

BETWIXT & BETWEEN

BETWIXT & BETWEEN 2006
Master og Hovedfag
16. årgang

Redaksjonen 2006:

Mari D. Bergseth
Hanne Bryde
Johanna Lärkner
Silje Førland Erdal
Cecilie Nordfeldt
Morten Kjeldseth Pettersen
Janne Waagbø
Johannes Wilm

Betwixt & Between
Sosialantropologistudentes Tidsskrift 2006
Master og Hovedfag

©Betwixt & Between redaksjonen 2006

ISBN: 978-1-84728-390-0
ISSN: 1504-2618

Utgitt av:
Betwixt & Between redaksjonen 2006
Sosialantropologisk institutt
Universitetet i Oslo
Postboks 1091 Blindern
0317 Oslo

Setting:
Johanna Lärkner
Johannes Wilm

Design omslag, layout:
Johanna Lärkner

Vinnerbilde (farger, forside):
Helene T. Strøm Rasmussen (Bildet ble tatt på Zanzibar april 2005. Rasmussens feltarbeide var i Uganda, mens en klassevenninne tok sitt feltarbeid i Malawi, så de møttes i Dar es Salaam for å dra på 'field break' til Zanzibar. Mannen på bildet var 'dekksgutt' på en båt som drev med delfin-safarier, helt sør på øya, i Kizimkazi.)

Utvalgte bidrag (sort-hvitt, bakside): Jonas Buer (Japan), Anja Lillegraven (Malaysia), Reidar Evensen (Togo)

Trykk:
Lulu.com og Allkopi

FORORD AV THORGEIR STORESUND KOLSHUS

Fantastisk! En liten uke etter et stabsmøte ved Sosialantropologisk Institutt, UiO, preget av bekymring over hvor masterstudentene har sine feltarbeid ("nabobygården") og hva de velger å fokusere på ("etniske aspekter ved bakgårdsbruk"), lander det et veritabelt overflødigshorn av en artikkelsamling på min pult. Her bobler over av kreativitet, originalitet, nysgjerrighet, innsiktstrang og formidlingsiver, som gjør denne leseren varm og stolt over å være et lite, halvsmurt tannhjul i det maskineriet som evner å frembringe slike kandidater.

På sidene som følger går ferden innom samtlige kontinenter, med unntak av det afrikanske. Feltstedene varierer i størrelse, alt fra landsbyer med en befolkning på et par hundre til noen av verdens største byer. Klassiske temaer som slektskap, politikk, religion og sosial klassifikasjon presenteres side om side med etnisitet, bistand, Fjerde Verden-politikk og andre relativt nyere interesseområder. Krise? Var det noen som snakket om krise?

I festtalens rette ånd skulle punktum vært satt her. Men akkurat som to tre svaler ikke nødvendigvis gjør noen sommer, og den kaldeste Oslo-vinteren i manns minne ikke sparker bena under tesen om global oppvarming, betyr dessverre ikke en fargerik bukett førsteklasses formidling at den akademiske under- og etterveksten uvegerlig er like glad-kaotisk. Derfor fortrenger vi for en stakket stund at nostalgien er det eneste som er som den engang var, og opplyser kommende generasjoner masterstudenter om følgende:

HØYERE STUDIER I ANTROPOLOGI INNEBÆRER EN GENE- RELL TILLATELSE TIL STORMANNS- OG STORKVINNSGAL- SKAP

Alle typer verdener ligger for deres føtter. Utferds- eller innferdstrang, sære interesser, fandenivoldskhet, eventyrlyst, lekenhet – i den liminale fasen, betwixt and between, kan alle disse gis fritt spillerom. Ganske så unikt, i en tid hvor effektivitet og nytteverdi er blitt de feteste rettesnorer også innenfor akademia, og hvor spørsmålet "hva blir du med det, da?" dukker opp så ofte at alle kandidater automatisk burde blitt tildelt en tilleggsgrad i eksistensiell selv-ransakelse. Om dere flyr i to døgn og seiler i to uker langt langt pokker-i-vold eller tar trikken til feltarbeid er i og for seg likegyldig – så lenge dere gjør noe dere selv synes er spennende! Det er mer strategisk å ikke tenke strategisk, og det er uendelig mye lettere å skrive om noe dere brenner for enn om noe som knapt gir lunk gjennom en kald vinter.

Hvis dere, i kreativt samkvem med foreleser, veileder og medstudenter, tar godt vare på denne stormanns-/kvinnsгалskapen, vil også et antropologisk trumfess ha sneket seg inn i ermet deres: det etnografiske veto. Alle teorier og postulater som gjør det minste krav på allmenngyldighet kan utfordres på empirisk grunnlag. Kanskje er en av artiklene vi snart skal lese med på å underminere et analytisk perspektiv? Fantastisk! Den vekten faget vårt tillegger beskrivelser av menneskers livsverdener er garantist for at antropologien forblir et egalitært fag, der selv en ringe masteroppgave ved et norsk universitet bærer på en positiv eksplosjonsfare. Og, ikke mindre oppsiktsvekkende: andre kan bruke deres beskrivelser. Ikke bare i dag, men i uoverskuelig fremtid. Akkulturasjon, appropriasjon, synkretisme, kreolisering, amalgamering og hybriditet har alle vært brukt for å forstå det samme empiriske fenomenet. I

motsetning til disse begrepene lever empirien de var ment å analysere videre. Etnografi har nemlig ingen best før-dato. I dagens "post-ologiske" akademiske klima, der påklistring av merkelapper (som "post-ologisk"...) ser ut til å belønnes rikere enn den faktiske fremstilling av produkter, er dette noe som ikke kan gjentas for ofte.

Hver nye empiriske beskrivelse blir m.a.o. del av den samlede antropologiske kunnskapsbase. Også av den grunn er de seksten bidragene til årgang 16 (!) av *Betwixt & Between* eksempler til etterfølgelse. 2006-versjonen viderefører det antropologiske mangfoldet, i lykkelig kompaniskap med stormanns- og storkvinnegalskapen. Artiklene vil tjene som tankeføde for samtlige lesere, og forhåpentligvis som eksempler til etterfølgelse for kommende antropologer. Redaksjonens skål! Og vel bekomme!

Thorgeir Storesund Kolshus
Oslo, september 2006

FORORD FRÅ *Betwixt & Between*-REDAKSJONEN

Kjært barn har mange namn. I løpet av den siste tida har vi hatt mange ulike versjonar av denne boka i hendene; *Sosialantropologisk årbok*, *Hovudfagsårboka* og *Betwixt & Between – Sosialantropologistudentenes årbok*. Etter mykje forvirring og usemje har vi no kome fram til at denne flotte samlingar med artiklar skal heite *Betwixt & Between* og vere eit tidsskrift for master- og hovudfagsstudentar.

Nytt av året er også ei intensjonsavtale med fagutvalet på sosialantropologisk institutt i Bergen, der vi ynskjer å samarbeide tettare om arbeidet med *Betwixt & Between*. Redaksjonen er basert i Oslo, men det betyr ikkje at redaksjonelt arbeid, distribusjon av bøker og rekruttering av forfattarar treng å skje her. Vi er opptekne av at *Betwixt & Between* skal vere eit forum der alle høgeregradsstudentar, ved alle universiteta, skal ha høve til å publisere delar av sine arbeid. Slik vil vi også få større innsikt i kva for felt som har vore forska på, og kva for faglege interesser folk har. Difor utfordrar vi alle fagutval til å engasjere seg i *Betwixt & Between* i åra som kjem, og vi vonar at utveksling av idear og inntrykk kan skje på tverrs av breiddegradene.

Vi meiner at dei artiklane vi legg fram no har ei tyngde som er eit tidsskrift verdig, og vi er stolte av å presentere 16 artiklar som spenner seg frå norsk satanisme som narrativ antropologi, via kongar i Bhutan, til fengselsbesøkande i Brasil. Det har vore ei stor glede å lese eit materiale som har gjort oss ein god del klokare på ulike antropologiske felt, ein heil del rikare på antropologisk kunnskap og veldig mykje sikrere på at master- og hovudfagsstudentar i sosialantropologi med rette har kløkt til å skrive gode artiklar.

I samarbeid med *DUO - Digitale Utgivelser ved UiO*, har *Betwixt & Between*-redaksjonen avgjort at alle tidsskrift som kjem ut vil bli utgitt i digitalt format eit år etter papirutgåva. Slik vil endå fleire ha høve til å lese godt antropologisk stoff.

I 2005 innleia vi eit samarbeid med Norsk antropologisk tidsskrift (NAT) der ein artikkel i kvar utgiving av *Betwixt & Between* vert plukka ut og publisert i NAT. I samband med det ynskjer vi å takk Rune Flikke, Kathinka Frøystad og Bjørn Enge Bertelsen som har lese gjennom alle artiklane i fjorårets utgåve, og plukka ut ein verdig kandidat. Det er derfor med stor glede og beundringa at vi gratulerer Jon Henrik Ziegler Remme med NAT-publikasjon.

Redaksjonen ynskjer dessutan å takke Johanna Lärkner og Johannes Wilm for utrøytteleg arbeid med å sette saman dette tidsskriftet. Vi retter også ein stor takk til alle som har sendt inn bilete til fotokonkurransen, og gratulerer Helene T. Strøm Rasmussen med vinnarbilete, som prydar framsida på *Betwixt & Between*.

Då gjenstår det berre å ynskje alle god lesing!

Med venleg helsing
Betwixt & Between-redaksjonen 2006
 Oslo, september 2006

Innhold

| | |
|--|-----|
| Thorgeir Kolshus' forord | v |
| Redaksjonens forord | vii |
| En polakk er ingen ekte europeer! | |
| Mari D. Bergseth | 3 |
| Myten om den ekte europeer | 8 |
| En europeisk prototyp | 11 |
| Nødutganger i felt – om bistandsarbeideres frykt, distanse og sikkerhet i nordlige Sri Lanka | |
| Ingunn Dahle | 15 |
| Det sataniske narrativ – et antropologisk perspektiv på satanisme i Norge | |
| Birgitte Dambo | 23 |
| Maskulinitetsstrevet – midt i mellom <i>maricón</i> og <i>macho</i> | |
| Silje Førland Erdal | 31 |
| The Mother and her Gift: Guru Charity in Kerala | |
| Kristina Jones | 41 |
| Født av skjebnen – en kulturell elaborering av ikke-relatert adopsjon i Delhi | |
| Audhild Lindheim Kennedy | 51 |
| "Having dogs is not in her destiny" | 51 |
| Malaysias utviklingsdiskurs og dens følger for orang asli | |
| Anja Lillegraven | 61 |
| Den stora Sovjetiska segern och de som inte vill fira den | |
| Johanna Lärkner | 69 |
| Kongen som vil avsette seg selv. Demokratisering i Bhutan | |
| Annelies Ollieuz | 79 |
| Hvorfor er det farlig å være turist i New Zealand? | |
| Morten Kjeldseth Pettersen | 85 |
| Lekekrig i fredssone | |
| Monika Rosten | 95 |
| Fra urbane Nederland til utkant-Norge – om flyttende nederlendere og hva de søker i norske bygder | |
| Tone Seppola-Edwardsen | 105 |
| Fred og ro | 107 |
| Uttalelser om tid og rom | 107 |
| Piggtråd, klokketid og kommersialisering | 108 |
| Sosialt fellesskap | 110 |
| Økt vekt på immaterielle goder | 111 |
| Helhet og sammenheng | 112 |

| | |
|---|-----|
| Millionærer og møkkamenn – om dualismer og vold i argentinsk fotball | |
| Lars Tveiten | 115 |
| Dia de visita – besøksdag i et brasiliansk fengsel | |
| Marit Ursin | 123 |
| Abstrakte ideer, konkrete liv | |
| Kristin Vestrheim | 133 |
| Crossing the line | |
| Johannes Wilm | 145 |
| John | 146 |
| Zack | 147 |
| Bruce | 148 |
| Difference of border perception | 149 |
| Todd | 150 |
| Bruce | 151 |
| Oscar | 151 |
| Different language problems | 152 |
| John | 152 |
| Todd | 153 |
| Kevin | 154 |

EN POLAKK ER INGEN EKTE EUROPEER!

Mari D. Bergseth
Cand.polit., UiO

I mai 2005 avsto det franske elektorat forslaget til en grunnlov for Europa (EU).¹ Dette tydelige, men kanskje ikke så overraskende nei fra det franske folk var et skudd for baugen for hva som må kunne sies å være det første skrittet mot en europeisk føderasjon. I den franske avisen *Libération* kunne man lese at det franske nei var "et jordskjelv hvis sjokkbølger rammer Europa" (*Libération* 2005).² Spørsmålet *alle* syntes å sitte med var hvordan dette kunne skje. Mediene konkluderte med at årsaken lå i at det ikke var samsvar mellom unionens grunnlovsforslag og de ønsker europeerne selv hadde for fremtiden (Laurent 2005; *Libération* 2005).

Jeg mener det franske elektorats forkastelse av grunnlovsforslaget er en manifestasjon av deler av denne artikkelens tema; et tilsynelatende misforhold mellom Den europeiske unions (EU) forståelse av hva Europa er og skal være, og hvordan europeere³ selv ser på Europa. Gjennom å beskrive hvordan en gruppe unge strasburgere,⁴ praktikanter (Trainee) og ansatte i Europarådet, definerer europeiskhet ønsker jeg å vise hvordan deres tanker og drømmer om Europa på mange måter ikke sammenfaller med det bildet EU gir av et integrert Europa. På bakgrunn av deres utsagn presenterer jeg én fortelling om europeiskhet – myten om *den ekte europeer*. Jeg påstår ikke at strasburgernes meninger er gjengse for europeere andre steder og/eller til andre tider. Jeg vil anta at mine informanter i Strasbourg har et annet forhold til EU og en annen bevissthet rundt europeiskhet enn andre europeere, først og fremst fordi de arbeider for europeiske samarbeidsorganisasjoner og fordi de er opptatt av bidra til formingen av fremtidens Europa. Hvor ikke annet spesifiseres, brukes "Europa" om det fellesskapet strasburgerne ser for seg, det vil derfor kunne vise til både EU og det "geografiske" Europa.

Før jeg gir meg i kast med min egen empiri, ønsker jeg å gi en kort presentasjon av EUs prosjekt. I den forbindelse trekker jeg inn Jürgen Habermas' begreper postnasjonalisme og konstitusjonell patriotisme. I kontrast til dette gjengir jeg strasburgernes fortellinger som avledes i en kulturell distinksjonsmodell (se figur 1). Modellen og fortellingene vil bli diskutert i lys av Benedict Andersons forestilte fellesskap (Anderson 2003) og Fredrik Barths teorier om etnisk identitet og grensedracting mellom "oss" og "dem" (Barth 1994).⁵

EN FORFATNING FOR HVEM?

¹Denne artikkelen er delvis utarbeidet fra innlegget "Myten om den ekte europeer", som jeg holdt på NAF-konferansen 2006. Jeg vil takke arbeidsgruppen "teknologi, marked og identitet" for nyttige innspill som har hjulpet meg i omarbeidelsen. Tusen takk til Christian Sørhaug, Ada C. Hanson, Morten K. Pettersen og Jon Henrik Z. Remme for kyndig gjennomlesing og konstruktive tilbakemeldinger.

²Denne og alle andre oversettelser fra fransk er mine oversettelser

³Som leseren vil oppdage bruker jeg "europeer" og "europeisk" på to måter: Når strasburgere omtaler europeere og hva som er europeisk, er dette emiske termer; strasburgernes beskrivelser og definisjoner. Der jeg henviser til lovtekster og andre forfattere presenterer jeg deres definisjoner der det er nødvendig for den videre diskusjonen. I artikkelen for øvrig baserer jeg meg på en tolkning av europeer som "en person med fra eller bosatt i et EU-land".

⁴Strasburger er den termen jeg bruker for å betegne personer bosatt i Strasbourg. Termen er en fornorskning av *strasbourgeois*, som viser til en person bosatt i Strasbourg.

⁵Etnografien som presenteres er samlet inn under et seks måneders feltarbeid i Strasbourg våren 2003.

Traktaten om en forfatning for Europa ble undertegnet av regjeringsoverhoder fra EUs femogtjue medlemsland 29. oktober 2004 (Europakommisjonen 2005). Håpet var at dokumentet skulle være "det lille ekstra" som ville endre det politiske og økonomiske samarbeidet til også å bli en sosial union – en union for og med europeere.

I løpet av våren etter undertegnelsen ble avtalen ratifisert av det ene medlemslandet etter det andre. Denne prosessen gikk knirkefritt frem til det franske folk skulle gå til urnene. Debatten hadde pågått i ukevis i franske aviser og på franske TV-skjermer, og lenge før valglokalene åpnet var det åpenbart at det kom til å stå om små marginer. I løpet av kvelden den 29. mai ble det klart: 54,5 prosent av de franske stemmeberettigede hadde stemt nei til grunnlovsforslaget.

"Hvorfor skjedde dette?", "Hva gikk galt?"; spørsmålene var mange, forsøkene på å besvare dem ikke færre. Mens noen (Le Monde 2005; Libération 2005) hevdet at franskmennenes stemmegivning var en protest mot den sittende regjeringen og deres varslede sosiale reformer, hevdet andre (Aeschmann 2005; Libération 2005) at selv ikke franskmenn var så underutviklete i sin stemmegivning. Årsaken måtte være at det franske folk var misfornøyde med det grunnlovsutkastet de ble presentert for, og særlig de sosiopolitiske grunnføringene som var varslet. Forslaget som lå på bordet var et forslag utarbeidet av en politisk og sosial elite, en gruppe mennesker som kanskje ikke så den umiddelbare nødvendigheten av å ha gode offentlige trygdeordninger og pensjonsavtaler. Jeg hørte flere strasburgere, både franske og av annen europeisk opprinnelse, si at det rette og slett var et grunnlovsforslag de ikke gjenkjente seg i.

Siden 1992 og ratifiseringen av Maastricht-avtalen har enhver statsborger av EUs medlemsland, i følge lovteksten, også vært borger av Europa. Grunnlovsutkastet bygger videre på dette juridiske prinsippet. Man er altså europeisk borger i kraft av loven. Det europeiske borgerskapet er med andre ord ikke knyttet til et bestemt etnisk opphav, men til den juridiske begrensningen av det geografiske og politiske området som utgjør EU.

I likhet med EU består de fleste stater av mer enn én etnisk gruppe og noen (Eriksen og Weigård 1999) mener sågar at en lav sammenheng mellom *ethnos* og *demos* – etniske og politiske grenser – er de moderne staters fremste kjennetegn. Habermas hevder det ikke er et felles verdisyn, men felles forpliktelse ovenfor grunnleggende juridiske og demokratiske prinsipper som regulerer samfunnsliv i dag. Denne respekten for lovene utgjør befolkningens identitet og forklaringen på hvorfor dagens stater er *postnasjonale* fellesskap, eller fellesskap tuftet på *konstitusjonell patriotisme* (Habermas 1992; Eriksen og Weigård 1999). Med andre ord, i motsetning til tradisjonell nasjonsbygging hvor blod, svette og tårer har vært fellesskapets kime, er normrasjonalisme med utgangspunkt i grunnloven det europeiske fellesskapets basis (Habermas 1992; Eriksen og Weigård 1999; Kumm 2005).

