionen af kategorien „alderdom“ i 1800-tallets lægelitteratur*. København: Munksgaard 1995. 328 sider, illustreret. ISBN 87-16-11500-7 paperback, pris 178,- kr.

ROBERT A. LeVINE, SUSANNE DIXON, SARAH LeVINE, AMY RICHMAN, P. HERBET LEIDERMAN, CONSTANCE H. KEEFER & T. BERRY BRAZELTON: *Child Care and Culture: Lessons from Africa*. Cambridge, New York & Melbourne: Cambridge University Press 1994. 346 sider. ISBN 0-521-33171-4 hardback, pris £35.00.

JAMES LEHNING: *Peasant and French: Cultural Contact in Rural France during the Nineteenth Century*. Cambridge, New York & Melbourne: Cambridge University Press 1995. 240 sider. ISBN 0-521-46210-4X hardback, pris £30.00.

CHRISTOPH T. MAIER: *Preaching the Crusades: Mendicant Friars & the Cross in the Thirteenth Century*. Cambridge Studies in Medieval Life & Thought. Cambridge, New York & Melbourne: Cambridge University Press 1994. 203 sider. ISBN 0-521-45246-5 hardback, pris £25.00.

T.C. McCASKIE: *State and Society in Pre-colonial Asante*. African Studies 79. Cambridge, New York & Melbourne: Cambridge University Press 1995. 188 sider, illustreret. ISBN 0-521-41009-6 hardback, pris £45.00.

*Mit Helbred*. Nr. 27, 1994, 28, 29 & 30, 1995. 32 sider pr. nummer, illustreret. Løssalgpris 33,25 kr. (abonnement 8 nr. 233,- kr.). Henvendelse: Mit Helbred, Valdemarksgade 2A, 4100 Ringsted.

BRIAN MORRIS: *Anthropology of the Self: The Individual in Cultural Perspective*. Anthropology, Culture & Society. London & Boulder: Pluto Press 1994. 222 sider. ISBN 0-7453-0858-9 paperback, pris £12.95. ISBN 0-7453-0857-0 hardback, pris £40.00.

NORD-NYTT nr. 57, 1995. Tema: *Etnologi og Folkloristik i Oslo*. 128 sider, illustreret. Løssalg og abonnement: Museumstjenesten, Lysegård, 8800 Viborg, tlf: 86 66 78 66.

JAN OVESEN: *A Minority Enters the Nation State: A Case Study of a Hmong Community in Vientiane Province, Laos*. Uppsala Research Reports in cultural Anthropology, No. 14. Uppsala: Department of Cultural Anthropology, Uppsala University 1995. 95 sider, illustreret. ISBN 91-506-1098-8 paperback.

SUSAN J. RASMUSSEN: *Spirit Possession and Personhood Among the Kel Ewey Tuareg*. Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology. Cambridge, New York & Melbourne: Cambridge University Press 1995. 178 sider, illustreret. ISBN 0-521-47007-2 hardback, pris £35.00.

SFINX 18. årgang, nr. 2, 1995. Tema: *Om Malta*. 68 sider, rigt illustreret. Pris for abonnement 1995 (4 numre): 160 kr., løssalg: 55 kr. Henvendelse: SFINX, Institut for Klassisk Arkæologi. Aarhus Universitet. Tlf: 89 42 22 95.

LENE SJØRUP: *Fundamentalisme eller fattigdomsbekæmpelse? Pentekostalismen i Latinamerika*. CUF-Notat. København: Center for Udviklingsforskning 1995. 44 sider, pris 45,- kr.

INGER SJØRSLEV: *Gudernes Rum. En beretning om ritualer og tro i Brasilien*. København: Gyldendal 1995. 408 sider, illustreret. Pris 298,- kr.

R.C. SMAIL: *Crusading Warfare, 1097-1193*. Second Edition with a new Bibliographical introduction by Christopher Marshall. Cambridge, New York & Victoria: Cambridge University Press 1995 [1956]. 276 sider. ISBN 0-521-45838-2 paperback, pris £14.95.

BO WAGNER SØRENSEN: *Magt eller afmagt? Køn, følelser og vold i Grønland*. København: Akademisk Forlag 1995. 249 sider. ISBN 87-500-3258-5 paperback, pris 248,- kr.