For EU er en europeer tilsvarende en borger av EU, noe som er forenelig med Habermas' forståelse av statsborgerskap og patriotisme. Det demokratiske statsborgerskapet er forankret i mer enn folkets nasjonale identitet, dets rot er en felles forståelse av og respekt for lovene (Habermas 1992). I grunnlovsutkastet står det at en europeer er en person som er "statsborger i en medlemsstat", dette gir henne "rettigheter og plikter som beskrevet i forfatningen" (Europakommisjonen 2005, s. 14). Disse er:

[R]ett til å ferdes og oppholde seg fritt på medlemsstatenes område. Stemmerett og rett til å stille som kandidat i valg til Europaparlamentet og ved lokale valg [...]. [R]ett til beskyttelse [...]. [Og] rett til å skrive anmodninger til Europaparlamentet og henvende seg til Den europeiske ombudsmann, samt til Unionens institusjoner og rådgivende organer (Europakommisjonen 2005, s. 14).

Var det dette europeerne selv ønsket av en grunnlov? Kapitlet om europeeres rettigheter ligner ikke mye på den presentasjonen strasburgerne gir av en europeer eller deres definisjon av europeiskhet. Europakommisjonen skriver i sin informasjonsbrosjyre om konventets⁶ arbeid at grunnlovsteksten skal "svare på de europeiske borgernes behov" (Europakommisjonen 2003, s. 1). Mitt spørsmål er om forfatningsforslaget virkelig gjør dette eller om det rett og slett svarer til organisasjonens behov uten å ta hensyn til borgernes ønsker og visjoner, og om dette kan være noe av årsaken til at det franske folk forkastet grunnlovsforslaget.

SE SEG SELV I MØTE MED ANDRE

Jeg mener vi kan få en bedre forståelse av situasjonen presentert ovenfor ved å studere europeiskhet ved hjelp av Andersons teorier om forestilte fellesskap og Barths teorier om etnisitet og gruppeidentitet uttrykket gjennom møter.

Barth viser, blant annet i artikkelen "Pathan Identity and its Maintenance" (Barth 1994) at pathaneres etniske gruppemarkører ikke sammenfaller for alle pathanere. Avhengig av hvor innenfor Pathanområdet⁷ de bor, vektlegges ulike aspekter ved det pathanske for å skille mellom "oss", pathanere, og "dem", nabofolk. I følge Barth skyldes dette at nabofolkene og pathanerne møtes i ulike økologiske, politiske, økonomiske og organisatoriske situasjoner, avhengig av hvilke nabofolk de møter. Slik jeg tolker Anderson og Barth betyr dette at i forestilte fellesskap, som pathansamfunnet, er en bevissthet rundt hva som gjør en til medlem av gruppen nødvendig. Dette uttrykkes i møter med det andre. Min empiri fra Strasbourg viser at dette er konklusjoner som lang på vei er gyldige også i det postnasjonale Europa. Det europeiske defineres ut i fra møter med det ikke-europeiske, og forskjellige situasjoner viser forskjellige sider ved det europeiske.

EUROPEERE PÅ KAFÉ

Etter å ha tilbrakt noen måneder i Strasbourg, på en tilsynelatende evig jakt etter hva europeere selv definerte som europeisk, ble det plutselig klart for meg at et kafébesøk skulle gjøre mer enn å slukke tørsten og stagge sulten min. Jeg hadde i flere uker hørt praktikantene og andre strasburgere snakke om europeiskhet og om at de var europeiske. Jeg hadde forsøkt å spørre hva det ville si å være europeisk og de hadde gitt meg flere forklaringer, som alle i bunn og grunn gikk ut på det samme: Å være europeisk betydde at man var borger av et europeisk land, helst et EU-land. Parallelt med denne litt blodfattige forklaringen hørte jeg historier om at visse nasjoner og personer var ueuropeiske, men når jeg ba om en utdypning av ueuropeiskhet fikk jeg ikke noe svar.

⁶Konventet er navnet på "arbeidsgruppen" bestående av EU-topper og statsoverhoder som utarbeidet lovtaksten til EUs forfatning.

⁷Parthanere er i all hovedsak bosatt i grenseområdene mellom Afghanistan, India og Pakistan.

Vi var nettopp ferdig med å bestille mat da Eric, en strasburger i begynnelsen av 30-årene som arbeidet i Europarådets avdeling for menneskerettigheter, plutselig sa:

Polen handler ikke europeisk. Å handle europeisk dreier seg også om mentalitet! Da Polen valgte å støtte USA, viste de med handling at de ikke var klare for å tre inn i Europa fullt og helt. Gjøres det ikke fullt og helt kan de like godt la være.

Jeg skvatt til da jeg forstod at han var i ferd med å åpne døren til en diskusjon jeg hadde fisket etter lenge. Samtidig var det noe annet ved Erics utsagn som fikk meg til å skjerpe sansene. Utsagnet var veldig ulikt Eric; han fremstod vanligvis som både velartikulert og nyansert. Det han sa nå var krast og nærmest karikert. Jeg forstod at vi beveget oss inn i et følelsmessig minefelt, og at ordboksdefinisjonene av europeiskhet strasburgerne hadde gitt meg tidligere stod for fall. Erics utsagn oste av følelser. Jeg satt med ørene på stilker og tittet forventningsfullt rundt bordet.

Maria, en kypriot på knappe 23 år som arbeidet som praktikant i Europarådet, rykket til i stolen av Erics utsagn. Jeg trodde hun følte seg støtt, fordi Kypros på mange måter var i samme situasjon som Polen. Kypros hadde i likhet med Polen avholdt folkeavstemning vedrørende EU-medlemskap denne våren. Enkelte kyprioters negative holdning til å samle øyen, som siden 1974 har vært delt i en tyrkiskkontrollert og en greskkontrollert del, bidro til at Kypros også ble sett på som mindre egnet som medlem av EU. Til min overraskelse støttet Maria Erics utsagn, hun sa:

Europeiskhet vises i holdning og handling! Polen har gitt helt klart uttrykk for at de ikke er rede for medlemskap ennå, de er bare villige til å forhandle for å sikre seg store overføringer og økonomisk gevinst!

I ukene og månedene før denne maikvelden hadde europeiske medier vært preget av hva som må kunne kalles politisk urolighet i Europa. Urolighetens kime var uenighet i oppfattelsen av hva som var verdenssamfunnets oppgaver knyttet til jakten på masseødeleggelsesvåpen i Irak. EU var delt i to, på den ene siden stod Frankrike og Tyskland som mente at en eventuell invasjon av Irak først kunne finne sted etter et vedtak i FNs sikkerhetsråd. På den andre siden stod Storbritannia og USA, som hevdet at man kunne invadere uten FN-vedtak. Denne oppfatning delte en rekke østeuropeiske land, deriblant Polen. Dette todelte Europa var bakgrunnen for at USAs utenriksminister, Donald Rumsfeldt, betegnet de to leirene for henholdsvis "old Europe" og "new Europe".

Polen var på tynn is. Den polske regjeringen hadde allerede høsten i forveien provosert regjeringer i EU, da de valgte å ruste opp luftforsvaret med amerikanske F-16 fly i stedet for det europeiskproduserte Eurofighter. Denne avgjørelsen kombinert med Polens lite blyge posisjonering under forhandlingene om en europeisk grunnlov, bidro til Polens frynsete rykte. For mange strasburgere var Polen den normative definisjonen på det ikke-europeiske.

Diskusjonen som fulgte i kjølvannet av Erics og Marias karakteristikk av Polen og polakker ble det avdekket en rekke elementer, som har bidratt til min

forståelse av europeiskhet. På kafeen sammen med Maria, Eric og jeg, var flere av praktikantene fra Europarådet. Mange var mer enn villige til å dele sine synspunkter på saken. Ueuropeiskhet, som europeiskhet er noe man viser gjennom holdninger og handling. Da jeg spurte om de oppfattet Danmarks nei til Maastricht som en ueuropeisk handling eller en manifestasjon av lav grad av europeisk mentalitet forklarte de at slik stemmegivning alene ikke var nok for å bli karakterisert som lite europeisk. Antoine, en fransk praktikant på Marias alder, som vanligvis holdt seg i bakgrunnen når diskusjonene ble opphetede (noe jeg opplevde denne diskusjonen som), forklarte at Danmarks nei til Maastricht og Polens valg i Irak-spørsmålet og jagerflysaken ikke var sammenlignbare. Han begrunnet det med at Polen, i motsetning til Danmark, snudde ryggen til Europa og inngikk avtaler med USA – for Antoine var dette jamstilt med å forråde Europa. Han hevdet videre at Polens motivasjon, både for samarbeid med EU og deres affiliasjon med USA, var økonomisk gevinst. Tysk-franske Bruno var 24 år og den fjerde praktikanten som var aktiv i samtalen. Bruno er utdannet jurist og han gikk enda lengre i sin beskrivelse av Polen, da han påstod at uten EU ville polakkene sulte i hjel, for “der borte har de ingenting”.

I dagene etter middagen på kafé tenkte jeg mye på praktikantenes dom over Polen og deres tanker rundt europeiskhet. “Er det virkelig slik?” spurte jeg meg selv. Etter noen dagers grubling, snakket jeg med Bruno igjen. Vi delte leilighet, og Bruno og de andre i kollektivet fungerte ofte som en slags kontrollgruppe for funnene mine. Mens vi snakket sammen kom italienske Serena hjem. Serena var jevn gammel med Bruno, var praktikant i Europarådet og har studert jus og internasjonal politikk i Italia og Frankrike. Serena var med på kafébesøket jeg referer til ovenfor uten å delta i debatten om Polen, men hun hadde fått med seg innholdet i samtalen. Nå bekreftet hun og Bruno at det inntrykket jeg satt igjen med vedrørende europeiskhet ikke var langt fra deres opplevelser. Jeg var likevel ikke overbevist, var Serena og Brunos forklaringer gjengse eller var de bare blåkopier av unge menneskers politiske agenda blottet for slingringsmonn? Jeg bestemte meg for å luften ideene for en annen gruppe informanter.

Anne og Céline er noen år eldre Serena og Bruno. De arbeidet begge frivillig med informasjonsarbeid om EU i grunnskolen. Da jeg diskuterte kaféopplevelsen med dem, bekreftet de det praktikantenes synspunkter. Céline sa:

Det er store forskjeller mellom øst og vest. Jeg synes ikke det er noe hyggelig å si det, men det er nå en gang slik. Grunnen til forskjellen ligger i at vi ikke har felles historie. Det var i tiden etter andre verdens krig vi ble europeere, det er en tid vi ikke deler med for eksempel polakkene.

Anne var enig. Hun fortalte at hennes familie i løpet av 1970- og 1980-tallet hadde reist mye i både Øst- og Vest-Europa. De hadde gode venner i Polen som de hadde hatt mye kontakt med. Hun og familien hadde erfart at de forskjeller som hadde vært var i ferd med å forsvinne. Anne fortalte hun hadde store forventninger til endringene som var i ferd med å skje og Polens forestående EU-medlemskap, men i det siste hadde hun begynt å tvile, hun sa:

Vi ble svært skuffet da polakkene ikke ville kjøpe europeiske fly etter å ha mottatt støtte fra EU til jordbruket. Det viser en mangel på toleranse og forståelse for hva EU er.

Myten om den ekte europeer

Med strasburgerne fortellinger om europeiskhet litt på avstand ukrystalliserte det seg én fortelling for meg: Myten om *den ekte europeer*. Strasburgerne opererte med klare skiller mellom det europeiske og ikke-europeiske, et skille som på mange måter også markerer forskjellen mellom vest- og østeuropeer. For dem er fortellingen er en kulturell distinksjonsmodell, hvor fremstillingen antar en dikotomisk form: Det ene settes i kontrast til det andre, slik som figuren nedenfor⁸ gir en skjematisk fremstilling av. Hvert av figurens punkter, som for eksempel *moderne versus tradisjonell*, diskuteres nedenfor.

Til grunn for min forståelse av myten og dens funksjon, samt hvorfor jeg mener vi kan kalle dette en myte legger jeg følgende definisjon av myte: En myte gir det kaos som omgir oss mening. Den redegjør for og således begrunner den også distinksjon (jf. Eriksen 1996). Jeg ønsker ikke å begi videre meg inn i debatten om hvorvidt myter utgjør *sannhet* eller ikke. I stedet begrenser jeg meg til å si at myten, for den som bruker myten i sin hverdag, utgjør en del av den verden denne personen lever i og er på den måten en del av denne personens virkelighet.

⁸Figuren er hentet fra "Europeerne. Ulikheter forent i mangfold" (Bergseth 2006) og er inspirert av Lladislav Holys fremstilling av tsjekker og slovak (Eriksen 1996).

| Den ekte europeer | Eksempel | Ikke europeer |
|--------------------------|-----------------------------------|--------------------------------|
| Modernitet og fremskritt | Økonomi og jordbruk | Underutviklet el. tradisjonell |
| Felles historie | Den kalde krigen | Ulik historie |
| Demokrati | Respekt for menneskerettighetene | Ikke demokratisk |
| Voksen | Gamle vs. unge nasjoner | Ung |
| Kultur | Verdier og handling (solidaritet) | Natur |
| Rasjonell | Irakkrisen | Emosjonell |

Figur 1: Kontrasten mellom den ekte europeeren og en ikke europeer – Myten om *den ekte europeer*.

Utsagnene fra kvelden på kafé er gode illustrasjoner på kontrasten mellom den ekte europeeren som moderne og ikke-europeeren eller det ueuropeiske som underutviklet og tradisjonelt (se figur 1). I flere av praktikantenes øyne var kandidatlandene i østlige deler Europa, spesielt Polen ute etter å sko seg på vesteuropeisk velferd, Bruno sa det slik:

Polen ønsker medlemskap på grunn av de økonomiske fordelene. Ikke bare de økonomiske overføringene, men også på grunn av handelsfordelene. Europa har pumpet så utrolig mye penger inn i det landet og de vil bare ha mer og mer. Men mentaliteten og solidariteten har de ikke.

Slik han, Eric, Maria og Antoine så det, burde hvert medlemsland bidra til økonomisk vekst. At Polen, polsk jordbruk og industri hadde behov for økonomiske overføringer, men ikke var villige til å støtte europeisk industri var for dem beviset på at polakker ikke hadde hva man kunne forvente av en europeer. Europeer bidrar til felles verdiskapning, de skor seg ikke på andres.

Anne og Céline var enige med praktikantene. Annes skuffelse knyttet til polakkenes jagerflykjøp avslører en forventning om bidrag til fellesskapet i etterkant av at man har mottatt hjelp fra det – en forventning om gjenytelse (jf. Mauss 1923–1924). Céline forklarte at hun oppfattet at forskjellene i europeiskhet var et resultat av historien. Europeere deler felles historie, europeisk historie, mens ikke-europeeren ikke er en del av denne. Hun sa det slik:

Jeg mener ikke at forskjellene mellom øst og vest skal viskes ut, men det må skje en mentalitetsendring. Med tiden vil nok tankegangen i øst endre seg – håper jeg da. Vi har jo ganske ulike tradisjoner og historie.

Hun tidfestet den europeiske historien til siste halvdel av 1900-tallet. I denne perioden, og spesielt etter andre verdenskrig og frem til tidlig på 1980-tallet, var dikotomien øst-vest monumental i felles, europeisk identitetskonstruksjon. Øst-Europa⁹, østblokklandene, *verden bak jernteppet* var termer som i femti år be-

⁹Jeg bruker betegnelsene Øst-Europa, østeuropeer og østeuropeisk, samt deres motstykke Vest-Europa, vesteuropeer og vesteuropeisk for å betegne områder, folk og fenomener med tilhørighet og opprinnelse i det som vi før 1989 kalte Øst-Europa og Vest-Europa. Jeg ønsker ikke å begi meg inn på den pågående og uavklarte debatten (se for eksempel Zeigler og Hagen) om hva som er korrekt betegnelse på disse områdene her.

skrev den delen av Europa som var kjennetegnet ved kommunistisk styre og de landene som var medlemmer av Warszawa-pakten. Basert på dette skillet ble en vesteuropeisk identitet gradvis til, en identitet som var dypt forankret i øst/vest-dikotomiens fiendebilde. På slutten av 1980-tallet krevde begivenheter i øst, at vi i vest så på oss selv og dem med nye øyne.

På det politiske og organisatoriske plan endret Europa seg hurtig, men i folks hoder (tankeskjema) har dette paradigmeskiftet tatt lengre tid. Selv i dag er dette skillet mellom øst og vest høyst aktuell i strasburgeres definisjon av europeiskhet. Myten om *den ekte europeer* skiller den uekte fra den ekte i det at den første, har lært å handle og tenke europeisk gjennom historien.

På grunn av disse historiske forskjellene mellom øst og vest satt mange strasburgere med inntrykk av at det fremdeles var store politiske forskjeller mellom regionene. Opplevelsen av at land i Vest- og Øst-Europa hadde forskjellige politiske ideal kom til overflaten ved ulike anledninger. Bruno og Eric arbeidet begge ved Europarådets kontor for menneskerettigheter og hadde i den forbindelse besøkt land i Øst-Europa og arbeidet med menneskerettighets-spørsmål der. De fortalte at selv om også land i vest, som Frankrike og Norge hadde fått advarsler fra kontoret for menneskerettigheter, var deres inntrykk at respekten for det samme charteret var lavere i øst. Deres forståelse av og forklaring på hvorfor det var slik, var at man i Øst-Europa ikke var vant med å sette individets rettigheter foran, det var andre hensyn som hadde høyere rang. Eric konkretiserte det med å si:

Dette er land som i stor grad har latt seg diktere av Sovjetunionen og fremdeles i dag lar seg diktere, bare se på Polens forhold til USA og USAs forhold til menneskerettighetene.

Landene i øst er unge demokratier som i strasburgernes øyne fremdeles leter etter sin plass i Europa og som prøver å forstå de reglene som gjelder for europeisk samhandling. I dette er også en kime til å forstå Donald Rumsfeldts kommentar om "old and new Europe". De gamle, som gjennom historien har lært å handle europeisk, ønsker å utgjøre en motvekt til USA. Dette ble spesielt synlig under Irakkrisen i 2003, samtidig ble "det nye Europa" slitt mellom sine nye alliansepartnere, NATO og USA på den ene siden og EU på den andre. "Bare se på invasjonen av Irak! De unge nasjonene var ikke sterke nok til å stå i mot presset fra USA" sa Bruno etter Erics kommentar om at Polen lot seg diktere.

Gjennom den delte historien har vesteuropeerne blitt dannede europeere. De har lært å handle til fellesskapets beste og en grunnleggende tanke om at bidrag gir rett til utbytte, har rådet. Da Bruno sa at Polens motiv for EU-medlemskap var et ønske om å sko seg økonomisk på Europa, sier han samtidig at polakkene mangler den europeiske fellesskapsfølelsen eller solidariteten som i han øyne gjør en person til europeer. Bruno sa: "de har ingenting der borte...". Og forklarte at polakker ikke har god økonomi, og heller ikke kultur nok til å likevel være solidariske og europeiske. Den kulturelt, sosialt og økonomisk underlegne østeuropeeren trekkes også frem av Iver B. Neumann, som viser til eksempelet med russeren som er en barbar og som bøtter nedpå vodka, vesteuropeeren derimot nipper til sin vin (Neumann 1999).

Den siste, viktige forskjellen mellom europeeren og den ueuropeiske ligger hva som styrer hennes valg. Ikke-europeeren, i motsetning til den ekte europeer, mangler kultur som fører til at en ikke-europeer lar seg styre av følelser og

ikke rasjonalitet. Den ekte europeer er rasjonell og tar derfor kloke avgjørelser, også i pressede situasjoner. Den uekte er ikke bare irrasjonell og emosjonell i sine valg, hun lar seg også styre av sitt forhold til andre. De lar seg diktere som Eric sier. Denne rasjonalitetskontrasten ble også spesielt tydelig i konflikten vedrørende spørsmålet knyttet til invasjon av Irak. Den rasjonelle, ekte europeer, holdt hodet kaldt og valgte å stå utenfor invasjonsstyrkene, mens Polen og andre østeuropeiske land lot seg styre av sine følelser for USA og støttet og bidro under invasjonen.