GITTE BENTZON TILIA: „De tager os ikke alvorligt“ - somaliske flygtninges viden og brug af sundhedsvæsenet. Esbjerg: Sydjysk Universitetscenter 1994. 52 sider, pris 60,- kr.

ELIZABETH TONKIN: *Narrating Our Past: The Social Construction of Oral History*. Cambridge, New York & Victoria: Cambridge University Press 1995. ISBN 0-521-48463-4 paperback, pris £12.95.

STEPHEN WEBB: *Paleopathology of Aboriginal Australians. Health and Disease across a Hunter-Gatherer Continent*. Cambridge, New York & Melbourne: Cambridge University Press 1995. 288 sider. ISBN 0-521-46044-1 hardback, pris £40.00.

USHA WELARATNA: *Beyond the Killing Fields: Voices of nine Cambodian survivors in America*. Stanford: Stanford University Press 1995 [1993]. Distributed by Cambridge University Press. 285 sider. ISBN 0-8047-2372-9 paperback, pris £10.95.

ROBERT L. WINZLER: *Latah in Southeast Asia*. Cambridge Studies in Medical Anthropology. 172 sider. Cambridge, New York & Melbourne: Cambridge University Press 1995. ISBN 0-521-47219-9 hardback, pris £30.00.

# FORFATTERLISTE

**Kajsa Ekholm Friedman**, antropolog fra Uppsala Universitet, Sverige. Lektor og forstander for Forskarskolen for Historisk Antropologi ved Lunds Universitet, Sverige. Feltarbejde på Madagaskar, Hawaii og i Congo. Arbejder for tiden desuden på et projekt om indvandre i Sverige.

**Cathrine Hasse** er cand.scient.soc. i antropologi, exam.art. fra Center for Afrika-studier og journalist fra Danmarks Journalisthøjskole. Feltarbejde på Sardinien. Ansat i Danmarks Lærerforening.

**Peter Hervik** er ph.d. fra Institut for Antropologi, Københavns Universitet og ansat som seniorstipendiat samme sted.

**Christian Kordt Højbjerg**, ph.d. fra Institut for Antropologi, Københavns Universitet, mag.art. og cand.mag. i etnografi og idéhistorie fra Århus Universitet. Feltarbejde i Guinea og Mauretaniaen.

**Anne Knudsen**, kronikredaktør på Dagbladet Politiken, antropolog, dr.phil. Feltarbejde på Korsika og i Italien.

**Tao Kongsbak**, bac.med.vet., og antropologistuderende ved Københavns Universitet. Feltarbejde på Orkneyøerne 1992 og 1994.

**John A. Larsen** er cand.scient.soc. fra Institut for Antropologi, Københavns Universitet.

**Perle Møhl** er mag.scient. i antropologi fra Københavns Universitet. Filmuddannet fra og underviser ved Ateliers Varan,

Paris. Feltarbejde og filmprojekt i det centrale Frankrig.

**Yvonne Mørch**, mag.scient. i antropologi. Kandidatstipendiat ved Samkvind, Center for Samfundsvidenskabelig Kvindeforskning, Københavns Universitet. Feltarbejde i Danmark blandt unge fra etniske minoritetsgrupper

**Inger Sjørslev**, mag.scient. i antropologi fra Københavns Universitet, har udført feltarbejde i Brasilien, arbejdet med museologi og udstillingsvirksomhed, og er i dag direktør for IWGIA, international arbejdsgruppe for indfødte folks anliggender.

**Vibeke Steffen** er mag.scient. i antropologi og adjunkt ved Institut for Antropologi, Københavns Universitet. Feltarbejde inden for medicinsk antropologi i Danmark.

**Jürg Wassmann** underviser i antropologi på Universitetet i Basel, Schweiz, og er forskningsmæssigt tilknyttet Cognitive Anthropological Research Group ved Max-Planck Institut for psykologvistik i Nijmegen, Holland. Feltarbejde i Papua Ny Guinea og på Bali, Indonesien.

**Michael A. Whyte**, ph.d., lektor ved Institut for Antropologi, Københavns Universitet. Feltarbejde i Kenya og Uganda.

**Lisanne Wilken** er mag.scient. i antropologi fra Københavns Universitet, Institut for Antropologi og forskningslektor ved Center for Sprog og Interkulturelle Studier, Aalborg Universitet.



# ENGLISH SUMMARIES

## **Vibeke Steffen: Beyond the Notion of Predictability – on Being a Drinking Non-Alcoholic among Non-Drinking Alcoholics**

This article argues that anthropological fieldwork is better understood as a research strategy than as a standard set of methods. Based on the author's experience as a participant-observer in a treatment program for alcoholism in Denmark, the article describes how the interaction with informants and the character of the study to a great extent determined the actual research process. The meaning of participation became especially central as informants insisted on the researcher's active participation in therapy. This leads to a discussion of the meaning of participation as a way of sharing experience and the importance of unplanned communication as a way of obtaining information. The kind of relationships that informants are prepared to share with us as researchers, and the kind of relationships that we as researchers are prepared to enter into with our informants, are seen as an ongoing process of negotiation creating the basic conditions for knowledge. Thus, the author concludes that it makes no sense to try to describe anthropological methods as techniques of data collection separate from the concrete research process.

## **Anne Knudsen: The Mercedes Method**

The author points to the fact that anthropological field studies generally concern themselves with people of lower social status than that of the ethnographer. Taking as her point of departure a yet-unpublished field study among well-to-do people in south-western Europe, she draws attention to the places and methods for encountering members of the upper classes and gives a range of advice as to how one goes about building confidence among sources who do not themselves regard their groups as fit objects for anthropological research. Marcel Mauss' notions of reciprocity and status are invoked as a guideline for behaviour, and the author claims that

the seat next to the driver of a private car is an optimal position for extracting information.

## **Michael A. Whyte: Brothers and Sisters – Position and Participation in Fieldwork.**

The author draws on fieldwork experience in Marachi Sub-Location in Western Kenya in order to explore some of the ways in which participation can shape - and be shaped by - a specific fieldwork. He takes the point of view of a brother looking at a sister and, through her, a relationship with another man. He traces his own developing appreciation of the complexity and the relativity of the exercise and how this perception inspired new paths of inquiry - which in turn led to other questions and other methods. He develops the paper in a series of vignettes - something about Marachi and something about the experience of a particular fieldwork in Marachi. In selecting from his own experience he stresses the reflexivity inherent in fieldwork as process by speaking from a number of different positions. In an attempt to provide the reader with some stability in this shifting universe he returns periodically to an ethnographic position, providing analytical context and a more structured discussion of marriage, descent and affinity. This discussion, shaped both by the Africanist literature and the author's experience of positioned participation, draws on other, more specific data-gathering exercises which will also be identified as parts of a process of understanding which inspires and is inspired by positioned participation. The point is to remind the reader that methodology is not simply a procedure for knowing but also a way of experiencing and a first step towards turning experience into science. Taking a particular point of view has helped to make a shift from function to experience, and so to come to appreciate more directly the immediacy of being in Marachi in 1978-79.

## **Perle Møhl: Ethnography in the Camera**

Taking the point of departure in filmed ethnography, the author discusses the rela-

tions between the ethnographer and the people who are studied seen in relation to the production of knowledge. Through a description of how the camera can be used in the field both clearly to mark which part of the field is under investigation – the one pointed out by the lense – and when it is under investigation – when the camera is on and off – it is argued that the use of the camera in the field, ideally, works to make the ethnographic investigation both more visible and in a sense more democratic. This, however, also bears some potential for written ethnography, which is another consideration in the article.

**Cathrine Hasse: From Journalist to „big mamma“. On the Meaning of Social Roles in Anthropological Data Generation**

The article takes up the question of the different social roles the anthropologist utilizes in the field, the interchange between the field and the anthropologist's personal social equipment, and how this can be used to get data from selected groups of informants. As an example of this approach the author describes how she herself went from being „a journalist“, which frightened her informants, to the much more socially accepted role as „big mamma“, which opened for a more emotional relationship between herself and the people in the small Sardinian village, Mamoiada, where the fieldwork took place.

**Peter Hervik: Don Iz' Stomach Aches. Shared Social Experience and Co-Existing Reflexivities**

This article delimits a locus of study centered on the notion of shared social experience which draws on the author's fieldwork among the Mayas of Yucatán in Mexico. Shared social experience concerns the conscious identity of the ethnographer, the nature of relationships with local informants, and his or her willingness to be engaged in the lived experience of native actors. Only if we engage ourselves directly in the practical and emotional concerns of others in the field can we demystify subjectivity and gain insight into other reflexivities and reflexivities in their interactional mode.