ENIFORMIG ELLER FLERFOLDIG MANGFOLD?

I grunnlovsforslaget står det: "Unionens motto er: Forent i mangfoldighet" (Europakommisjonen 2005, s. 13). Dette betyr "that, via the EU, Europeans are united in working together for peace and prosperity, and that the many different cultures, traditions and languages in Europe are a positive asset for the continent" (EU 2006).

Med andre ord omfavner EU en diversitet i kultur og tradisjoner som strasburgerne opplever som ueuropeisk. Strasburgerne har klare kriterier for hvordan man er europeisk og hvordan man er ueuropeisk. Den presentasjonen som jeg har gitt av europeeren i myten om *den ekte europeer* har lite rom for variasjon og bredde med hensyn til hva som er det avgjørende kriterium for europeiskhet. Mottoet begrenser muligheten for å operere med slike situasjonelt betingede og strenge kriterier, fordi det fremhever diversitet som *det* europeiske. Selv om strasburgerne ikke mente at ulikhetene mellom Øst- og Vest-Europa skulle forsvinne, er konformitetskravene strenge. Er da mottoet "forent i mangfoldighet" et dekkende motto?

En europeisk prototyp

Figur 1 er skjematisk og forenklet samtidig som den gir en indikasjon på noe veldig sentralt: Den viser hvordan fremstillinger av "oss" og "dem" har en dikotomisk og stereotypisk karakter.

Den stereotypiske fremstillingen er en slags karikatur av både det ekte europeiske og det ueuropeiske. *Ingen* av strasburgerne var *så* europeiske, som deres definisjoner av det europeiske skulle tilsi, de strevde etter å leve opp til egen krav til europeiskhet. Kanskje er en slik stereotypifisering nødvendig for at man skal få et grep om egen gruppe og felles identitet, noe å måle seg og andre opp mot. Hogg og Abrahams skriver:

Just as we categorize objects, experiences and other people we also categorize ourselves. The outcome of this process [...] [is] self-stereotyping. [...] [S]elf-categorization causes self-perception and self-definition to become more in terms with the individual's representation of the defining characteristics of the group, or the group *prototype* (Hogg og Abrahams i Neumann 1999, s. 8, originale uthevinger).

Myten om *den ekte europeer* er en slik gruppeprototyp, noe å måle seg selv og andre opp mot for å avgjøre om de og en selv er europeiske eller ikke.

I myten om den ekte europeer utgjør skillene mellom "oss" og "dem" grensen for europeiskhet. Som figur 1 og de ulike eksemplene viser, gjøres ulike grensemarkører gjeldene i ulike situasjoner. Felles for situasjonene er at

de er møter – reelle eller tenkte (virtuelle) – mellom det europeiske og ikke-europeiske. De samme møtene gir også en tilbakemelding til markøren og er derfor en kontroll på om denne er gyldig eller ikke. I en forlengelse av dette kan vi si at markørens innhold er dynamisk og kan modifieres, selv om det alltid vil finnes en grense mellom det europeiske og ikke-europeiske.

I Strasbourg levde vi i en slags europeisk boble, isolert fra de fleste europeeres hverdag. Få i praktikantgruppen var av samme nasjonale eller etniske opprinnelse og det språklige mangfoldet var stort. Én ting hadde vi likevel til felles: Selv om det var langt fra alles morsmål, snakket alle fransk. For oss, og mange andre strasburgere fungerer fransk som et slags *lingua franca* eller hjelpespråk. På arbeid, i butikken og med venner foregikk det meste av kommunikasjonen på fransk, og siden alle behersket dette språket hadde vi få problemer med å kommunisere og samhandle. I det daglige ble altså fransk vårt fremste samhandlingsredskap og en markør på vår europeiskhet. Med et felles språk ble kulturell dialog mulig: Det ukjente ble spennende, ikke skremmende, fordi vi kunne forklare og forstå hverandre i møter som fant sted på nøytral grunn.

Dette kulturelle spennet og tradisjonsmangfoldet gjorde at det ble ekstra viktig å definere hva som gjorde oss til gruppe – hvorfor vi var europeere og hvorfor andre ikke var det. Vi delte ikke morsmål, vi var av ulik etnisk og nasjonal opprinnelse og delte derfor ikke nødvendigvis historie og tradisjoner. Likevel så definerte strasburgerne seg selv, hverandre og meg som europeere. Derfor kan man hevde at EUs motto, "forent i mangfoldighet" var et treffende motto i praktikantmiljøet, selv om strasburgernes definisjoner ikke aplikerte på den gruppen EU betegner som europeere. Jeg tolker det slik at det ble ekstra viktig for oss å definere klare, ytre grenser, fordi de indre grensene var tvetydige og utydelige. Dette kom til uttrykk i den strenge definisjonen av polakker som ueuropeiske.

Praktikantene i Strasbourg levde i et forestilt Europa. Vi hadde sterke meninger om hva som var og ikke var europeisk, og hvorfor det var slik. Samtidig kjente ikke vi ytre grensene av det forestilte fellesskapet vi levde i. Vi viste i hvertfall ikke om de definisjoner og grenser for europeiskhet som jeg gjengir ovenfor opplevdes på samme måte for europeere utenfor Strasbourg, eller utenfor vårt sosiale miljø for den saks skyld. Vi antok eller forestilte oss at dette var standarder som gjaldt for alle europeere – et forestilt fellesskap bestående av mennesker vi ikke kjente, med klare grenser for hva som faller innenfor, og utenfor, kategorien "europeer".

Den juridiske unionen, slik den beskrives gjennom grunnlovsteksten og andre traktater blir en motsats til dette forestilte fellesskapet. Grensene for det juridiske fellesskapet er strengt definerte og kan ikke utfordres eller manipuleres. Fra unionens side forfektes det at europeere har et sett juridiske rettigheter til felles, det gjør dem europeiske. Sosiale møter hvor språklige og andre ulikheter manifesteres utgjør et brudd med denne presentasjonen. I tillegg er lover og regler skrevet i en ordlyd få behersker. Selv flere av praktikantene som hadde juridiske utdannelse, innrømte de at jus og juridisk jargon neppe var det beste middel for å skape et sosialt europeisk fellesskap. Dette tegner et bilde av Europa og europeere som ikke sammenfaller med strasburgernes forestilling.

De situasjonene og utsagnene som har vært utgangspunktet i min forståelse av det europeiske og europeere slik det fremtoner seg og oppleves for europeere bosatt i Strasbourg har vært situasjoner hvor likt møter ulikt. I disse møtene

lærte vi at å det å være europeer også kunne bety at man var fransk, italiensk eller kypriot. Det var i møtene vi så at på tross av forskjellene i språk og tradisjon, hadde vi mye til felles – dette gjorde oss til europeere og la premissene for vår oppfatning av europeiskhet.

Til slutt må det sies at det ikke var noen polakker i Strasbourg, i alle fall ikke i praktikantmiljøet. Vi møtte ingen polakker som kunne bekrefte (eller avkrefte) våre mistanker om at polakkene var så ulike oss, mer ulike enn en kypriot og en franskmann. Mangelen på møter, kombinert med den harde medfarten Polen fikk i franske og andre europeiske medier i denne perioden, ble begrunnelsen for at polakken ikke er europeer.

REFERANSER

- Aeschimann, E 2005. "La France crie son non au traité européen". I: *Libération*. URL: <http://www.liberation.fr/imprimer.php?Article=300061> (sjekket 30.05.2005).
- Anderson, B. 2003[1983]. *Imagined Communities*. London: Verso.
- Barth, F. 1994[1969]. *Pathan Identity and its Maintenance. Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Bergseth, M. D. 2006. "Europeerne. Ulikheter forent i mangfold". Masteropp. Sosialantropologisk institutt, Universitetet i Oslo.
- Eriksen, E. O., og J. Weigård 1999. *Kommunikativ handling og deliberativt demokrati. Jürgen Habermas' teori om politikk og samfunn*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Eriksen, T. H. 1996. *Kampen om fortiden. Et essay om myter, identitet og politikk*. Oslo: Aschehoug.
- EU 2006. *United in diversity*. 2006. URL: http://europa.eu/abc/symbols/motto/index_en.htm (sjekket 04.07.2006).
- Europakommisjonen 2003. *La convention Européenne. L'avenir de l'union européenne*.
- 2005. *Traktaten om en forfatning for Europa*.
- Habermas, J. 1992. "Citoyenneté et identité national. Réflexions sur l'avenir de l'Europe". I: *L'Europe au Soir du Siècle. Identité et Démocratie*. Utg. av J. le Noble og N. Dewandre. Paris: Éditions Esprit.
- Hagen, J. 2003. "Redrawing the Imagined Map of Europe: The Rise and Fall of the Center". I: *Political Geography* 22.5. 489–517.
- Kumm, M. 2005. "To be a European Citizen: Constitutional Patriotism and the Treaty Establishing a Constitution for Europe". I: *The European Constitution: The Rubicon Crossed?* Utg. av E. O. Eriksen bl. a. ARENA Report No 3/05. ARENA Universitetet i Oslo.
- Laurent, P. 2005. "Nous avons la main, gardons-la !". I: *Libération*. URL: <http://www.humanite.presse.fr/journal/2005-05-28/2005-05-28-635320> (sjekket 30.05.2005).
- Le Monde 2005. "La France devient premier pays européen à rejeter la Constitution". I: *Le Monde*. URL: http://www.lemonde.fr/web/imprimer_element/0,40-0@2-631760,50-655529,0.html (sjekket 30.05.2005).
- Libération 2005. "Referendum constitution 2005. Un tremblement de terre dont l'onde de choc atteint l'Europe". I: *Libération*. URL: <http://www.liberation.fr/page.php?Article=300096>. (sjekket 30.05.2005).

- Mauss, M. 1923–1924. *Essai sur le don*. 1923–1924. URL: http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/2_essai_sur_le_don/essai_sur_le_don.html (sjekket 14.09.2006).
- Neumann, I. B. 1999. *Uses of the Other. "The East" in European Identity Formation*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Zeigler, D. J. 2002. "Post-communist Eastern Europe and the Carthography of Independence". I: *Political Geography* 21.5. 671–686.

NØDUTGANGER I FELT

– om bistandsarbeideres frykt, distanse og sikkerhet i nordlige Sri Lanka

Ingunn Dahle
Master, UiO

Sosialantropologiens interesse for “det fremmede”, ble lenge presentert som noe uberørt av “vestlighet”, og tåkela dermed vestens egen rolle. Til tross for en viss gjenstridighet mot å håndtere “oss selv” analytisk på samme måte som vi håndterer “de andre” (Gullestad 1991, s. 481), har etter hvert “vestlig” egenart blitt et stuerent studie i antropologien. I de siste tiårene har også vår postkoloniale rolle i bistandsprosjekter tatt plass og hevd i faget.¹ Tvedt (2003); Tvedt (1998) avkler myten om bistandsarbeideren som den gode samaritan, og peker på maktkamp og personlig ærgjerrighet som alternerende motiver for den vestlige aktøren. Tvedt advarer samtidig akademikeren mot et farefullt terreng: Ettersom bistand, menneskerettighetsarbeid og fredspolitikkk har fått en enestående legitimitet i land som Norge, er det risiko forbundet med en kritisk analyse av “den godes” makt (Tvedt 2003). Denne artikkelen skal heller ikke begi seg ut på en slik bred maktanalyse, men snarere se nærmere på et aspekt ved “det vestlige” i en ikke-vestlig kontekst. Det skal handle om et lite utsnitt av det postkoloniale møtet mellom vestlige bistandsarbeidere og lokalt ansatte. Møtet finner sted i det borgerkrigsherjede Jaffna, i det nordlige Sri Lanka.

De internasjonale bistandsaktørene i Jaffna betegner seg selv som *expats*. *Expat* er engelsk og kort for *expatriate*, en utlending som reiser, ikke i kraft av seg selv, men av sin profesjon (Nielsen 1996, s. 28). Hans status i lokalsamfunnet er dermed definert til å være jobbrelatert. Ikke ulikt Tvedts observasjon av en vestlig opphøyelse av bistandsarbeideren (Tvedt 2003), vil jeg argumentere for at alt han foretar seg – også etter arbeidstid – er legitimert lokalt og kanskje også globalt av hans profesjonelle rolle. En *expat* er i følge Ulf Hannerz (1990) det nærmeste man kommer en kosmopolitt, en person som bygger sin posisjon ved å tilegne seg kunnskap om de ulike lokalsamfunnene han lever i, uten å noensinne bli som de lokale, eller ha noe ønske om å bosette seg der for godt. Det unike med en *expat* derfor, er ikke bare hans transnasjonale tilværelse og bevegelse, men det privilegerte aspektet ved hans migrasjon, nemlig at han kan reise fra og komme tilbake til feltet når han ønsker. Han har med andre ord en stadig tilbakevendende retrettmulighet (Hannerz 1990).² *Expaten* har slik jeg ser det, muligheten til å trekke seg ut av feltet, enten ved å reise på ferie, avslutte oppdraget, og/eller lukke døren. Det tredje aspektet er en retrettform som utøves på daglig basis i Jaffna, ved bruk av hjelpemidler forbeholdt de privilegerte som eksklusive 4WD landcruisere, høystandardhjem med porter,³ skilter om våpenforbud, og det jeg her vil særlig rette oppmerksomheten mot – sikkerhetsvakter. Målet med denne artikkelen er å belyse og diskutere

¹Se for eksempel Crewe og Harrison (1998); Rahnema og Bawtree (1997); Cohen og Shenton (1995); Gardner og Lewis (1996)

²Ettersom en *expat* kan reise og komme tilbake til feltet når han ønsker, blir antropologen også en *expat* (Nielsen 1996, s. 28).

³Standarden er høy sett i lokal kontekst. Sammenlignet med norske hjem er standarden tilstrekkelig god.

enkelte konsekvenser av en slik daglig retrett, og det paradoksale i at lokale Jaffna-innbyggere involveres og ansettes som sikkerhetsvakter – nettopp for å bistå de vestlige i deres behov for beskyttelse og avstand fra feltet de befinner seg i.

KONFLIKT OG TILLIT I forsøket på å kontrollere frykt og temme det udefinerte og fremmede utenfor portene, ansetter europeeren lokale tamilske vakter. Men hvem er vaktene? Kan bistandsarbeideren stole på dem? “De andre” er både adskilt fra og samtidig svært delaktige aktører i bistandsarbeidernes intime hjemlige sfærer. En ekstra dimensjon ved denne relasjonen, er det faktum at de fleste vestlige bistandsarbeidere som sendes til Jaffna er ugifte uten barn, grunnet den ustabile våpenhvilen.⁴ Dette står i skarp kontrast til et familieorientert verdigrunnlag i Jaffna (Pfaffenberger 1981; Good 1991; Fuglerud 1999). Det skal her poengteres at sikkerhetsvakter som Sivan, en mann som ikke selv er gift, kan gi inntrykk av å i større grad tolerere *expatnes* livsstil. Like fullt opplever enkelte vestlige en uro forbundet med moral. La meg starte med å gjengi en samtale jeg hadde med 46 år gamle sveitsiske Marcus i International Committee for Red Cross (ICRC) få uker inn i hans oppdrag i Jaffna i 2004.⁵ Jeg møter ham i baren i Temple Road, den eneste baren for vestlige i Jaffna.

MARCUS: De fleste her er avhengige av sikkerhetsvakter. Men hos oss [ICRC] har åtte av ti fått første eller annen gangs advarsler fordi de har sovnet på vakt. Du vet ikke hva som kan skje. I Vavuniya fikk en halsen skåret over.

INGUNN: En *expat*?

MARCUS: Nei, men du vet aldri. Enkelte her kan være... jeg kaller det fundamentalistiske, kanskje de vil rense opp *expats* – hvite utlendinger i gatene som drikker på bar om kvelden, du vet aldri, kanskje noen vil statuere et eksempel.

Tor, sjøobservatør hos Sri Lankan Monitoring Mission (SLMM)⁶ stemmer i, halvveis humoristisk: “Ja, hvem trenger venner når du har sånne fiender, ... eller omvendt?” Marcus og Tor snakker aldri så høyt at bartenderen hører oss. I tillegg er bartenderens begrensede engelskkunnskaper med på å gjøre de to trygge på at de ikke blir overhørt. Bartenderen Sivan smiler og serverer øl og gin tonic under nattehimmelen. Hvis han forstår, lukker han kanskje øyne og ører for alle slike samtaler i baren. Om kvelden er det nemlig han som stenger baren, og senere tar rollen som sikkerhetsvakt for de fire – som regel vestlige – beboerne på gjestehuset ved siden av baren. Sivan er en mann som er stolt over å ha lurt lokale myndigheter ved det siste valget og stemt elleve ganger på det mest LTTE-vennlige partiet:

INGUNN: Stemte du ved valget Sivan?

⁴Våren 2004 var 26 av 30 *expats* ugifte. En av de 30 hadde sin familie boende hos seg, til tross for FNs forbud om å ha med ektefeller, samboere eller barn inn i dette området.

⁵Alle samtaler og utsagn (med unntak av norske) er oversatt fra engelsk.

⁶SLMM består av militære og sivile observatører fra de fem nordiske landene. Deres rolle er å overvære våpenhvileavtalen.

SIVAN: Ja! [stort smil] Man må jo sørge for at de riktige får makten. Jeg gikk bare til en ny valgfunksjonær hver gang. Når man stemmer må man dyppe lillefingeren i blekk, så jeg gned det av med sitron og skrapte av med en kniv, og så gikk jeg og stemte en gang til

INGUNN: Hvor mange ganger stemte du?

SIVAN: Elleve ganger! Noen bruker valgkortet til folk som er døde. Det er ingen som holder oversikt over hvem som er døde i Jaffna lenger.

LTTE er kort for Liberation Tigers of Tamil Eelam, en militær gruppering med egen marine, som har kjempet i mer enn tjue år mot regjeringshæren Sri Lankan Army (SLA) for frigjøring av en tamilsk stat i de nordøstlige områdene. Til tross for at den tamilske befolkningen kun teller tolv prosent av befolkningen og den singalesiske majoriteten utgjør 80 prosent, er LTTE fremdeles fryktet og respektert over hele den tropiske øya. Borgerkrigen mellom de to største etniske gruppene har bidratt til at over 60.000 singalesiske, tamilske og muslimske liv er gått tapt (Fuglerud 1999). Voldshandlingene – både de som har vært, og frykten for de som vil komme – danner et bakteppe av frykt, sinne, avmakt og tap for menneskene som fremdeles bor i Jaffna (Daniel 1996; Fuglerud 1999; Dahle 2005). Spesielt er LTTE fryktet så vel som respektert i Jaffna, ettersom Tigrene har tatt i bruk mindre konvensjonelle metoder enn regjeringssiden, som tortur, bortføringer (også mot sine egne) og selvmordsbombing. I en skitten krig som borgerkrigen på Sri Lanka, blir vold, påføring av smerte og drap komponenter i en ny moralstandard, spesielt blant soldater, ettersom målet (å vinne) helliger middelet (å drepe) (Fuglerud 1999). Også blant sivile finnes mange støttespillere i Jaffna, som vises blant annet gjennom den stadige strømmen av tenåringer som melder seg frivillig til å kjempe, slik SLMM fikk inn ukentlige eller daglige klagesaker om under mitt feltarbeid i Jaffna (Dahle 2005). Mange tamilske innbyggere i nordområdene preges i dag av det Fuglerud beskriver som en "kjemp eller flykt"-holdning (Fuglerud 1999). Presset fra LTTE er stort på den enkelte tamil, og til tross for at mer enn førti prosent sier at de ikke direkte støtter Tigrene, er det oppunder hundre prosent oppslutning til deres støttespillere ved valg. Noen presses til å stemme med makt og vold, mens andre som Sivan, gjør det de kan for å gi flest mulig stemmer til de Tamilske Tigrenes politiske støttespillere.