**Tao Kongsbak: Is There Any News? – Gossip as an Ethnographic Method**

Ethnographers have always used gossip in fieldwork. Malinowski was one of the first to point to the central importance of gossip in ethnographic data-collection. However, not many ethnographers have showed how they have actually and systematically used gossip as a method. The purpose of the article is to introduce gossip as an ethnographic method. Gossip is thus treated as a communicative genre, and some of the insights that can be generated through gossip are described: the social taste of the group, participants' experience of intimate relations, core values of the group underlying the world view. This is followed by examples that show how to get involved in gossip. The article also comments on the widely discussed crisis of ethnographic authority and suggests that this crisis should be overcome, not by taking refuge in abstract theoretical concepts like „resonance“ and „prophecy“ but practically: the ethnographer must do more to involve himself with the locals and be more observant while he is involved. A systematic use of gossip in the field is one solution.

**John A. Larsen: Conversation as Interview. Talking about Cultural Articulations in China**

In the beginning of the article the theoretical interest in the problems concerning the cultural articulation of the minority group is presented as the context for the methodological thematic. On the basis of fieldwork among the minority group Naxi in Southwestern China this article examines the advantages of viewing field conversations as different kinds of interviews. Three interview types are presented taking into account the formal, systematic properties as the situations under which the interviews took place. Through the article more general problems concerning the status of the fieldworker and the use of interpreters are discussed. It is argued that the understanding of data generating conversations as type of interview allows for a greater awareness of the formal information as well as the discourses within which this information is articulated. This more systematic approach to the production and analysis of field conversations has pro-



ved to be especially fruitful in the unveiling of the discourses and processes behind an articulation of the minority culture, which has been the analytic aim of this investigation.

### **Jürg Wassmann: Space Games at the Yupno River. An Experimental Method in Anthropological Fieldwork**

The author uses an example from an interdisciplinary study among the Yupno in New Guinea to point to the relevance of experiments in anthropological research on cognition. It is argued that an experimental method makes it possible to get information on the explicit and conscious use of cultural knowledge individuals employ when they solve posed problems. The results from the space games made possible a more detailed and clear insight in, and description of, the arrangement and use of the three different systems for spatial description among the Yupno. A main point through the article is that the results from the experiments only make sense against the background of an extensive fieldwork which provides a insight into the ethnographical context necessary for the analysis.

### **Yvonne Mørck: Cultural Complexity and Empirical Bricolage – Reflections on a Project on Ethnic Minority Youth and Multiculturalism**

The article draws on experiences from fieldwork among ethnic minority youths in the greater Copenhagen area as well as on studies in London. In order to do anthropological work in the complex and modern world, especially in urban spaces of the metropolis, the anthropologist needs more sophisticated methods and sources of information than conventional anthropology can produce. At the same time different theoretical perspectives should supplement one another. This implies that on the methodological/empirical as well as on the theoretical level we need the model of „bricolage“ in order to refine our analysis. The anthropologist should therefore be a „nomadic subject“ with a „nomadic consciousness“ as the advocated nomadism refers to a kind of critical consciousness that resists settling into socially coded modes of thought and behaviour.

### **Kajsa Ekholm Friedman: Qualitative Method in Practice**

Social anthropologists doing fieldwork must realize that no transformation of „us“ into „them“ is possible. Instead they must rely on communication across cultural borders. By carefully going through informants narratives and statements during interviews, Kajsa Ekholm Friedman illustrates how such dialogues can take place. Her first example is from fieldwork in Congo. It shows how the encounter with a different tradition of sense-making leads to a situation where no sense can be made at all. Ekholm Friedman then goes on to describe how the fieldworker gradually builds up new understandings. The second example contains some intriguing episodes from fieldwork in Hawaii where Ekholm Friedman explores the Hawaiian practice of adoption, *hanai*. Here, it is the emphasis on sameness rather than difference between the fieldworker and the informant which is the primary method that leads to understanding. However, in the final part of the Hawaiian interviews we learn how the focus on sameness must never exclude the sensitivity for difference, nor the awareness of dominant actors and their hegemonic interpretations.