Sivan og mange med ham, bidrar til at LTTE skal fortsatt ha stor politisk makt i Jaffna ved å stemme flere ganger, og sørger dermed for at deres støtteparti vinner valget. En ikke-militær politisk støttespiller av LTTE – en Tiger-vennlig tamil – kan ikke umiddelbart gjenkjennes, og for en vestlig bistandsarbeider kan en Tiger-vennlig lokal i utgangspunktet være hvem som helst og framstå som en hvilken som helst borger. Jeg vil hevde at uavhengig av hvor LTTE-vennlig sikkerhetsvakt er eller ikke er, vil faren forbundet med eventuell bruk av vold likevel være et uromoment og oppleves som stressende for en nykommer til felt, slik som Marcus. Marcus vet at han er i et konfliktområde, og vet at vold er en del av språket partene i mellom, selv om han også vet sjansene er minimale for at han personlig skal rammes av dette. Når Marcus snakker om fundamentalistiske tamiler, kan det godt hende det er Tiger-vennlige lokale slik som Sivan, han sikter til. Marcus og Tor stoler kanskje ikke på Sivan, likevel er de avhengige av ham. Både fordi Sivan er deres sikkerhetsvakt i baren, og fordi han er en som forstår og kan lese sikkerhetssituasjonen under den skjøre våpenhvilen.

ET KODET LANDSKAP

En måte å beskytte seg fra en imaginær og/eller reell fare, er å bygge ugjenomtrenkelige vegger rundt seg i landskapet. Setha Low ser på inngjerdede samfunn i en globalisert urban kontekst. Hun beskriver et sett nye verdier som er i frammarsj i en nordamerikansk urban setting, hvor frykt leder til et mer ekstremt uttrykk for segregering mellom fattig og rik som primært trekkes opp av de privilegerte i samfunnet. Ved å skape fysiske inndelinger i samfunnet gjennom å tilføre vegger, porter og ikke minst økt bevoktning, produserer man samtidig et permanent kodet landskap som skiller klasse, rase og etnisitet (Low 2003).

Situasjonen er overførbar til en Jaffna-kontekst. Jaffna er et tamilsk, kulturelt høysete og bærer en stolt tradisjon som den tamilske hovedstad. Her bor mange rike landeiere, man finner Sør-Asias største, og tidligere best utrustede bibliotek og mange av øyas høyest utdannede bor også her (Pfaffenberger 1981). Med en stor andel privilegerte innbyggere av den høyeste, jordeiende kasten (*Vellalla*)⁷ har byen et markert klasseskille. Temple Road er et område i landskapet som har høy aktelse og klasse, det lyser av fordums storhet, og det er nettopp her mange av de internasjonale aktørene både bor og jobber. Til tross for de mange ødeleggelsene fra krigen, er husene her relativt velholdte, og de internasjonale aktørene har ofte pusset opp og økt standarden ved å bygge jernporter og holde vakter som er på post tjuefire timer i døgnet. I likhet med Lows observasjoner fra nordamerikas urbane setting, er også porter, sikkerhetsvakter, flotte biler og velholdte hus i Jaffnas beste område med på å produsere et permanent kodet landskap som skiller klasse, rase og etnisitet. De privilegerte, vestlige ekspertene kjøper seg med andre ord avstand, mulighet for retrett og beskyttelse. De skaper et svært tydelig og segregert samfunn i lokalmiljøet de kommer til. Det paradoksale ved retrettbehovet er hvem som skal hjelpe dem med dette. Beskyttelsen er ikke nøytral, den er avhengig av lojale ansatte. Vaktene og portene kan, som Low poengterer kanskje tilby en form for beskyttelse, men de farlige "der ute" kan likevel krype over gjerdet, snike seg inn med bilen din, eller verre; vaktene kan sovne. I verste fall er vekten kriminell selv (Low 2003). For hva om "de fremmede" man frykter fra "den andre siden" kanskje er på innsiden? Historien Marcus sikter til, handler om faren som oppstår når vekten sovner. Da kan alt skje, noen – være seg vekten eller hans sjef – kan dø. Det er likevel ikke helt tydelig hvor faren ligger etter som vekten i utgangspunktet tilhører "de andre", vekten er selv tamil, kanskje er han LTTE-vennlig, og muligvis fundamentalist i følge Marcus.

En nykommer som Marcus møter feltet med frykt, mens en veteran som Jöran i SLMM kjeder seg hvis ikke faren manifesteres. En typisk søndag for ham er å sitte med føttene i det provisoriske barnebassenget med en kald øl i hånden i senteret av huset sitt i Temple Road:⁸

JÖRAN: Jeg hadde ikke tenkt å reise ut, men så ble jeg oppringt og forklart at de måtte ha noen med erfaring, at situasjonen her kunne være tøff, og så ble jeg smigret. Men når det er så stille som nå så

⁷Femti til sekssti prosent av Jaffnas innbyggere er Vellalla, jordeiere, som er den høyeste kasten. Vellalla rangerer til og med over Brahminen, ettersom Vellalla betaler Brahminene for deres religiøse tjenester (Fuglerud 1999).

⁸Enkelte av husene i Jaffna er bygget med et åpent senter uten tak hvor man kan sitte ute, likevel beskyttet for innsyn.

blir det litt... Jeg er en lat person, når det skjer noe får jeg mer energi, jeg blir mer våken.

INGUNN: Når det er krig eller uroligheter?

JÖRAN: Ja, man må jo bare, man våkner opp og må følge med. Å sitte stille sånn som nå passer ikke for meg.

Å reise til Jaffna, er med andre ord forbundet med fare, styrke og mot blant *expats* utenfor området. Reiser man bare til hovedstaden Colombo hvor mange vestlige oppholder seg, vil man møte på antagelsen om utrygghet og fare i Jaffna, slik Stina, en svensk ambassadeansatt uttrykker det:

STINA: Skal du til Jaffna? Det kommer til å bli tøft! Er du sikker på at du har akklimatisert deg lenge nok? Kanskje du skulle bli i Colombo litt lenger?

INGUNN: Hvorfor det? Har du vært der?

STINA: Nei-nei!

Jaffna tar form som et mytisk sted, omtrent som Helvete, et sted hvor ingen har vært, men alle har et bilde av det (Casey 1997). Kanskje er det derfor Marcus, som en nykommer lener seg til denne forklaringsmodellen og er mer redd enn en veteran som Jöran? Når det da også oppstår en situasjon som truer sikkerheten, kanskje til og med livet til en *expat* – som når SLMMs marineteam ble beskyttet av LTTEs fartøy en blikkstille morgen, eller når en internasjonal mine-rydderorganisasjon ble omringet av sine egne tamilske ansatte og sikkerhetsvakter som truet med brannpåsettelse, drap og lemlestelse – får både Marcus og Jöran ta del i eventyret som de både frykter og lengter etter.

I Jaffna er antagelsen om vakter og ansatte uten egen kroppsliggjort krigserfaring i beste fall en ønskedrøm. I et voldelig politisert landskap er ikke individet fristilt press fra lokale myndigheter, det være seg LTTE eller andre konfliktrelaterte aktører. Jeg vil gå så langt som å påstå at et individ som ikke tidvis er styrt av trusler, vold og frykt gjennom mer enn 20 års borgerkrig, ikke finnes i Jaffna. De politiserte, strukturelle og individuelle interessene uttrykt hos den enkelte innbygger og sikkerhetsvakt kan altså variere fra person til person, og fra dag til dag, og er sjeldent kjent for den enkelte *expat*. I dette ligger en usikkerhet, og opplevelsen av manglende kontroll, slik samtalen med Marcus viser. Vestlige betaler for beskyttelse, men våger ikke alltid stole på sine beskyttere. Marcus antyder at vestlige også kan lide samme skjebne som en lokalt ansatt gjorde hos ICRC, og nevner en annerledes og mindre moralsk høyverdig livsstil som en mulig årsak til ønsket om å skjære strupen over på en *expat*. Han begrunner dette med "du vet aldri".

Mange Jaffna-innbyggere jeg snakket med, som lokalpolitikeren Madhavi, hushjelpen Sophia og sjåføren Nathan, uttrykte også en bekymring, avstand og tidvis avsky for den vestlige bistandsarbeiderens seksualmoral. Den tamilske tradisjonen om å beskytte kvinnens kyskhets gis fremdeles svært høy verdi blant høykasta i Jaffna, og må som Pfaffenberger noterer, forsvares uansett kostnad. Idéen om egen kyskhets og derav uovertreffelighet i forhold til singalesere kan endog sees som den kulturelle dimensjonen av et tamilsk ønske om separatisme på Sri Lanka (Pfaffenberger 1981). Hvis det er slik at en Jaffna-tamil i prinsippet er villig til å gå til krig for å bevare kyskhets-tradisjonen, kan man kanskje også hevde at denne tanken underbygger en frykt for represalier og vold mot en vestlig promiskuitet, som uttrykt av Marcus. Et av

høykasteborgerens tiltak for å beskytte sin kvinne i Jaffna ligger nettopp i konstruksjonen av huset som et fort, mot inntrengen av fremmede (Pfaffenberger 1981). Det er disse husene, bygget av høykaste, de vestlige bistandsarbeiderne som Marcus og Jöran bor i. Husene får dermed en reversert funksjon for lokalbefolkningen. I stedet for å holde kvinnene inne og de fremmede ute, er nå de frimodig seksuelle bistandsarbeiderne innenfor, mens de tamilske kvinnene må holdes utenfor dette fortet, men forvart i et annet hus, kanskje nabohuset.⁹ Nabohuset kan sees og høres fra omkringliggende hus, og det er naboen i Jaffna som holder utkikk med hvem som går inn og ut, og hva som foregår der inne. Den skjøre inndelingen i landskapet utgjør dermed en trussel, ikke bare for *expaten*, men også for lokalbefolkningen.

Å velge å leve et høyrisikoliv, slik man i utgangspunktet kan anta de vestlige ekspertene gjør når de flytter til et krigsområde under skjør våpenhvile, er et valg, noe som foretrekkes av den enkelte. Mary Douglas (1992) ser på individet som risikotaker, og argumenterer for at det høyrisikofylte livet er et mer eller mindre bevisst valg, det blir for et kulturelt uttrykk å regne. Selv om individet leker med døden, ønsker han likevel en form for beskyttelse: Kroppens todelte beskyttelse består av huden og samfunnet man tilhører (Douglas 1992). Samtidig som den vestlige ekspert i Jaffna trekkes mot faren, mot eventyret, forsøker han også å kjøpe seg et fristed i sitt farefylte terreng. Kanskje kan man si at den vestlige i Jaffna gjerne vil ha intim kontakt med risikoen, men ikke uten beskyttelse. Et angrep fra "noe der ute" utenfor portene – eller i verste fall innenfor, må unngås. Den vestlige bistandsarbeideren vet at krig og død er en del av Jaffnas historie og delvis også nåtid, det er nettopp derfor han er der – for å "hjelp". Konflikten er en realitet. Likevel vil han gjerne unngå den. Gjennom sin daglige retrettmulighet som han utøver i sitt eget hjem, får han den nødutgangen han, som medlem av de privilegerte borgerne i Jaffna, mener seg berettiget til. Hans samfunn er derfor ikke de lokales samfunn; hans beskyttelse ligger i hans hvithet, i hans opphøyde status som bistandsarbeider, og er legitimert av hans profesjonelle rolle. Kanskje kan man si at han lever i en mobil lokalitet, hvor hans europeiske hjemstedsadresse og ekspertstatus gir ham permisjon fra den lokale virkeligheten etter arbeidstid.

AV/PÅ LOKALITET En uskreven regel stopper som oftest folk i å bringe våpen inn i templer, kirker og moskeer i Jaffna. De fleste kontorer og privat hjem til *expats* i Jaffna er også beskyttet med et skilt på porten som sier "No Arms Allowed in These Premises" sammen med en illustrasjon av et gevær med et rødt kryss over. De vestliges hjem og kontor er dermed – i likhet med gudshus, i prinsippet et fristed. Et spørsmål er hvorfor dette påbudet aksepteres og etterfølges lokalt. De vestliges rolle er ikke så annerledes fra kolonitiden, fremdeles bringer de penger og arbeidsplasser og fremdeles representerer de en attråverdig luksuriøs livsstil og har forbindelser til et internasjonalt nettverk. Jeg vil argumentere for at det er en gjensidig avhengighet som i stor grad holder de vestlige beskyttet. I denne avhengigheten er begge parter – både de vestlige og de lokale aktørene – avhengige av den andre for å oppfylle ambisjoner om en karriere og et liv man ønsker seg. Men ikke alle lokale aktører ser det slik, spesielt er lokale, LTTE-vennlige politikere, som Madha-

⁹Jaffna-kvinnens rolle er ikke statisk, men under endring hele livet (Wadley 1980). Enker kan for eksempel med mindre sosiale omkostninger jobbe for en *expat* enn en ugift kvinne. Se for øvrig mer om vestliges sosialmoral i min avhandling (Dahle 2005).

vi, ikke nødvendigvis interessert i å fastholde maktbalansen fra kolonitiden. Hun ser LTTEs kamp for egalitet mellom lokale makthavere og utryddelsen av kastevesenet som en viktigere agenda, og har ikke problemer med å uttrykke misnøye med vestlige i Jaffna, som på mange måter utgjør er en brikke i spillet som muliggjør en uballanse blant lokale borgere.

Expaten tviholder på sin retrettmulighet, ikke bare i form av å reise fra området, men håper også på en reell utvei fra konflikt og vold mens de er der, og er som et resultat med på å konkretisere og visualisere et rase- og klasse-skille som allerede er godt etablert på Sri Lanka. Den lokale virkelighet er med andre ord en realitet som ikke tilhører bistandsarbeideren, og som det er forventet og akseptert både lokalt og globalt, at han skal kjøpe seg fri fra. Langt de fleste *expats* i Jaffna har TV, men til forskjell fra den lokale borgeren, ser sjelden eller aldri en vestlig aktør på de lokale sendingene. I stedet konsumeres et stort antall DVD-filmer, eller så står ofte nyhetskanalen CNN på. Tjueseks av de tretti *expatene* jeg traff i 2004 hadde en historie fra et tidligere konfliktområde, og kunne relatere til steder og voldshandlinger i andre land som Afghanistan, Irak, Bosnia eller Kosovo med like stor letthet som butikken nedi gata.

I følge Appadurai (1996, s. 178–179), er "lokalitet" først og fremst noe relasjonelt og kontekstuel, og ikke i så stor grad noe romlig. Som en kontrast benytter han termen "nabolag" for å referere til den aktuelle eksisterende sosiale formen hvor en verdi eller dimensjon er aktualisert, uavhengig om denne eksisterer romlig eller virtuelt. Tar man i bruk denne forklaringsmodellen, blir en lokalitet et meningsfellesskap, som aktualiseres i et nabolag. Det evig skiftende internasjonale og kosmopolitiske *expat*-fellesskapet kan, slik jeg forstår det, beskrives som en relasjonell lokalitet, aktualisert i de mange lokaliserte nabolagene. Hver av *expatene* som beveger seg fra et oppdrag til et annet har en oppfatning av å være en del av et større samfunn, et større fellesskap, nemlig det verdensomspennende *expat*-fellesskapet. Jaffna-*expatens* forhold til internasjonale nyhetssendinger, blir på mange måter for en daglig oppdatering om ens eget utvidede landskap å regne. *Expatens* landskap er ikke bare lokalisert til det geografiske og fysiske landskapet han faktisk befinner seg i for øyeblikket, men hans tilhørighet er snarere til et transnasjonalt landskap. Ettersom *expatens* landskap daglig inkluderer nyhetssendingene fra CNN, kan man stille spørsmålsteget til måten han relaterer seg til konflikter på. Er det kanskje slik av CNN-versjonen av konflikt smeltes sammen med hans egen erfaring av tidligere konflikter hvor han har bistått, inkludert den han står midt oppe i? Historien som fortelles er kanskje med på å forme forståelsen av konflikten han bor i, men her vil jeg rette oppmerksomheten til den erfaringsbaserte bevegelsen som alltid preger inntaket av en konflikt på en nyhetskanal som CNN – nemlig muligheten for å slå av apparatet eller skru over til en annen kanal når informasjons- eller underholdningsbehovet er mettet. Å skru av eller skifte kanal svarer nettopp til *expatens* exit-behov, og kanskje kan man argumentere for at den vestlige *expaten* forsøker overføre CNN-relasjonen til konflikten som utspilles rett utenfor hans egen dør. Når han kommer hjem vil han lukke døren og slappe av, han vil skru av virkeligheten og konflikten der ute.

BISTAND AV KLASSE Selvfølgelig er ikke segregeringen mellom de vestlige og de lokale bistandsarbeiderne så total som denne artikkelen kan gi inntrykk av. Økonomisk sett er de mer like enn ulike. Både kontoransatte, sjåførere og vakter i de internasjonale bistandsorganisasjonene i Jaffna verdsettes som regel med en lønning som er dobbel eller trippel en tilsvarende ordinær lokal

inntekt. På denne måten kan man gjerne argumentere for at "bistandsverdenen" vedlikeholder to overklasser; én vestlig og én lokal. Men når det kommer til spørsmål om sikkerhet er ikke svaret så entydig. I pressede situasjoner kan lokalt ansatte få en viss beskyttelse, de kan vende seg til sin internasjonale NGO¹⁰ og i prinsippet be om å passere områder han ellers ikke ville kunne. Jeg har opplevd at en av mine tamilske informanter, sjåføren og oversetteren Jeganathan, følte seg truet på livet av LTTE, nettopp fordi det å ha jobbet for vestlige gjorde ham til et mål for geriljaen. Tigrene antok at han visste mer enn han virkelig gjorde. I dag lever han i eksil i Finland og håper på gjenforening med sin familie.

Jaffna er et urolig område preget av voldshandlinger. Dette tar *expatene* del i på dagtid, riktignok som fagpersoner, men like fullt krever det en viss grad av involvering. Et ønske om avstand etter arbeidstid er ikke vanskelig å forstå, og kan kanskje til noen grad legitimeres. Det er også en sjanse for at den vestlige *expaten* stenger Jaffna ute av andre grunner. Å opparbeide en tett kontakt med medmennesker i en vanskelig livssituasjon (borgerkrig) krever noe av deg, også på det personlige plan, man blir involvert følelsesmessig i skjebner man ikke kan følge opp. Denne virkeligheten – andres lidelse – er vanskelig å ta inn over seg.

Men det finnes en gjensidig påvirkning i det stille. Til tross for en konstruert Jaffna-virkelighet bak *expatens* høye porter, som ikke svarer overens med en lokal Jaffna-virkelighet, tar den vestlige bistandsarbeideren likevel med seg noe hjem. Når han kommer hjem, vil jeg argumentere for at erfaringene fra Jaffna, Afghanistan og Kosovo er vel så viktige brikker i hans identitetsbygging som erfaringer knyttet til hans hjemsted.