### **Lisanne Wilken: Fieldwork among People**

Personal relationships between the anthropologist and the informants in a given field plays a crucial role for anthropological fieldwork and for the information the anthropologist gets. With reference to personal experiences from fieldwork in Northern and Central Italy, the author argues that methods of establishing and maintaining personal field relations ought to play a much more prominent role in the discussions of anthropological field methods than is usually the case. In today's discussions of anthropological methodology one can easily get the impression that field relations are coincidentally automatically, established, or that anthropologists have an innate capacity for the creation of social relationships in a variety of social and cultural contexts. The article discusses how dependence on a few close informants may block the collection of data and suggests ways to establish a broad range of informants. One solution is to establish field

relations prior to the commencement of fieldwork. This method not only ensures that informants are available when fieldwork is started but also facilitates the cross-cutting of social boundaries which may otherwise be difficult to crosscut. The article also suggests that questionnaires may be used as a method to attract attention to the research project in the field and to broaden the circle of informants. The focus of the article is not the nature of the data collected during fieldwork, but rather the circumstances for the collection of data.

**Christian Kordt Højbjerg: The Secret of Anthropology. Reflections on the Ethnographer's Role in the Study of Secret Rituals.**

The article gives an account of an apparently hopeless effort to study men's secret association and its masked figure among the Loma in Guinea. The secret mask is purposely withheld during the ethnographer's stay, and he is not allowed to assist in the meetings of the men's society taking place in the sacred grove. However, the student possesses prior knowledge about the mask, and information from the meetings is transmitted constantly. Therefore, nothing is in fact held secret to the ethnographer, and the leaders of the men's association seem to be aware of it. Still, secrecy is being practiced by the people chosen as the object of study. An essential aspect of secrecy is hereby revealed. Despite its emptiness, it is efficient in its patterning of social relations. The methodological point is that in anthropology, subjectivity can be a means to objectivity. Not by focusing too exclusively on the observing scientist, but rather in the sense that the staging of the ethnographic encounter by the anthropologist produces a miscalculation permitting an understanding of the scientific object. A sort of role inversion is taking place. The anthropologist realizes that he has become the victim of an illusion about the nature of secrecy, and that he has been subjected to the practice of secrecy. This lived experience leads to a concluding observation about the common but reversed strategies of staging inherent in secrecy and anthropology. While secrecy deliberately and inevitably reveals a part of itself in order to conceal, anthropology is on the contrary inevitably concealing reality

when constructing its object. But just as secrecy implies concealment, anthropology is compelled to unmask reality, at least as a regulative principle, if it is not to lose its status as a scientific discipline.

**Inger Sjørlev: The Course of Method: Art and Craft in the Anthropological Process.**

A main point in this article is the assertion that anthropological method should be seen as a total process in which fieldwork cannot be separated from the process of working up the collected material implying analysis and final representation of a text. An additional argument concerns the physical element in the process of recognition. The empirical basis for this is fieldwork on possession in the African-Brazilian religion Candomblé, and the ensuing analysis and textual working up of the material. An illustrative analogy is drawn between the process of shaping and forming ethnographic material and the phenomenon of possession, which implies a process from interior diffuse and uncontrollable process, often leading to illness, to an exterior, delimited and controlled entity in the form of a spirit. On the basis of this, the article discusses the element of craft in anthropological method, and the possibility of making certain parallels to the process of creating a work of art.

# GAMLE OG KOMMENDE NUMRE

**11. DØDEN** fremlægger en hel række måder at forstå og omgås døden på for dermed at vise, at døden også afhænger af forståelsen af livet.

**12. MODERNE TIDER** behandler forholdet mellem modernitet og traditionalisme ved at vise, hvordan traditioner skabes, forandres, retfærdiggøres og stadig nyskabes.

**13. DANMARK** udstiller det forhold, at danskhed først og fremmest er noget, som artikuleres langs med grænserne; både dem som udad findes og dem som indad skabes.

**14. UDVIKLING** fortæller om den kulturelle bestemmelse både af vore forestillinger om udvikling og af den retning, en udvikling tager i en hvilken som helst anden kultur.

**15. KANNIBALER** tematiserer forskellige måder, man kan give kødet mening på, både de steder, hvor man spiser hinanden, og der, hvor man lader sig nøje med saftige metaforer.