Når dette er sagt, vil jeg få vende tilbake til Tvedt (2003) og den kritiske analysen av "den godes makt". For til syvende og sist, handler dette om bistandens vesen, etter arbeidstid. Det er klasse, posisjon og etnisitet som avgjør hvem som kan tre til side og hvem som må stå igjen, selv etter stengetid. Jaffna tilsvare krig, men det paradoksale i den vestliges retrettmulighet er at konflikten – i det minste tidvis – blir overlatt til lokalbefolkningen. Legitimert av *expatenes* profesjonelle rolle kan, og kanskje må den hvite overklassen i Jaffna skape sitt klasseskille som konkretiseres visuelt i landskapet. Som et resultat kan bistandseksperter fortsette å velge eventyret og ikke krigen.

REFERANSER

- Appadurai, Arjun 1996. "Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization". I: University of Minnesota Press. Kap. The Production of Locality, 178–199.
- Casey, Edward S. 1997. *The Fate of Place: A Philosophical History*. A Centennial Book. Berkeley, California: University of California Press.
- Cohen, Michael P., og Robert W. Shenton 1995. "The Invention of Development". I: *Power of Development*. Utg. av Jonathan Cush. Routledge.
- Crewe, Emma, og Elizabeth Harrison 1998. *Whose Development?: An Ethnography of Aid*. London & New York: Zed Books.
- Dahle, Ingunn 2005. *A Hushed Conflict: The Relationship Between Western Development-Workers and Local Staff and Citizens in Jaffna*. Masteroppgave. Sosialantropologisk institutt, Universitetet i Oslo. 2005.

¹⁰Non Governmental Organization

- Daniel, E. Valentine 1996. *Charred Lullabies: Chapters in an Anthropography of Violence*. New Jersey: Princeton University Press.
- Douglas, Mary 1992. *Risk and Blame. Essays in Cultural Theory*. Routledge. Kap. The Self as Risk-taker. A Cultural Theory of Contagion in Relation to AIDS.
- Fuglerud, Øivind 1999. *Life on the Outside: The Tamil Diaspora and Long-distance Nationalism. Anthropology, Culture and Society*. London: Pluto Press.
- Gardner, Katy, og David Lewis 1996. "Anthropology, Development and the Crisis of Modernity". I: *An Anthropological Critique of Development: The Growth of Ignorance*. Utg. av Mark Hobart. Routledge.
- Good, Anthony 1991. *The Female Bridegroom: A Comparative Study of Life-Crisis Rituals in South India and Sri Lanka*. Oxford: Clarendon Press.
- Gullestad, Marianne 1991. "The Transformation of the Norwegian Notion of Everyday Life". I: *American Ethnologist*, 18.3.
- Hannerz, Ulf 1990. "Cosmopolitans and Locals in World Culture". I: *Global Culture: Nationalism, globalization and modernity*. Utg. av M. Featherstone. Sage Publications.
- Low, Setha M. 2003. "The Edge and the Center: Gated Communities and the Discourse of Urban Fear". I: *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*. Utg. av S. M. Low og D. Lawrence-Zúñiga. Blackwell Publishing.
- Nielsen, Finn Sivert 1996. *Nærmere kommer du ikke... Håndbok i antropologisk feltarbeid*. Fagbokforlaget. Kap. Empiri og teori.
- Pfaffenberger, Bryan 1981. "The Cultural Dimension of Tamil Separatism in Sri Lanka". I: *Asian Survey* 21.11. 45–1157.
1997. *The Post-Development Reader*. Utg. av Mjid Rahnema og Victoria Bawtree. Zed Books Ltd.
- Tvedt, Terje 1998. *Angels of Mercy or Development Diplomats?: NGOs and Foreign Aid*. Cumbria, England: Long House Publishing Services. 128–165.
- 2003. *Utviklingshjelp, utenrikspolitikk og makt: Den norske modellen*. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Wadley, Susan 1980. *The Powers of Tamil Women*. Maxwell School of Citizenship, Public Affairs. Syracuse University.

DET SATANISKE NARRATIV – et antropologisk perspektiv på satanisme i Norge

Birgitte Dambo
Master, NTNU

INNLEDNING

Denne artikkelen vil forsøke å rydde opp i noen av de mange antagelser, fordommer og misforståelser knyttet til det norske samfunnets oppfatning av hva satanisme er. Formålet med artikkelen er å fremme ideen om satanisme som ideologi. Jeg ønsker å vise hvordan satanisme kan bli sett på som en narrativ retning som utfordrer det etablerte intellektuelle, akademiske og litterære paradigmet. Satanisme er mer enn musikk og kirkebrenning. Det er også mer enn okkulte og religiøse praktiker. Satanisme er kunst, kultur og livsstil.¹

Hovedformålet er å vise at satanisme kan være en måte å skrive på, et språk og en måte å være i verden på. Artikkelen vil ta for seg to hovedgrupperinger innen satanismen som sammen legger grunnlaget for diskusjonen om den sataniske narrativ. I narrativ antropologi blir satanisme en måte å fortelle på: det er en ekstrem og provokativ narrativ retning som faller inn under eksistensialisme² og postmodernisme.³ For å vise dette vil jeg benytte meg av Jacksons (2002) *The Politics of Storytelling: violence, transgression and intersubjectivity* hvor han viser at historier kan være identitetsskapende og tilhørighetsdannende og at kultur er identifisering og "othering". Jeg vil, som Jackson, benytte definisjonen av kultur som noe oppdiktet, nedarvet og tekstuel. Hans påstand om at marginaliserte grupper konstruerer sin egen kulturelle identitet vil være en hjørnestein i denne artikkelen. Videre vil jeg benytte Rapport (1997) og hans forståelse av skrivning, som han bygger på Clifford Geertz definisjon av "culture"⁴ og "language".⁵

I denne artikkelen blir satanister sammenlignet med "andre", og satanistiske individer/miljøer betraktes som marginaliserte av det norske samfunnet. En vesentlig forskjell mellom satanister og andre marginaliserte minoriteter er at mens satanistene mer eller mindre har valgt å bli marginaliserte, er etniske minoriteter født inn i sin posisjon og flyktninger er ofte tvunget inn i situasjonen for å overleve. Forskjellen mellom satanisme og subkultur er som denne artikkelen viser at subkulturen kun er en liten del av satanisme paradigmet, og at denne delen er sekundær.

FILOSOFISK SATANISME

Det finnes to hovedtyper satanisme i Norge; filosofisk og okkult satanisme. Den første typen for satanisme er en retning som ofte blir kalt moderne eller

¹ Artikkelen er basert på data samlet i uformelle intervjuer og samtaler med satanister og tidligere satanister i Stavanger, Trondheim, Oslo og Bergen over en periode på fire år. Jeg har kommet i kontakt med informantene på utesteder, internett og på okkulte treff. I noen tilfeller har jeg fått tilgang til informantens nærmeste omgangskrets og "res privata".

² Filosofi der menneskelig eksistens ansees for å ha underliggende temaer som angst, frihet, frykt, individualitet, døden og eksistensiell bevissthet. Forståelse fra innsiden vektlegges. Mening er ikke gitt, men skapt. ()

³ Menneskelig forståelse er bare mulig gjennom språket, og forståelse er avhengig av sosial og kulturell kontekst. Kritikk av absolutte sannheter, identiteter og "grand narratives". ()

⁴ Geertz (1973) ser "culture" som en akkumulert totalitet av symbolsystemer (religion, ideologi, økonomi, osv.) som benyttes for å forstå en selv og verden.

⁵ Medlemmer av en kultur benytter sine symboler (krusifikser, katter, mat, bilder) som et språk (language) man tolker, uttrykker og deler mening gjennom.

filosofisk satanisme. Noen ganger blir den også referert til som LaVey satanisme, religiøs satanisme eller organisert satanisme. Denne retningen er ateistisk⁶ og blir sett på som den mest "humane" og "mildeste" formen for satanisme. Dette er ikke organisert satanisme⁷ men det finnes ulike forum og grupper på internett som tilhengerne kan melde seg inn i og støtte, som for eksempel Det sataniske samfunn. Filosofisk satanisme baserer seg på blant annet Nietzsche og hans arketype Zarathustra, overmennesket som har godtatt alle guders død. Enkelte av informantene påpekte at de var darwinistiske og sosial darwinistiske i sin tenkemåte. Selv om dette ikke er en utpreget anti-kristen retning hvor det arbeides aktivt med å bryte ned kirkelige verdier og eiendommer, mener tilhengerne at kristendommen har hindret og sinket menneskets og vitenskapens utvikling med overtro og konservatisme. Det er følgelig en naturlig holdning at stat og kirke burde være avskilte og uavhengige enheter. De fleste innen denne kategorien for satanisme mener at alle overnaturlig fenomen kan forklares, og at alt i hele universet en dag kunne forklares ved hjelp av vitenskapelige fakta.

Generelt er alle typer satanisme først og fremst individualistiske. Det er elitistiske retninger som dyrker overmennesket og den sterkeste rett. Spesielt for den filosofiske retningen er at alt som kan være nedbrytende og negativt for mennesket, som for eksempel kriminalitet og narkotika forkastes. Tilhengerne mener om nøyaktig hva dette negative måtte være varierer imidlertid. Anton Zander LaVey i Den Sataniske Kirke (Church of Satan) blir sett på som grunnlegger for denne typen satanisme. Tilhengere oppfordres til å dyrke de "mørke kreftene" i mennesket. LaVey gir tillatelse til veldig mye av det som blir sett på som negativt i kristendommen. Noen av de verdiene som står i sentrum er nytelse og vellyst. Mennesket skal ikke undertrykke sine indre lyster og ønsker, som for eksempel kjødets lyst, men snarere gjøre det man til en hver tid føler for så lenge det ikke skader andre. Et hvert menneske er sin egen herre, og man blir oppfordret til å dyrke sitt ego. Andre verdier som blir sett på som viktige for å ha et godt liv er produktivitet, stolthet, refleksjon, og ansvarlighet. "Gjør det beste utav livet, man lever kun en gang, å ikke gjøre dette ville være en fornektelse som du taper på" (Det sataniske samfunns webside 2006). LaVey (1969) laget de ni bud som er et sett leveregler på lik linje med de bibelske ti bud. En av informantene mine sa at han selv levde slavisk etter disse reglene, mens han hevdet at de fleste andre kun fulgte noen av dem. En annen informant sa at han ikke så på reglene som særlig relevante, mens andre forholdt seg til dem som "fine idealer" man bør etterstrebe.

Filosofisk satanisme er et ideologisk samfunnsopprør og ikke en religiøs og åndelig retning. Satan blir her et opprørssymbol: Lucifer, den falne sortvingede engel som ikke aksepterte tingenes tilstand og strebet mot noe bedre. Mennesket skal alltid strebe etter å utvikle seg fysisk så vel som psykisk og intellektuelt. Dermed oppfordres man til å studere og søke kunnskap på alle områder for å bli et bedre og sterkere "menneskedyr". Pål fra Det sataniske samfunn mener at svartmetallmiljøet bare har skadet satanismen med kirkebrenning, hærverk, vold og drap. Slik oppførsel har bare skapt flere fordommer og voldt skade for

⁶Årsaken til at dette har blitt kalt religiøs satanisme er antageligvis fordi ritualene er basert på den kristne nattverden. Informantene sier de er ateister. Ritualene har utelukkende en psykologisk hensikt.

⁷Per i dag finnes det ikke organisert filosofisk satanisme i Norge. Men det forekommer bla i Danmark.

satanismen, mener Pål. På Det sataniske samfunns webside får man forklart at formålet med dette samfunnet er å "etablere satanismen som et sant alternativ til dagens religioner, livssyn og filosofier som setter fornektelse og naivitet foran nytelse og refleksjon". Problemet slik flere av mine informanter ser det, er at satanismen er det livssyn i verden det er knyttet mest vrangforestillinger til. De sier at dette er fordi framstillingen av satanisme er basert på frykt for det ukjente og medias framstilling av satanismen som en ren motsetning til kristendommen og dens verdier. Flere av de filosofiske informantene påpeker at satanismen alltid har eksistert, siden lenge før kristendommens inntog, og at den fullt og helt kan fungere uavhengig av kristendommen. Informantene fra okkult satanisme bestrider at filosofisk satanisme kan eksistere uavhengig av kristendommen fordi den bygger på LaVey, men mener at okkult satanisme har eksistert mye lenger siden den baserer seg på for eksempel Set, en egyptisk gud fra oldtiden og Sat/Tan prinsippet som er Sanskrit. Henvisningen til kristendommen i filosofisk satanisme er kun symbolsk av den grunn at guddommer og åndelighet ikke erkjennes innen denne retningen. Konflikten mellom gud og satan er utelukkende symbolsk.

OKKULT SATANISME

Den andre formen for satanisme har jeg valgt å kalle okkult satanisme siden ordet "religiøs" blir benyttet i forbindelse med den andre kategorien. Denne retningen er mindre samfunnsorientert, er introvert og rettet mot åndelig oppvåkning. Eksistensialistiske og darwinistiske holdninger finnes også her. Den okkulte satanisten kan være enten individuell eller organisert gjennom en satanisk sekt eller esoterisk⁸ sirkel. Hvis organisert, er den sterkt hierarkisk. Misantropisk Luciferian Order (MLO) har oppgitt at de antar det kan finnes så mange som et par hundre praktiserende okkulte satanister i Norge, men hvor mange medlemmer de har selv ønsket de ikke å oppgi. Den yngste representanten for okkult satanisme som jeg har snakket med var 19 år. Han er enig med det MLO står for, men ønsker ikke å underlegge seg deres organisasjon og hierarki. Den andre informanten var 28 år og tidligere MLO medlem, den tredje er 30 og var i sin tid med på å starte MLO i Skandinavia. I følge disse tre informantene finnes det ikke mer enn syv praktiserende sortmagiske, eller i følge dem selv "ekte" satanister i Norge. Disse er enten individuelle satanister/magikere som praktiserer på egenhånd eller tilknyttet MLO.

Aleister Crowley regnes som en av foregangsmennene innen okkult satanisme og Vestlig venstrehåndsmagi. Venstrehånd- og høyrehåndsveien refererer til en påstått dikotomi mellom to ulike religiøse retninger.⁹ Sammen med Kenneth Grant blir han sett på som en av de mektigste magikere fra vesten i moderne tid, og er store inspirasjonskilder innen denne retningen. Okkulte satanistene tar avstand fra LaVey og kaller ham for "en showmann som kun gav folk det de ville ha: nemlig å få lov til å gjøre akkurat som de vil". De avviser at LaVey var magiker og avviser ham som "ekte satanist". Målet til okkulte satanister er å utrydde gudene for å kunne overta deres plasser og benytte de guddommelige kreftene til å gjenfinne og gjenskape det opprinnelige mørket. De tar ikke avstand fra ritualer som bryter norsk lov. Okkulte satanistene holder ritualer hvor satan, demoner og andre mørke arketyper påkalles og oppford-

⁸Hemmelig, kun for de innvidde.

⁹Strengt moralske koder er tilknyttet høyrehåndsveien (altruisme) mens venstrehåndsveien sprenger grenser.

res til å midlertidig ta bolig i deres kroppar i form av besettelse. De praktiserer dyreoffer og blodoffer og sier at de ikke tar avstand fra nekrofil, kannibalisme og gravskjending. I følge informantene mine er levende ofre det mektigste og mest virkningsfulle i magiske sammenhenger. Et tidligere MLO medlem forklarte at dette er fordi "mennesker har kraftigst og mektigst sjel" og vil dermed gi best resultat. Menneske og blodoffer ble praktisert av de magiko-religiøse inkaene i Sør-Amerika som ofret mennesker og praktiserte kannibalisme.

Det er svært mye hemmelighetskremmeri rundt disse sortmagiske sirkelene og det er ingen som er villige til å uttale seg offentlig. En av årsakene til dette er fordi "den sanne satanisten trenger ikke å bevise noe. Han vever selv istedenfor å veve videre på andres trossystemer og okkulte parringer. Det er han som virkelig har forstått hva Satan er og trenger ingen bekreftelser på det han tror på" (Svartnir, 28). Anonymitet er vanlig i esoteriske og magiske tradisjoner og på grunn av dette finnes det ingen beviser, verken for eller mot at ulovlige ritualer skjer. Det finnes beundrere av disse selverklærte "ekte" satanistene, som jeg vil anta er mer i henhold til MLOs antatte og påståtte 200, som ser opp til de esoteriske gruppene men som ikke praktiserer selv. Denne retningen innen satanisme og sortmagi er en fusjon av de mørkeste delene til mange forskjellige religioner som for eksempel hinduisme, islam, kristendom og jødedom. Hvordan kan noen i dagens Norge tro på dette? "Fordi det virker". Gjennom sine ritualer og praktiker sier informantene at de påvirker verden og menneskene rundt seg. De kan påføre smerte og gjennomtvinge sin vilje på andre mennesker. Grunnen til at satanismen, i motsetning til andre åndelige og magiske retninger er mye mer effektiv forklares ved at den bygger på hat og frykt: "Jeg har prøvd mange ulike magiske retninger, men dette er den eneste som fungerer. Frykt og overtro og ekstrem symbolbruk er mye sterkere i hodet både til dem som maner og i offeret. Dette gir meg direkte kontakt og tilgang til offerets underbevissthet og gir meg evnen til å manipulere" (Draupne, 30). Eller som Svartnir uttalte: "Det negative er alltid mer potent enn det positive. Det negative er skarpere og når oftere målet enn det positive som sendes ut. Negative energier har automatisk en større målgruppe og kan vokse seg sterkere enn gode energier. Hat og frykt er mye større i mennesket, mer primært på en måte... mer naturlig."

SVARTMETALL OG SATANISME

Satanisme er tilknyttet svartmetallmiljøet som en gang tidlig på nittitallet fikk stempelet "satanistmiljøet" av media. Dette er et miljø som spiller en viktig rolle for satanismens vekst i Norge. Verken filosofisk eller okkult satanisme hadde i utgangspunktet noen som helst tilknytning til musikk og ungdomsmiljøer, men ble tatt opp av og fått grobunn i denne subkulturen. Det er viktig at satanisme ikke antas å være entydig med svartmetallmiljøet og/eller metallmiljøet for øvrig.¹⁰

Satanismebegrepet blir i dette miljøet brukt som forakt for menneskeheten, men er samtidig en hyllest til individet. "Menneskerasen" blir sett på som en gruppe svake individer med flokkmentalitet som har utviklet seg i negativ retning. Satanisme er her ensbetydende med narsissisme, egoisme, misantropi¹¹

¹⁰Svartmetallmiljøet er stort sett bestående av musikere som spiller eller har spilt i svartmetall band. Svartmetall musikere støtter ofte opp om hverandres prosjekter og konserter og det er såpass lite at de fleste vet hvem de fleste er.

¹¹Mistro og hat til menneskerasen og individer.

og nihilisme.¹² Svartmetall er som satanismen ofte inspirert av nietscheansk tenkning. Mange innen dette miljøet velger å ikke kalle seg satanister selv om de har mye til felles med filosofiske eller okkulte satanister, eller til og med begge deler. Dette er i følge dem selv på grunn av alle misforståelsene knyttet til satanismen og dens negative assosiasjoner. De satanistene jeg har snakket med fra dette miljøet stilte seg utenforstående til hvordan folk da i første omgang kan interessere seg for svartmetallmusikken med sine sterke anti-kristne krefter bak seg. Det de fleste har til felles i dette miljøet er et nøye gjennomtenkt og reflektert livssyn. De oppjonerer mot flokkmentalitet og media styrt populærkultur som de mener preger samfunnet vårt. Svartmetallere ønsker et mer fordomsfritt samfunn uten kritisk klassifisering og "båsetting" av mennesker som velger alternative måter å leve på. "Satan" brukes også i svartmetallmiljøet som symbolet på samfunnsopprør, men er kanskje enda viktigere som et anti-kristent symbol for å håne kristne og deres verdier. "De kristne verdier" betraktes som roten til dagens kapitalisme og globaliserende konsum og ansees som årsaken til den vestlige verdens forfall. Svartmetallmiljøet tar også opp i seg eksistensialisme og darwinisme. For noen er LaVey viktig, men like ofte er det Alister Crowley og/eller Kenneth Grant.