**16. NOMADER** ser på forbilleder og skræmmebilleder, tryghed som indespærring og hjemløshed som frihed, tvangsbosætning og jagten efter et hjem.

**17. NATURLIGHED** behandler naturlighedsforestillinger i forholdet mellem dyr og mennesker, naturfolk og civilisation, naturlige landskaber og unaturlige mennesker og andre kulturelle kategorier.

**18. SMITTE** – udsolgt

**19. KULTURKOLLAGE** handler om møder mellem forskellige kulturer – både når bemestringen af en ny slags tværkultur og kompetence lykkes, og når den ikke gør. Vores vante forestillinger om kultur udfordres.

**20. DET VIRKELIGE LIV** handler om forskellige former for antropologisk praksis: om hvad antropologer gør i det virkelige liv, om problemer med at definere virkeligheden.

**21-22. ORDENTLIGE TING** behandler ting – også som noget, der fra et antropologisk synspunkt tilskrives betydning af kulturen, så man kan tale om såvel tingenes sociale liv som det sociale livs ting.

**23. MISSION** søger at indkredse forestillinger om, hvad mission betyder for menneskers måde at tænke på – både gennem de enkelte missionærers motiver og praksis, og de missioneredes modtagelighed for, fortolkning og iværksættelse af religionen.

**24. KØN** præsenterer antropologisk forskning i kønsforhold, og der fokuseres på såvel danske mænd som kvinder som på mødet med de andres normer og identiteter.

**25. RITUALER** spørger om ritualers praksis er konstant, mens deres legitimering forandrer sig, og om ritualer bekræfter en kulturel nødvendighed: om man ved ritualer fejrer selve det, at det kan lade sig gøre at eksistere i et samfund?

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

**27. SYNSVINKLER** Som kilde til u hæmmet 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 til 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** præsenterer en række perspektiver på menneskekroppen i feltet mellem antropologi og lægevidenskab. Der gives blandt andet bud på forholdet mellem krop og identitet, mellem lægers og lægfolks tolkninger af kroppen og mellem vestlige og ikke-vestlige kropsopfattelser.

**30. RUM** Rummet sættes ofte i dimensionel relation til tiden. Dette nummer forsøger derimod at se nærmere på selve rummets dimensioner, vores rumopfattelser, arkitektoniske rum, leksikale rum, musikalske rum, kort sagt rummets rolle som betydningsskabende kategori for kultur og tanke såvel som den måde hvorpå vi indretter det sociale rum.

**32. INDFØDTE** behandler emnet indfødte, oprindelige folk eller 4. verdensfolk 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, og nummeret ser på denne kategori, som også kaldes antropologiens klassiske objekt, fra både teoretiske og konkrete vinkler.

Bliv medlem af

## ANTROPOLOGFORENINGEN I DANMARK

Foreningens formål er at arbejde for udbredelsen og anvendelsen af antropologisk viden og at skabe faglig debat mellem antropologer i Danmark.

Foreningen optager alle, der er uddannet i eller studerer antropologi eller et beslægtet fag i Danmark.

Som medlem af foreningen modtager man *Tidskriftet Antropologi* to gange og nyhedsbrevet *Argonoter* tre gange årligt. For 1995 har vi endvidere et abonnement på det engelske *Anthropology in Action*.

Som medlem vil man kunne blive optaget i medlemsfortegnelsen *Antropologer i Danmark*, med oplysninger om arbejdsfelt,  
- erfaringer og faglig specialisering.

Som medlem kan man deltage i foreningens kurser og arrangementer.

Ring til os i vor kontortid mandage fra 14 - 16  
på tlf. **35 32 34 72**, eller skriv til os på adressen:

**Antropologforeningen i Danmark, Frederiksholms  
Kanal 4, 1220 København K.**

TIDSSKRIFTET ANTROPOLOGI udgives som temanumre. Ideer til temaer og forslag til bidrag modtages gerne, ligesom uopfordrede artikler er velkomne. Enkelte temanumre har plads til en eller to artikler uden for temaet. Under rubrikken *Positioner* trykker vi kortere artikler af debatkarakter.

Artikelmanuskriptet bør højst fylde 15 A4-sider (40 kilobytes) og være affattet reskrivningskonformt på et af de skandinaviske sprog. Datamanuskripter foretrækkes, men må altid ledsages af udskrift (med dobbelt linjeafstand). Brug så få skrifttyper og -størrelser som muligt, og undgå specialkoder af enhver art. Brug kursiv til fremhævelser.

Artiklerne må i øvrigt være udformet efter denne standard:

- forfatternavn(e)
- titel, samt evt. uddybende undertitel
- tekst forsynet med mellemrubrikker, citater og note- og litteraturhenvisninger
- noter
- litteraturliste
- engelsk resumé af ca. 15 liniers omfang
- evt. illustrationer med forklarende tekst og kildeangivelse
- forfatterbeskrivelse på ca. 3 linjer

*Litteraturhenvisninger* anbringes i teksten i parentes ifølge forfatterdateringsprincippet, fx (Efternavn 1993:123).

*Noter* anbringes efter teksten, og referencenummeret anbringes i teksten helst i løftet petskrift.<sup>1</sup> Indskriv notereferencerne manuelt (undgå tekstbehandlingsprogrammets fod- eller slutnotefunktioner).

*Citater* anbringes, hvis de er korte, i teksten i „gåseøjne“. Er de længere, anbringes de som selvstændige afsnit, indrykket fra både venstre- og højrekant.

*Litteraturlisten* placeres til sidst. Referencerne ordnes alfabetisk efter efternavn og kronologisk for en forfatter, som har flere anførte arbejder på listen. Opstillingsrecepten er:

Forfatterefternavn, Fornavn  
1993 Bogtitel. Udgivelsesby: Forlag  
Forfatterefternavn, Fornavn  
1993 Artikeltilitel. Tidsskrifttitel årgang (nr.):sidetal

Tidsskriftet Antropologi påtager sig den endelige redigering (i samarbejde med forfatterne), korrekturlæsning og sætning/datamanuskripttilretning.

En mere omfattende *vejledning* vedrørende disse standardpunkter kan rekvireres hos redaktionen. Samme vejledning indeholder også en række gode råd på retskrivningsområder, som erfaringsmæssigt viser sig at volde selv meget kompetente danskskrivende vanskeligheder.

*Boganmeldelser* og forslag til anmeldelser modtages gerne. Anmeldelsessektionen redigeres uafhængigt af de enkelte numres tema.

Tidsskriftet Antropologi forpligter sig ikke på forhånd til at trykke artikler, hverken opfordrede eller uopfordrede.

# METODE

Vibeke Steffen

HINSIDES FORESTILLINGEN OM DET FORUDSIGELIGE

Om at være drikkende ikke-alkoholiker blandt ikke-drikkende alkoholikere

Anne Knudsen

MERCEDES-MODELLEN

Feltarbejde blandt de u-eksotiske

Michael A. Whyte

BRØDRE OG SØSTRE

Position og deltagelse på feltarbejdet

Perle Møhl

ETNOGRAFIEN I KAMERAET

Cathrine Hasse

FRA JOURNALIST TIL „BIG MAMMA“

Om sociale rollers betydning for antropologers datagenerering

Peter Hervik

DON IZ HAR ONDT I MAVEN

Delt social erfaring og sameksisterende refleksiviteter

Tao Kongsbak

ER DER NOGEN NYHEDER?

Sladder som etnografisk metode

John A. Larsen

SAMTALEN SOM INTERVIEW

At tale om kulturelle artikulationer i Kina

Jürg Wassmann

RUMSPIL VED YUPNOFLODEN

En eksperimentel metode på et antropologisk feltarbejde

Yvonne Mørck

KULTUREL KOMPLEKSITET OG EMPIRI-BRICOLAGE

Refleksioner over et projekt om etniske minoritetsungdom og multikulturalisme

Kajsa Ekholm Friedman

KVALITATIV METODE I PRAKSIS

Lisanne Wilken

PÅ FELTARBEJDE BLANDT FOLK

Christian Kordt Højbjerg

ANTROPOLOGIENS HEMMELIGHED

Refleksioner over etnografens rolle i studiet af hemmelige ritualer

Inger Sjørlev

DET METODISKE FORLØB

Kunst og håndværk i den antropologiske proces

## POSITION

Jonathan Friedman

DE ANDRES ERFARINGER

## ANMELDELSER

ISBN 87-88825-38-8