Svartmetallmiljøet nevnes i denne artikkelen fordi subkulturen fungerer som en eventuell inngang og/eller et utspring for satanismen. Det er her folk ofte hører om satanismen for første gang og det er det eneste miljøet der satanismen blir tilgjengelig for ungdom. Svartmetallmiljøet kan sies å være den scenen hvor det sataniske teater utspilles. Subkulturen gir satanisme et musikalsk og kunstnerisk uttrykk i et rom hvor satanistiske symboler kan tas i bruk og tolkes.

SATANISMENS ESSENS

Jeg har nå presentert to hovedretninger av sataniske narrativer og verdensbilder. Det finnes ytterligere avgreininger innenfor hovedretningene, men disse har jeg valgt å ikke gå inn på i denne artikkelen. Jeg har sammenlignet satanismens to hovedretninger og kommet fram til noen fellestrekk. De vesentligste forskjellene er forbundet med *hvordan* de ulike gruppene ønsker å endre samfunnet og mennesket. Om samfunnet skal påvirkes innen ifra, eller om man opererer på et åndelig nivå, så finnes det et ønske om kaos og ødeleggelse, samt å finne tilbake til det opprinnelige ekte. Menneskeheten har utviklet seg i en lite aktverdig retning og dette må endres på. Det finnes ulike måter å gå fram på for å endre menneskers atferd, bevissthet og sosiale konstruksjoner. Men alle satanister ser det slik at mennesket har et potensial til å utvikle seg til å bli noe mer enn det vi er i dag og de går aktivt inn for å øke dette potensialet. De mener vi må være villige til å ofre de svakeste for å kunne utvikle en ny type menneske som er sterkere på alle plan både intellektuelt, åndelig, sosialt, magisk og fysisk. Alle har sitt utspring fra de samme filosofiske retningene fra nihilisme, darwinisme og eksistensialisme, men den ene er åndelig orientert og den andre er praktisk og ateistisk.

VERDEN SOM ET KUNSTVERK Fredrik Nietzsche sier at for at verden skal forstås, gjøres beboelig og å bli mestret av sine beboere trenger den tolkning (Rapport 1997). Han sammenligner tolkningen av verden med tolkningen av et kunstverk. Disse tolkningene kommer i fra alle mennesker og alle grupper uan-

¹²En filosofisk posisjon som tilsier at verden og menneskeheten er uten hensikt, mening, verdi og forståelig sannhet. Livet er uten mening. Ingen handling er bedre enn noen annen.

sett status og det er disse som skaper verden (Rapport 1997). Satanister skaper verden, sin verden, og er også med på å påvirke oss i vår verden og får oss til å betrakte oss selv. Satanismen komponerer verden i det de skriver den, gjennom musikken, symbolbruk, artikler, websider og magiske ritualer. Denne komposisjonen tilføyes kompleksiteten og mangfoldigheten av det kunstverket som verden er, og blir kontinuerlig tolket og gjentolket av oss/dem. Måtene og formene å skrive på varierer imidlertid. Man trenger ikke snakke samme språk som samfunnet, man kan finne sine egne ord og lage sitt eget språk sier Nietzsche. Skrivning er nødvendig og av ytterste viktighet. Det representerer både et individs partikulære ansvar overfor seg selv og er fundamentet til menneskelig makt. Nigel Rapport mener at skrivning ikke bare er ord og setninger, men også musikkstykker, malerier, avbildinger av religiøse ikoner, menneskelig atferd i rutiner, og gitte roller i hierarkier og institusjoner. Skrivning forstås her ikke som en kommunikasjons teknikk, men som en meningsgivende "mode of thought". Virkeligheten er ikke mer enn historiene som blir fortalt. (Rapport 1997). Verden er full av vokabularer/historier/virkeligheter. Dette er postmodernismens forbannelse: mening ikke lenger er gitt, men skapt. Mange antropologer og filosofer understreker viktigheten av kulturel relativisme og avviser universelle verdier og sannheter. Det å kunne tolke er å være menneske. Geertz hevder at "man is an animal suspended in webs of significance that *he himself has spun* [mine uthevinger]" (Geertz 1973, s. 5). Dette er ikke en leting etter universelle lover, men en søken etter mening. Skrivning er en måte å konstruere verden på, noe som skiller oss i fra dyrene. Satanisme kan dermed sies å være et vokabular, eller en skriveprosess, fordi det er en konstruksjon av nye verdensbilder og livssyn.

I følge sosiologisk definisjon er verden oppdelt i "res privata" (den private sfære) og "res publica" (den offentlige sfære) (Jackson 2002). "Res privata" er en intim og eksklusiv sfære hvor mye som ikke er legitimt i den offentlige ("res publica") utspiller seg. Problemer oppstår når stadig flere mennesker ikke føler tilhørighet til denne offentlige sfære: den gjeldene narrativ og det eksisterende paradigmet (eksempler på slike grupper i Norge utenom satanister kan være bliztere, innvandrere, nazister etc.) "Antisosiale mennesker" og "fiender" er de som skiller seg fra den offentlige normen og blir i følge Jackson redusert til lavere mennesker av den dominerende og etablerte orden. De blir benektet verdi som moralske vesener og blir behandlet som de hadde null ontologisk verdi. Som Habermas (i Jackson 2002) forklarer har slike mennesker en tendens til å bli "privatisert" gjennom å bli nektet offentlig anerkjennelse. En av disse gruppene i Norge er satanister. Grunnen til dette er at satanismens ideer og oppfatninger av hva som er riktig og galt, positivt og negativt, strider mot det som er "den riktige" livsfilosofi og religion i vårt samfunn. Satanister føler seg fremmedgjorte i det norske storsamfunn som har utviklet en form for etikk og moral som forkastes av satanister. Dermed blir satanister, i følge Jackson, "stemmeløse", andre steder enn i sin egen "res privata". Man har funnet en ideologi som passer med sin egen, men problemet er at den ikke har noen offentlig anerkjennelse og verdi.

Å tilhøre er troen på at man selv er integrert i et større felt av væren, og at ens eget liv infiltreres med og rører andres liv. Med dette menes at alle mennesker er avhengige av å føle tilhørighet til en gruppe mennesker som de kan dele de tilnærmedesvis samme ideer med (Jackson 2002). Dette betyr å utarbeide en balanse mellom aktivitet og passivitet, autonomi og anonymitet, og er tilknyt-

tet en kontekst av interaksjon med andre mennesker. Enkeltindivider er derfor tilknyttet hverandre i kampen om å oppnå sikkerhet og synlighet. Gjennom kampen blir totemiske arter og objekter, slik som personlige eiendeler, landskap og symboler en utvidelse av selvet (Durkheim 1967). Mange har et behov for å kunne uttrykke sine personlige meninger på en synlig måte slik at de kan demonstrere sin forakt for den dominerende ordenen og hierarki. Dette skjer gjerne gjennom klær og symboler slik at man samtidig kan bli gjenkjent og finne/skape et "forestilt fellesskap" (Anderson 1983) basert på empati og felles verdier. Derfor er altså det "å være" ikke bare å tilhøre, men "å bli". Behovet for en forestilt tilhørighet til en større matrise enn seg selv og tilhørighet til en sfære hvor ens ord og meninger har innvirkning er universelt. Jackson baserer seg på en eksistensiell teori som går ut på å se historiefortelling som en menneskelig strategi for å bevare en følelse av beherskelse i møte med en avmektiggjørende verden. Satanisme er en type historiefortelling og narrativ som er med på å gi mennesker et felles språk, et felles utgangspunkt og en følelse av beherskelse og makt i en verden hvor mennesker stadig føler seg mer isolerte. De som profiterer på globalisering, snakker ofte om at verden bare blir mindre og mindre samtidig som mange føler at den bare blir større og mer fremmed. Det dreier seg om en universell eksistensiell krise der det "å ikke ha" oppleves som det "å ikke være", og de marginaliserte føler seg økende ubetydelige, isolert og maktesløse.

Historiefortelling kan i slike tilfeller slutte å mediere mellom privat og offentlig sfære og gå over til å bli et undergrunnsfenomen. De som føler seg maktesløse i samfunnet kan i følge Jackson finne trøst i magisk tenkning for å gjenvinne en følelse av kontroll og forståelse av deres liv. Sartre påpeker at magiske handlinger er mest utbredt der hvor mennesker er utestengt fra friheten til å handle direkte (Sartre 1957). Rituell oppførsel blir aktuelt når ens handlinger blir motarbeidet, motsetningsfullt eller funnet ueffektivt (Jackson 2002). Satanister er ekskludert fra det offentlige fellesskap med unntak av når de nevnes i medieoppslag og har funnet en alternativ måte å utøve makt på i sin private sfære. Når statlig og institusjonell vedkjennelse uteblir, blir ikke historiene fortalt. De fordunster til stillhet som tegn på ubetydelighet og skam, men de blir tatt opp i "res privata" hvor de lever videre. Makt dreier seg her om besittelse av "å være", og retten til å snakke og bevege seg fritt. Pierre Bourdieu mener at dette er "symbolsk vold" fordi ulike grupper benektes rett til å delta og bestemme. Dette fører til at folk føler seg objektiverende, navnløse og betydningsløse på et sted hvor handlingskraften ligger fullt og helt i andres hender (Bourdieu 1991).

Satanismen passer inn under den typen for historiefortelling som Jackson beskriver. Subjekt/objektrelasjoner blir omformet og omarbeidet slik at satanistene snur på kategorier og gjør seg selv til aktive, istedenfor passive agenter. Satanister som er stemmeløse og maktesløse i storsammfunnet blir sterke agenter i "res privata" enten som magikere, musikere eller begge deler. Dette medfører at en føler seg som aktive deltakere i en verden som rett før ikke gav dem innpass. Gjennom narrativer omformer satanisten verden, og lager et nytt sett med verdier som passer dem bedre. Franz Fanon har et eksempel på dette hvor han beskriver hvordan koloniserte snudde om på rollene og symbolene til kolonistene, gjorde dem til sine egne, og gav dem ny mening i lys av sin egen kultur (Fanon 1967). Slik rekonstruksjon av virkeligheten er knyttet til behovet for å føle at vi er mer enn bare spillere av våre egne livs historier.

Historiene som skrives gjennom musikken, ritualene, bildene osv hjelper satanistene i deres behov for å tro at de kan avgjøre meningen med sine livs reiser. Når de forteller/snakker/skriver om seg selv, fornyer de troen på at verdens skjebne er innen deres forståelse og grep.

Individer skaper sine "selv" og sin verden i det som eksistensialistene har kalt "det uferdige prosjekt". Ikke bare skriver man sine historier av "social reality" men man er allestedsnærværende opptatt av å omskrive dem (Rapport 1997). Denne innsikten stammer hovedsakelig ifra Nietzsche som mener at menneskenes verden fødes gjennom skriving. Fra et Nietzscheansk perspektiv blir satanismen et viktig bidrag til den gjeldende diskurs, som en måte å omskrive og omtolke verden på. I følge Nietzsche er det ingenting som er mer viktig for menneskehetens utvikling, enn å fremme nye måter å skrive, snakke og tenke på (Nietzsche 1944).

Gjennom Geertz kan vi se hvordan medlemmene av en kultur bruker symbolene, krusifiksene, fotografiene, musikken, ordene som et språk å lese og tolke gjennom. Derfor ser vi at satanisme ikke bare er en subkultur, men et språk man kan bruke til å uttrykke mening med og en narrativ som er "god å tenke med" (Levi-Strauss 1973). Denne lesingen av kultur er konstant og dens medlemmer fortolker kontinuerlig nedarvede symboler og symbol systemer. Derfor blir for eksempel tolkningen av Jesus på korset symbolet på det største hykleri, og den største løgn i menneskets historie gjennom satanistenes øyne.

Å gi mening til noe, er i følge Geertz ikke noe som skjer privat, isolert i våre egne sinn, men er avhengig av en utveksling av felles symboler i naturlige habitat slik som på gaten, på butikken, eller på konserter (Geertz 1973). Slik sett, kan man si at satanismen ikke fikk "mening", og ikke ble "virkelig" før det ble tatt opp og uttrykt i et levende miljø. Dette skjedde når svartmetall miljøet med sine ulike sosiale arenaer (på utesteder, i platebutikker, på konserter osv) pustet liv i og tok i bruk gamle satanistiske symboler og filosofi som tidligere kun fantes i bøker og i esoteriske organisasjoner og sekter. I svartmetallmiljøet fikk satanismen et levende forum å kunne uttrykke seg i, samtidig som teoriene fikk leve ut i et sosialt miljø og en ny kultur begynte å ta form. Med god hjelp fra sensasjonslystne journalister har satanismen som i utgangspunktet var bestående av noen få individer og gamle magiske retninger, blitt en stor norsk eksportvare. Men like viktig er satanismens rolle som postmodernistisk retning innen eksistensialismen som bidrar til å definere samfunnet og til konstruksjonen av mennesket.

REFERANSER

- Anderson, Benedict 1983. *Imagined Communities: Reflections on the origin and spread of Nationalism*. London: Verso.
- Bourdieu, Pierre 1991. *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press.
- Det sataniske samfunns webside 2006. 2006. URL: www.satanisk.com.
- Durkheim, Emile 1967. *Primitive Classification*. Chicago: University of Chicago Press.
- Fanon, Franz 1967. *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press.
- Geertz, Clifford 1973. *The Interpretation of cultures: selected essays*. New York: Basic Books.
- Jackson, Michael 2002. *The Politics of Storytelling: violence, transgression and intersubjectivity*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- LaVey, Anton Zander 1969. *The Satanic Bibel*. New York: Avon Books.

- Levi-Strauss, Claude 1973. *Totemism*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Nietzsche, Friedrich 1944. *Slik talte Zarathustra: En bok for alle og for ingen*. Oslo: Kamban.
- Rapport, Nigel 1997. *Transcendent Individual: Towards a literary and liberal anthropology*. London: Routledge.
- Sartre, Jean-Paul 1957. *Being and Nothingness: an essay on phenomenology*. London: Methuen.
- Wikipedia, The Free Encyclopedia. *Eksistensialisme*. URL: <http://no.wikipedia.org/wiki/Eksistensialisme> (sjekket 27.03.2007).
- *Postmodernisme*. URL: <http://no.wikipedia.org/wiki/Postmodernisme> (sjekket 27.03.2007).

MASKULINITETSSTREVE – midt i mellom *maricón* og *macho*

Silje Førland Erdal
Cand.polit., UiO

Forskning på menn innanfor kultur- og samfunnsfaga kom først for alvor i gang på byrjinga av 1990-talet då forskarar tok til å interessere seg for menn som kjønna individ, og produsentar av kjønn (Connell 2005; Gutmann 2003). Allereie i 1990 hevda David Gilmore at maskulinitet lir av eit “tatt for gitt syndrom” som medfører at mannen som kjønna ikkje vert problematisert i samfunnsdebatten (Gilmore 1990). Matthew Gutmann understrekar ti år seinare noko av det same når han seier at vi veit for lite om “man-as-man” i Latin Amerika (Gutmann 2003). For å få eit meir delt fokus på kvinner og menn i studiar av kjønn foreslår Knut Kolnar ei “radikal kjønnskvoltering” på kjønnsforskning. Han hevdar at forskning på menn enno er på eit lavmål i Noreg, noko som fører til ei “kjønnsfordumming” i samfunnet (Kolnar 2005).¹

Ei gruppe unge, høgt utdanna menn er utgangspunktet for det eg skal seie om maskulinitet og identitetskonstruksjon i denne artikkelen. Gruppa går under tilnamnet *Los babies* (babyane), og dei kallar også kvarandre *baby*, som til dømes: “kva skjer, baby!” (*Digame, baby!*). Dei held til i Santo Domingo, hovudstaden i Den dominikanske republikk, med spesiell tilhøyrse i bydelen La Zona Colonial, Santo Domingos kulturhistoriske sentrum. Denne staden fungerer som ei iscenesetting av kommunikasjonen omkring maskulinitet, og er tilhaldsstad for ein profesjonell middelklasse som dyrkar interesser for arkitektur, musikk, kunst og litteratur. Eg skal syne nokre av dei strategiane som vert nytta for å gå på tvers av idealiserte førestillingar om menn, med spesielt fokus på korleis det er mogleg å vere “mann” og homofil på ein gong. I forlenginga av dette skal eg også vise korleis menn kan nytte diskursar om homofili som ein strategi for å dempe relevansen av stereotypiske førestillingar om mannen, og kan vere med å omforme mannsidentitetar, til trass for at ein sjølv ikkje er homofil (*maricón*). Denne gruppa strevar etter å representere eit “nytt” bilete av det å vere mann, og ynskjer å vise at det dei ser på som tradisjonelle machoverdiar ikkje er føremålstenelege som utgangspunkt for maskulinitetskonstruksjon.

MASKULINITET I KARIBIA OG LATIN AMERIKA

Latin Amerika og Karibia har gjennom dei 30 siste åra opplevd sosiale og økonomiske omveltingar. Dette medfører eit auka behov for å posisjonere mannen i kjønnsrelaterte studiar. Introduksjon av kvinner på arbeidsmarknaden, internasjonal og nasjonal migrasjon og kvinner i utdanning, har påverka daglegliv, kjønnsroller og familiedynamikk. Dette har ført til ei såkalla “maskulin krise” fordi menn ikkje alltid maktar å omforme sine roller parallelt med at kvinner får nye posisjonar i samfunnet (Viveros 2003; MacInnes 2001). I denne regionen vert menn ofte klassifiserte utifrå grad av maskulinitet, altså kor mykje mann du er, til forskjell frå kvinner som vert klassifiserte på bakgrunn av

¹Denne artikkelen er basert på datamateriale frå mitt feltarbeid i Santo Domingo i Den dominikanske republikk i 2003/2004, samt mi hovudfagsoppgåve: “Emergentes” – Forhandlingar om mannlege identitetar i Santo Domingo (Erdal 2006). Den dominikanske republikk ligg på øya Hispanola i det Karibiske hav. Elles takk til Odd Are Berkaak for nyttige innspel, og til Mari D. Bergseth og Janne Waagbø for sjenerøse tilbakemeldingar og kritiske kommentarar.

deira seksualmoraliske karakter (Melhuus og Stølen 1996). Ein mann kan skildrast som “mykje mann” (*bien macho*), eller motsett “lite mann” (*poco hombre*), og vert vurdert som mann i større eller mindre grad langs eit kontinuum av relevante maskuline verdier.

Eit av dei omgrepa som lettast kan assosierast med Latin Amerika, er *macho* og det dertil nært knyta *machismo* (Melhuus og Stølen 1996). Å vere *macho* betyr mandig og ber i seg ei naturleggjering av mannen som noko overlegent kvinna. *Machismo* er diskursen omkring det å vere *macho*.²

Dette er menn som drikk mykje, har mange utanomekteskapelege meritter, og som kontrollerar kone og barn. I tillegg er det slik at dei som har flest damer, dei som bruker det mest vulgære språket, og dei som kan drikke mest alkohol, vert titulert “veldig *macho*”, eller “mykje mann”. Den typiske *macho* er også ein som likar å bruke mykje tid ute saman med vener, som heng på gatekafeane og spelar domino. Dess fleire av machoen sine karaktertrekk ein mann oppfyller, jo større er graden av maskulinitet, og status som mann (Gutmann 1996).

Til trass for at dette er dei mest velkjede karakteristikkane av *el macho*, både lokalt i regionen og blant forskarar, betyr det ikkje at det eksisterar berre éin type *macho*, eller at alle menn nødvendigvis vil vere *macho*. Definisjonar varierar i regionen og utforminga av omgrepet endrar seg parallelt med andre samfunnsprosessar. Matthew Gutmanns studie “The meaning of Macho” viser mangfaldet av mannlege praksisar, og hans generelle poeng er at det ikkje finst berre éin maskulinitet, men fleire. Det er derfor ikkje mogleg å snakke om eit heilskapleg bilete av maskulinitet i Latin Amerika og Karibia, men ein må snarare sjå på korleis ulike mannlege identitetar tek form verbalt og gjennom handling (Gutmann 1996).

Eg meiner at *macho* som symbol og *machismo* som diskurs er viktige fordi dei dannar grunnlag for kulturelle førestillingar om mannen, om tilhøvet mellom menn, og mellom kvinner og menn.³ I samtalar med *Los babies* var det viktig å kjenne til generelle idear om *machismo* for å forstå kvifor gruppa har valt å distansere seg frå delar av denne måten å vere mann på. Til tross for mangfaldet av mannlege praksisar, meiner eg det er mogleg å seie at det eksisterar eit idealisert bilete av mannen i Den dominikanske republikk som individuelle praksisar vert måla opp i mot, nemleg *El tiguere* (tigeren). Dette er ein variant av *el macho* og ein av dei mest symbolrike manifestasjonane på det mannlege i Den dominikanske republikk. Omgrepet er ein integrert del av kollektive førestillingar om kva det vil sei å vere mann, og er i følge Lippe Collado ei viktig tilnærming til det dominikanske (Collado 2002). *El tiguere* vert definert med stor variasjon og har etterkvart fått mange tydingar. Men basert på kollektive førestillingar om *El tiguere* er det mogleg å trekke ut nokre fellestrekk; det er ein mann som alltid kjem seg heilskinna ut av problematiske situasjonar, tildømes ein krangel eller eit utruskap, og som landar trygt på beina. Christian Krohn-Hansen kallar *el tiguere* for ein “trickster” eller ein “luring”. Den er “[...] essensen av enhver vellykket pragmatisme: han er en type som handler i tråd med situasjonen, er listig, og har et stort improvisasjonsta-

²Eg fylgjer Foucault (1999) og forstår “diskurs” som ei mengde sosiale praksisar som konstruerar og forhandlar om kulturell mening. Diskursar er ein del av historisk lagra maktrelasjonar, som påverkar vår måte å sjå på verda, og handle i denne.

³Machismo har eit slags motstykke i marianismo som karakteriserar latinamerikanske kvinner som underlegen mannen. Innanfor denne diskursen er kvinna skapa i bilete av jomfru Maria som eit symbol på det å vere trufast, kysk og jomfruelig (Archetti og Romero 1994).

lent" (Krohn-Hansen 2001, s. 52). Eg høyrde ordet verte brukt overalt i Santo Domingo, blant kvinner og menn, og i alle klasselag. I parken der vi spelte domino om kveldane høyrde eg karane rope til kvarandre; "Dette er tigeren sin!" (*Ese es un tíguere!*), eller på ein *Colmado* (kolonial/drikkeplass) der ein møttes til øl og prat, slo mannfolka kvarandre på skuldra og ropte: "kva skjer, tiger!?" (*que lo que tíguere!?*).

Til trass for at definisjonen av omgrepet varierar innanfor ulike sosiale kontekstar og sosiale lag, meiner eg at *El tíguere* kan seiast å vere ein normativ definisjon på kva mannsidealet er i Den dominikanske republikk, og at ein går på tvers av konvensjonar dersom er bryt radikalt med *tíguere*idealet. Derfor kan ein sei at tigeren representerer ein hegemonisk maskulinitet i Den dominikanske republikk som menn enten bygger opp under eller vert undertrykt av. Ein slik maskulinitet ynskjer å verne om sin privilegerte posisjon i forhold til meir marginaliserte maskulinitetspraksisar, som til dømes homofili.

Machismo og homofili er prega av sterke motsetningar til ein annan i Latin-Amerika (Lancaster 1992; Prieur 1996; Carillo 2003). Det å ikkje vere homofil (*maricón*) er ein viktig del av det mannlege, og inneber at mannen sitt behov for å ha kontroll også gjeld ovanfor menn som vert sett på som "lite menn" (*poco hombre*) eller spesielt feminine og lite sterke. Mange vil ikkje ein gong klassifiser ein *maricón* som mann. Eit viktig poeng i denne samanheng er at menn som penetrerar andre menn ikkje nødvendigvis vert sett på som homofile, men heller som "manne-menn" (*hombre-hombre*) som penetrerar svakare menn (Lancaster 1992). Den som vert penetrert er derimot homofil fordi han er den passive part, og slik kan samanliknast med den posisjonen ei kvinne tradisjonelt har hatt i seksuelle relasjonar (Lancaster 1992; Prieur 1996; Mirandé 2001).⁴

Machismo kan vi derfor også oppfatte som ein "virilitetskult" der seksuelle roller styrer graden av det mannlege. Ein homofil mann er så lite maskulin at han ikkje lenger kan kallast ein mann og har slik falt utanfor den vertikale linja menn ofte vert mål på, altså frå øvst til nedst, der du er mykje mann på toppen og lite mann på botn.

Blant *Los babies* kjem det derimot fram at maskulinitet ikkje vert vurdert på ein liknande skala, men at ein i større grad målar seg opp mot menn som vert sett på som "harry" (*anticuados*), og "umoderne" (*traditional*). Det å vere *tíguere/macho* vart av mine informantar kategorisert under desse termane, og *Los babies* gjorde eit poeng av å vere noko anna enn denne type menn. Dette skil seg i stor grad frå tradisjonelle oppfatningar av maskulinitet elles i regionen, der ein altså i større grad vurderer maskulinitet på bakgrunn av kor mykje mann du er.

HOMOSEKSUALITET

Omgrep som *pájaro* (songfugl) og *maricón* vert nytta for å omtale homofile i Den dominikanske republikk. Prieur (1996) meiner omgrepet *maricón* er hankjønn for *María*. Dette var eit omgrep henna homofile informantar i Mexico meinte var nedsettande, og aldri ville nytte om seg sjølv. Mine informantar nytta det derimot nærmast konsekvent, men meinte at det ikkje var eit negativt lada omgrep. Slik varierar forståing for verbale konstruksjonar innanfor den latinamerikanske konteksten.

⁴I følge Prieur (1996) viser fleire studiar at mannlege biseksualitet (menn som penetrerar andre effeminerte menn) er utbreidd i Latin Amerika, noko som har rot i den generelle aksepten for den type seksuell framferd.

Kvinner og menn som erkjenner ei homofil legning og lever ut denne, vert møtt med generell intoleranse i Den dominikanske republikk. Idear om kjønn er tett forbunde med seksualakta der ein spør seg kven som penetrerar, kven som blir penetrert og kven som gjer begge deler. Homofile par har ingen rettar saman, og er sosialt stigmatiserte grupper utan reell samfunnsmessig eksistens eller godkjenning. Derfor er det vanleg at homofili vert haldt skult og berre eksponert i visse rom og til visse tider. Slik vert også dei menneska som praktiserar ei homofil legning farlege fordi dei er uforutsigbare, og fordi folk aldri er heilt sikre på om nokon er homofile eller ikkje.

I tillegg legg den katolske kyrkja sterke føringar på folk om å ta avstand frå homofili, og førestillingar om homofile er knytt opp mot eit religiøst livssyn for mange der menn som let seg penetrerar av andre menn vert forbunde med "det ureine". Nabokona mi, Doña Celita, korsa seg med den heilage jomfru Marias teikn, og hevda at sidan to menn ikkje kan få barn saman, er det heller ikkje meining i at to "slike" (*tales gentes*) kan vere ei eining: "Ein verkeleg mann (un hombre real) skal elske si kvinne og få barn med henne. Ein mann skal ikkje grise seg til (*ensuciarse*) med veska frå ein anna mann," sa Doña Celita. Ho vil nok få støtte i dette mange stader, og hevdar vidare at jo meir feminine kvinner er, og jo meir maskuline menn er, jo sunnare vert familien.

Slike utsegn viser korleis det mannlege vert sett på som naturgjeve ut i frå kva for biologisk kjønn ein har, og korleis ein må underordne seg ei kollektiv forståing for kva det vil seie å vere mann. Slik blir homofili kategorisert som "ureint" og "unormalt", medan heterofili vert rekna som "det normale". Å penetrere representerar ein kryssing av kroppslege grenser. Mary Douglas (1992) har vist korleis kryssing av slike grenser er forbunde med fare og forureining. I Santo Domingo kan ein difor tenke seg at generelle førestillingar om homofili, og redsla for sjølv og bli sett på som homofil, kan botne i ein ide om at menn vert forureina med feminitet dersom dei har seksuelle forhold til andre menn.

Eg meiner det er viktig å kommentere homofili i samband med å forstå konstruksjon av det mannlege, både på generelt grunnlag i form av den kontrasten ei slik legning skapar i samfunnet, men også konkret knytt til min eigen etnografi. *Los babies* er opptekne av å framheve feminine sider ved sin identitet, og var opptekne av interiør, matlaging, og design, noko som vert sett på som kvinnelege interesser i Santo Domingo. Til tross for dei sterke føringane som ligg i det dominikanske samfunnet på homofobi og homohets, har mine informantar eit avslappa forhold til tema, og snakkar om det å vere *maricón* som om det var ein naturleg ting og lite å bråke om. Dette er forholdsvis oppsiktsvekkande fordi dei lever i eit samfunn der det spesielt blant menn er viktig å ta avstand frå homofili, og markere sin avsky mot dette. *Los babies* klassifiserar derimot *maricónes* som ein normal kategori av menn (og kvinner), og set ikkje desse opp som ein klassisk motpol til seg sjølv, slik ein uttalt *macho* gjer. Slik representerar *Los babies* ei utfordring for vaktarane av eit ortodokst kultursyn fordi dei ikkje er villige til å rette seg etter "nedskrivne" konvensjonar omkring det å vere mann. Eit interessant eksempel i dette tilfellet er Tomás som erklærer seg sjølv som homofil *baby*.

EL HOMBRE TRIANGULO OG HOMOSEKSUALITET

Tomás er 26 år og har vakse opp hos ei bestemor på den dominikansk landsbygda. I dette miljøet var ein identitet som homofil umoglege å realisere, og han bestemte seg for å flytte til Santo Domingo. Matías, *baby* og ven av Tomás,

fortel at når Tomás fyrst byrja å vanke i La Zona Colonial, saman med *Los babies*, var det ingen som oppfatta at han var homofil. Det gjorde dei først etter at det hadde gått ei tid:

Det byrja etterkvart å skje ting som gjorde oss oppmerksame på at Tomás kanskje levde eit dobbeltliv. Folk vi kjende i La Zona [kort for La Zona Colonial] tok til å snakke om at han gjorde det og det, og at han var saman med ein type. Dei sa at han var homo. Men det einaste vi såg, var at han alltid ville vere i nærleiken av kvinner. Vi byrja å tru at han kanskje likte begge kjønn. Vi snakka ikkje med Tomás om det på denne tida. Ingen av oss var interessert i om han likte jenter, gitar eller begge deler. Men Tomás sjølv oppfatta at folk i miljøet snakka. Han vart lei av kommentarar og rykte, og flytta nokre år til USA. Når han kom tilbake var han fullstendig homofil (*maricón full*). Han viste det ikkje ovanfor familien sin, men i La Zona gjorde han ingenting for å hindre at folk fekk greie på det.

I dag lever Tomás enno ut sin homofile identitet i påfallande blanda former. Han jobbar til dagleg på ein fasjonabel turistrestaurant der han ikkje vektlegg sin identitet som homofil i særleg grad. Sjølv seier han: “Her treff eg menneske, vakre kvinner og rike menn. Eg tener ikkje på å vere maricón på Miro [namnet på restauranten]”. Heller ikkje Tomás sin familie kjenner til at han er homofil, og han meiner han er for ung til å belaste familien med dette enno: “Eg kjem frå ein veldig tradisjonell dominikansk familie. Dei ville bruke lang tid på å akseptere at eg tok med meg ein mannleg kjærast heim.” For Tomás, og for mange andre homoseksuelle på Den dominikanske republikk, vert ikkje homofili gjort relevant i familien. Derfor vel mange å definere denne delen av sitt sjølvbilette ut av den familiære sfære, og heller vere homofile på andre arenaer. Tomás har valt La Zona og *Los babies* som scene for sitt liv som homofil, og utgjør slik ei “backstage” i Goffmansk forstand. Erving Goffmann snakkar om ulike roller på “backstage” og “frontstage”, situasjonar som skjer “foran og bak kulissene” der ein utspelar ulike roller alt etter kor “heime” ein kjenner seg (Goffman 1992). Slike forgrunnar og bakgrunnar er kontekststyrt av relevansar og av teikn som løfter fram betydning i ulike situasjonar, og i bestemte sosiale rom. La Zona Colonial vil i Tomas sitt tilfelle kunne definerast som “heime” (“backstage”) medan byen omkring, heimen og jobben er ei “frontstage” der han eksponerer seg sjølv som “mindre baby” (*menos baby*), og “mindre homofil” (*menos maricón*) enn i La Zona. Slik er det mogleg å tre ut og inn i rolla som homofil alt etter kva som høver seg.

Etter å ha budd i Santo Domingo ei tid gav Tomás ut ei halvbiografisk bok, “El hombre triangulo” (Den triangulære mannen), der han syner at han har personlege erfaringar med homofili. På baksida av boka vert vi introdusert til handlinga slik:

El hombre triangulo fortel oss om den skjøre maskuliniteten til Pérez, ein soldat i dei væpna dominikanske styrkane. Han kjempar ein kamp for å definere sin manndom i eit miljø med tortur, tap, impotens og prostitusjon (både kvinneleg og mannleg). (Mi oversetting).

Graden av sjølvbiografi i denne boka var eit heitt tema blant *Los babies* då eg var på feltarbeid, og den litteraturinteresserte menneskemengda som vanka

i La Zona Colonial tok godt i mot boka. Leo, *baby* og ven av Tomás, meinte at dette markerte ei viktig identitetsunderstreking for venen: "Dette er eit endelege prov på at Tomás er homofil, og ei offentliggjering av dette. Det kan tyde på at han er meir maricón no enn før."

Tidlegare var Tomás oppteken av å underkommunisere homofil identitet for å "passe inn", og for å bli sett på som mann. Men etterkvart som han oppnådde meir integritet i La Zona Colonial, vart han også tryggare på å leve eit liv som homofil her, og overkommuniserte ofte denne sida ved seg sjølv.

Leo var oppteken av å problematisere Tomás si framferd som ei viktig brikke i boksålet: "Når han sjølv vedkjenner at han er homofil vert det meir spanande for folk å lese "El Hombre Triangulo". Han legitimerar at boka er ein sjølvbiografi. Tomás sel seg sjølv som homo for å få merksemd, og for å få fart på boksålet." For Tomás er det å vere homofil ein måte å selje seg inn blant dei alternative menneskemassane i La Zona Colonial, samt ein måte å selje bøker på. Her er du noko om du er annleis, og jo meir kreativ du er i din forkjellighet, jo meir respekt får du. Dette viser at Tomás, med støtte frå miljøet i La Zona, ikkje lenger kjenner seg som eit passivt ikkje-mandig objekt, men som ein mann som strevar etter å oppnå verdigheit gjennom alternative former for klassifisering. Det vil difor vere naturleg å tenke seg at homofile lagar andre typar klassifikasjonar av det mannlege, og at ein innanfor ein bestemt kontekst definerar homofili inn i andre rammer enn dei kollektive førestillangane peiker mot (Carrillo 2003).

Ved fleire høve såg eg Tomás møte opp med svart sminke kring augo, arm i arm med ein mann. På ulike dansestader i La Zona Colonial, og spesielt på *La Estancia*,⁵ kunne han danse tett med andre menn og til tider kysse, utan at han vart sjenert. Dette er ein stad som vert frekventert av ei samansett gruppe menneske, og tiltrekk seg mange av Santo Domingo sine alternativ miljø som homofile, kunstnarar, musikarar og internasjonale aktørar. Heteroseksuelle menn omgår homoseksuelle menn gjennom venskap her, og ingen såg ut til å la seg berøre av at menn dansa med andre menn.

MASKULIN HOMOFILI

"Ein kan ikkje sjå sånn utan vidare at Tomás er maricón fordi han har typisk maskuline trekk. Han har musklar og ser bra ut. Eg kjenner mange kvinner som fell for han fordi han er ein slik flott mann" (Mathias). Tomás vert her skildra som både mann og homofil. Dette skil seg frå dei tradisjonelle diskursane kring homofili i Den dominikanske republikk, og syner at måten ein snakkar om det mannlege på ikkje nødvendigvis er skissert på ein horisontal akse, der du er mykje mann (*bien macho*) i den eine enden, og lite mann (*poco hombre*) eller ikkje mann (*maricón*) i den andre. Mathias sin omtale av Tomás som ein maskulin homofil viser derimot at denne klassifiseringa er utbreidd i La Zona Colonial, og at dei homofile absolutt kan kategoriserast innanfor maskulinitetsaksen. Her kan ein trekke parallellar til Carrillo (2003) som i artikkelen "Neither Machos nor Maricónes: Masculinity and Emerging Male Homosexual Identities in Mexico" skriv at framveksten av slike maskuline homofile, utfordrar menn generelt til å finne ut av kvar dei finn seg i landskapet av moglege mannsidentitetar. Det kan verke som ein ikkje lenger er enten *macho* eller *ma-*

⁵Rockeklubben *La Estancia* i gamlebyen La Zona Colonial er ein viktig sosial arena for *Los babies*. Dette er ein av dei stadane mine informantar frekventerte hyppig, og vart opphavleg starta som ein stad for homofile. Dette er no i endring, men mykje av strukturen frå tidlegare tider er enno synleg, og mange homofile par, både kvinner og menn, er å sjå i desse lokala.

ricón. Slik, seier Carillo, presenterar maskuline homofile ein del nye utfordringar til samfunnet, der ein mann mellom anna kan halde fram med å vere mann til tross for at han ikkje er tiltrekt av det motsette kjønn (Carillo 2003).

I tillegg, og dette ser vi i det etnografiske eksempelet som er gitt gjennom Tomás, kan oppførsel og framtoning vere tidvis lik hjå heterofile og homofile menn. Slik kan homofili vere med på å dempe forventningar om *machismo*, og skaper større rom for eigendefinering av kva type mann ein vil vere. Dette medføre at ein mann nødvendigvis ikkje må vere *supermacho* for å syne verda at han ikkje er *maricón*.

Annick Prieurs informantar i Mexico gjer eit kategorisk skilje mellom effeminerte menn på den ein sida (*jotos*, homofile menn med spesielt feminine trekk, gjerne sminke og kvinneklede. Let seg penetrere), og maskuline homofile (*mayates*, ser ut som "vanlige" maskuline menn, men har sex med, penetrerar, effeminerte menn) på den andre. Tomás vil kunne klassifiserast som ein "vanlig" maskulin mann, men som både vert penetrert av andre menn, og sjølv penetrerar andre menn. Til tross for dette er han ein populær mann i sin vennekrets og oppnår høg sosial status i La Zona Colonial både som homofil, *baby* og forfattar. Slik er det mogleg å kombinere det å vere homofil med ei mengde andre roller som medfører at Tomas absolutt er *innanfor* som mann i dette miljøet. Slik utfordrar dette eksempelet også skiljet mellom det å penetrere (aktiv) og det å bli penetrert (passiv), og viser at ein er like mykje mann uansett kva for seksuelle rolle ein har i eit homofil relasjon.

HELLER MARICÓN ENN MACHO

Los babies gjorde sjeldan Tomás si legning til eit kontroversielt tema, men snakka om det på ein tilfeldig måte: "Det er det same for meg om du er *maricón* eller ikkje. Det er ikkje mitt problem. Eg legg meg ikkje opp i kven venene mine tenner på." Nettopp det å lage fleire kategoriar av det mannlege, var eit viktig mål for *Los babies*. Ein kan kanskje tenke seg at dette skiftet, det at homofile og heterofile menn framstår som meir like, tvinger fram ei redefinering av kva det vil sei å vere mann i Den dominikanske republikk og andre stader der ein slik ny diskurs er synleg. Det å vere normal, er ikkje lenger einstyddande med det å vere heterofil. Slik kan homofile tilføre nye idear til menn og kvinner som samspelet å demonstrere eit anna bilete av menn og kjønn enn det tradisjonelle *macho* verdiar framhevar. I fyrste omgang påverkar dette tankar om homofili i La Zona Colonial, men kan på sikt også påverke homofilidiskursen på andre arenaer i det dominikanske samfunnet.

Mathías kommenterte fleire gonger at folk i La Zona trur at han og Leo er eit homofilt par fordi dei alltid går saman, både på dagtid og når dei er ute på byen: "Men eg bryr meg ikkje. Folk kan innbille seg akkurat det dei vil. Eg har mitt eige liv." Leo kommenterte det same:

Spesielt før trudde folk at heile gruppa vår var ein gjeng med homofile. Vi kledde oss annleis, veldig moderne, i New York-stil, og gjorde ting som mange såg på som annleis. Først vart vi stempla for å bruke narkotika, men når folk skjønna at vi ikkje dreiv med det måtte dei finne på noko anna: "Homofile, det er det dei er!" Noko måtte dei skulde oss for! I dette landet er det umogleg å bli tenkt godt om dersom du skil deg ut og er alternativ. No er det sjeldan eg høyrer noko. Folk har vel slått seg til ro med at vi er vi.

Los babies har altså opplevd å bli sett på som homofile, og dei risikerer stadig å bli oppfatta som feminine og lite menn både fordi dei har eit avslappa forhold til homofili, og fordi dei sjølve "går saman med homofile" (*andar juntos con maricónes*). Dette betyr ikkje at dei er likegyldige til eigen seksuelle identitet: "Eg vil jo helst at folk skal trur at eg er ein heterofil mann, sidan det er det eg er, understrekar Matías, men eg kan ikkje springe rundt å leike macho berre for at folk skal vere trygge på at eg ikkje er maricón." Slik seier han at det vil vere betre å bli kategorisert av andre som homofil heller enn *macho*. Matías sa fleire gonger at han hadde mange feminine trekk ved sin karakter. Han liker å lage mat, er oppteken av interiør, har ein kresen klesstil og gjer ofte egne innkjøp, han trenar ikkje, og heng ikkje gatelangs: "Eg er lei av at feminine og maskuline karaktertrekk skal vere så veldig kjønnsbunde. Dersom folk flest synst eg er spesielt feminin fordi eg les om interiør i kvinnemagasinet, greitt. Men eg vil atterhalde meg retten til å ivareta mine interesser utan at folk ser på meg som homofil av den grunn." Dette sa han frustrert ein dag vi stod og bladde i "Vouge"⁶ på ein kafé. For mange andre dominikanske menn ville dette bety det same som å slå si eiga ære, eller status som mann, fallitt.

MASKULINITETSSTRETVET – AVSLUTTANDE KOMMENTAR

Toleranse for homofili kan gjerne sjåast i samanheng med eit strev etter å leve eit meir moderne liv. Det er ikkje så mykje retten til å ikkje vere *maricón* som er viktig for mine informantar, men snarare retten til å ikkje vere *macho*. Ved eit høve definerte Leo seg som fundamentalt heterofil, men med homofile tendensar ein gong i mellom: "Det betyr ikkje at eg er tiltrekt av menn, for det er eg verkeleg ikkje, men eg kan skjønne at nokon trur eg er homofil. Av og til gjer eg jentete ting." Leo set her eit likskapsteikn mellom det å gjere jentete ting og det å ha "homofile tendensar". Det viser at definisjonen av homofili i dette miljøet strekk seg utover "det å vere tiltrekt av same kjønn", og at femininitet vert blanda saman med homofili. Dette vert også understreka hjå Lancaster (1992) som syner at homofile (*cochónes*) i Nicaragua vert sett på som: "[...] feminized men, not fully male men" (Lancaster 1992, s. 242).

For *Los babies* sjølv vil det vere absurd å sjå på kvarandre som homofile, men dei er også likegyldig til at andre kallar dei det. "Heller homse enn tíguere", sa Matías, og det er nok karakteristisk for kva mange tenker i dette miljøet. Dei er opptekne av å markere ein avstand til det dei ser på som tradisjonelle mannsverdiar i landet, og framhevar dette ved å tolerere homofili, gjennom å lese motemagasinet, og ved demonstrere ei likesetele i form av å gje blaffen i kva andre tenker. Dette er eit spel som føregår i bestemte rom der det er viktig å ha publikum tilstades. Utan tilskodarar vil ingen legge merke til at ein er likegyldig, og framsyninga og forhandlinga om maskulinitetspraksisar ville vere meiningslaus.

"Maskulinitetsstrevet" er eit ord eg har valt å nytte for å sei noko om kampen og debattane som mine informantar fører for å oppnå det dei ynskjer som menn, og for å sleppe unna den "maskuline krisa" som eg kommenterte innleingsvis. Ordet er konstruert på bakgrunn av det spanske *luchar* (kjempe, drive fram), eit ord som vart hyppig nytta i utsegn: "Eg må alltid kjempe for mine idear" (*Siempre tengo que luchar por mis ideas*), eller "menneses kamp" (*la lucha de los hombres*). Dette er ein kamp som dreier seg om å lukkast innanfor dei sosiale og kulturelle grensene som La Zona Colonial utgjer, samt ein kamp om

⁶Kvinnemagasinet for mote, design og interiør

å vinne over *tígueres* og andre uynskja konsept knytt til tradisjonelle idear om det mannlege i Den dominikanske republikk. Eg meiner at diskursen omkring homofili på ein god måte syner ein del av denne kampen, og korleis ein ved å gå på tvers av konvensjonar kan skape "nye" former for mannsidentitet. I tillegg viser dette at tenking om kjønn er ein prosess som rører seg langs mange aksar innanfor ulike sosiale lag. Til sist seier det også mykje om korleis det mannlege vert mobilisert blant ei gruppe menn, og korleis det påverkar idear om mannleg identitet. "Strevet" etter nye former særpregar denne prosessen.

REFERANSER

- Archetti, Eduardo, og Amilcar Romero 1994. "Death and violence in Argentinian football". I: *Football, violence and social identity*. Utg. av Richard Giulianotti. London: Routledge.
- Carillo, Hector 2003. "Neither Machos nor Maricónes: Masculinity and Emerging Male Homosexual Identities in Mexico". I: *Changing Man and Masculinities in Latin America*. Utg. av Matthew C. Gutmann. Durham & London: Duke University Press.
- Collado, Lipe 2002[1992]. *El tíguere Dominicano. Hacia un Aproximacion de como son los Dominicanos*. Santo Domingo: Editora Collado.
- Connell, R. W. 2005[1995]. *Masculinities*. Cambridge: Polity Press.
- Douglas, Mary 1992. *Risk and Blame. Essays in Cultural Theory*. Routledge. Kap. The Self as Risk-taker. A Cultural Theory of Contagion in Relation to AIDS.
- Erdal, Silje Førland 2006. "'Emergentes' – forhandlingar om mannlegeidentitetar i Santo Domingo". Masteropp. Sosialantropologisk institutt, Universitetet i Oslo.
- Foucault, Michel 1999. "Diskursens orden". I: *Tiltredelsesforelesning holdt ved Collège de France 2. desember 1970*. Oslo: Spartacus Forlag.
- Gilmore, David D. 1990. *Manhood in the making. Cultural Concepts of Masculinity*. New Haven & London: Yale University Press.
- Goffman, Ervin 1992. *Vårt rollespill til daglig*.
- Gutmann, Matthew C. 1996. *The meaning of Macho. Being a Man in Mexico City*. Berkeley & Los Angeles & London: University of California Press.
- 2003. "Introduktion: Discarding Manly Dichotomies in Latin America". I: *Changing Men and Masculinities in Latin America*. Utg. av Gutmann. Durham & London: Duke University Press.
- Kolnar, Knut 2005. *Mannedyret. Begjær i moderne film*. Spartacus Forlag AS.
- Krohn-Hansen, Christian 2001. *Det vanskelige voldsbegrepet. Politisk liv i Den dominikanske Republik og andre steder*. Oslo: Pax Forlag.
- Lancaster, Roger N. 1992. *Life is hard. Machismo, Danger, and the Intimacy of Power in Nicaragua*. Berkeley & Los Angeles & Oxford: University of California Press.
- MacInnes, John 2001. "The Crisis of Masculinity and the Politics of Identity". I: *The Masculinities Reader*. Utg. av Whitehead og Barrett. Cambridge: Polity Press.
- Melhuus, Marit, og Kristi Anne Stølen 1996. "Introduktion". I: *Machos, Mistresses and Madonnas. Contesting the Power of Latin American Gender Imagery*. Utg. av Marit Melhuus og Kristi Anne Stølen. London: Verso.

- Mirandé, Alfredo 2001. "And Ar'n't I a Man? Toward a Chicano/Latino Men's Studies". I: *The Masculinities Reader*. Utg. av Whitehead og Barrett. Cambridge: Polity Press.
- Prieur, Annick 1996. "Domination and Desire: Male Homosexuality and the Construction of Masculinity in Mexico". I: *Machos, Mistresses and Madonnas. Contesting the Power of Latin American Gender Imagery*. Utg. av Melhuus og Stølen. London & New York: Verso.
- Viveros, Mara Vigoya 2003. "Latin American Perspectives on Masculinity". I: *Changing Man and Masculinities in Latin Amerika*. Utg. av Matthew C. Gutmann. Durham & London: Duke University Press.

THE MOTHER AND HER GIFT: GURU CHARITY IN KERALA

Kristina Jones
Master of Philosophy, UiB

The love of awakened motherhood is a love and compassion felt not only towards one's own children, but towards all people, animals and plants, rocks and rivers – a love extended to all of nature, to all beings. Indeed, to a woman in whom the state of true motherhood has awakened, all creatures are her children. This love, this motherhood, is Divine Love – and that is God (Guru Mata Amritanandamayi 2003, p. 45).

Guru Mata Amritanandamayi is one of few famous female gurus in India. I first heard about her during my fieldwork in the South-Indian state Kerala which lasted from September 2004 until January 2005. The guru's main *ashram* (spiritual centre), called Amritapuri, lies in Allapad *panchayat* (administrative division), the fishing community where I did my fieldwork.

This article explores how authority can be negotiated in Indian society by making use of traditional forms of authority while at the same time being innovative within this context. Mata Amritanandamayi builds her authority on roles in Hindu and Indian tradition, while at the same time interpreting these roles to the benefit of her own needs.

According to Joel D. Mlecko (1982), gurus in Hindu traditions work as religious teachers and are simultaneously loci of worship. Gurus as religious teachers play an important role in the transmission and development of the Hindu religious tradition (Mlecko 1982). Guru Mata Amritanandamayi belongs to the *bhakti* (devotionalist) tradition of Hindu faith, where individuals seek spiritual salvation by means of personal devotion to God under the guidance of a guru (Warrier 2003). Maya Warrier, who has done a study among the middle class devotees of Mata Amritanandamayi, writes that the guru encourages her devotees to worship God in any form they can best relate to, but for most devotees the object of worship is the guru herself, whom they regard as a goddess (Warrier 2003). Important for many large guru organisations in India today, such as the organisations of famous gurus like Satya Sai Baba, Sri Sri Ravi Shankar and Mata Amritanandamayi, are their charitable activities. My interest for Mata Amritanandamayi was based on the charitable projects of the Mata Amritanandamayi Mission, which people in Allapad benefited from. This article discusses these charity initiatives, and the relations they create, or intend to create, between the people of Allapad and the guru.

Guru Mata Amritanandamayi very explicitly uses the mother-child relation to express the relationship between her and her followers. Her devotees simply call her *Amma*, which means 'mother' in Malayalam. As pointed out by Lise McKean, the parental relationship between guru and devotee has often been implied by other gurus. Many gurus use terms like 'children', 'daughter' or 'son' when talking about or to devotees. It is also common that female gurus are addressed by terms which mean 'mother' (McKean 1996). The mother-child relation used as a symbol by Mata Amritanandamayi builds on Indian understandings of family and relatedness, feminine 'essence', discourses on

love and selflessness, and conceptions of the Mother Goddess. The conception of motherhood is central in Mata Amritanandamayi's rhetoric and the conveyance of her mission of love and selflessness, and it is presented as a motivation of her charity initiatives.

Mata Amritanandamayi is famous for her physical embrace of the people who come to see her, and she is known internationally as 'the hugging mother'. This way of physical interaction with her devotees, both as a guru and as a female relating with men, is highly unconventional in India. No other female guru in India is known for physically interacting with her devotees in this manner.

If viewed from Marcel Mauss' perspective of the gift, charity creates social obligations and asymmetric social relations. Mauss pointed out that implicit to the act of giving is the expectation of being given something in return; there is nothing such as a free gift. Through commitments to give, receive and reciprocate, gifts create social relations. What is given, who gives and who receives and what is repaid has an implication for what kind of social relation is created or confirmed. A gift which is not repaid creates a debt on account of the receiver, and makes the receiver inferior to the giver (Mauss 1990). In India, morals of reciprocity and gift giving define the relationship between people with high status and low status. Asymmetrical relationships are defined by the diffuse debts created by the unreciprocated gift. Gifts are essential in the relation between gurus and devotees. The guru always gives more than the disciple or devotee can ever reciprocate. As Lise McKean puts it, 'The Guru's spiritual superiority makes all exchanges between guru and follower asymmetrical' (McKean 1996, p. 2). Charity given from a guru to people who are not necessarily devotees, can also be said to create a social obligation from the receivers of charity towards the guru. In this article I will show how the guru combines Indian understandings of family relations and love on the one hand, and practices of gifts and hierarchy on the other, to establish foundations of her authority. In the context of these two types of social relations I will answer the following questions: How can the charity initiatives of Guru Mata Amritanandamayi, although presented as altruistic gestures, also be understood as strategies to obtain social dominance? How were these strategies met by people in Allapad? I will show that charity actually can mask, or legitimise, relations of power and inequality.

Seva – SELFLESS SERVICE

Everything that exists is a part of God or the Universal Consciousness. To experience Divinity in everyone and everything is the real goal of each of us on our journey through life. A tangible way of achieving this is to practice selfless service, and this is what Amma inspires her children to do. She encourages them to meditate a great deal, but the bulk of their spiritual practice is to selflessly serve all beings in the world – to strive to alleviate sorrow and suffering and to uplift one and all. ()

This citation is taken from a pamphlet called *Embracing the World*, which is about the ashram's charity initiatives. The citation shows how the main concern of Guru Mata Amritanandamayi is to make humanity's everyday suffering bearable or less severe. Her stated aim is to make people aware that all

are part of a whole, and that serving humanity, or other living beings, is the same as serving God. Mata Amritanandamayi's mission is to restore selflessness, love and compassion in the modern world, which she regards as a place of huge suffering, according to Warriar (2005).

Guru Mata Amritanandamayi teaches her devotees to benefit humanity through practicing *seva*, or selfless service. Practicing *seva* means selflessly serving and helping others in order to alleviating their suffering. It also means serving God. According to classical Hinduism, ascetics should withdraw from society and practice indifference towards it (Jacobsen 2003). In modern times there has been an increasing demand that ascetics should legitimise their religious status by conducting social service (Jacobsen 2003). *Seva* and social work has been established as a general religious commitment in modern Hinduism. The religious reformer Swami Vivekananda (1863–1902) made a major contribution towards this establishment, according to Veer (2001). Vivekananda travelled around India during the colonial period and systemised a set of disparate religious traditions and presented them as one religion which was available for a westernised audience and defensible against Christian attacks on Hinduism (Veer 2001).

Jacobsen explains that the concept *seva* had its origin among worshipers of Vishnu¹ (or any of his many incarnated forms) and basically meant serving Vishnu by helping in his temples and worship in intense love for the god. This love could be expressed through songs and rituals before the alter. It also meant serving others and alleviating their suffering. Although Vivekananda's version of *seva* builds on older traditions in Hinduism, it was Vivekananda who institutionalised *seva* as a part of any monk's and nun's obligations regardless of which god they follow, and gave it a new social expression. *Seva* has become a central concept to modern Hinduism, used for instance by Mahatma Gandhi (Jacobsen 2003).

Mata Amritanandamayi encourages everyone to practice *seva* in some form. The concept of *seva* covers a wide concept in the ashram, which includes all kinds of work done with a selfless attitude. All practical work which is done in the ashram and for the guru's organisation and institutions in general, by devotees and renunciate disciples, is defined as *seva*. Day to day work in the ashram, like cooking the common meals served in the ashram, working in the ashram shop or offices, or working in the garden, and a whole range of daily activities in the ashram, were considered to be *seva*. Also the large amount of monetary donations from all over the world given to the guru's organisations and the work put into the charity initiatives of the Mata Amritanandamayi Mission are considered to be *seva*. According to the pamphlet, the Mata Amritanandamayi Math (M. A. Math) is a registered public charitable trust 'fully dedicated to serving humanity without distinction of nationality, caste, race or religion'.

THE HUGGING MOTHER

The guru is unmarried and lives a celibate life, so she is not a biological mother herself. Her devotees' reference to her as *Amma*, 'mother', is an expression of love and affection, but equally important, it is a gesture of respect. In Kerala, 'Amma' is the respectful term used to address older women in general; it is not polite addressing anyone older than you only by their name. Older

¹Worship of Vishnu can be dated back to the Vedas, ancient literature of Hindu traditions.

people in Kerala have higher social status than younger people. The use of the term 'Amma' about the guru, even by people older than her, implies that she is regarded as having a very high status. Her devotees meetings with their guru is characterised by symbolism of parental love, and at the same time by the symbolism of asymmetrical social relations between guru and devotee.

The Guru Mata Amritanandamayi meets with her devotees during public *darshans*. *Darshan* is central in Hindu worship, and means to see and be seen by the deity, Jacobsen (2003) writes. One of the most important things a Hindu does when visiting a temple, according to Fuller (1992), is to look at the image of the deity. The deity, which is believed to be *in* the image, is also looking back at the devotee. When looking at the image of a deity, the viewers are also standing in the field of the deity's power and absorbing it through the eyes. *Darshan* brings good fortune, well-being, grace and spiritual merit to the devotee (Fuller 1992). In the case of Mata Amritanandamayi's *darshans*, the deity is represented by the guru. According to Warriar (2005), her devotees believe that the beneficial effects of *darshan* are increased because of the physical contact with the guru.

MEETING THE GURU

I was present at one of the *darshans* in the ashram in Amritapuri. Hundreds of people stood in a long queue in the big hall of the ashram in order to 'take *darshan*'. On days of *darshan*, more than 10,000 people would visit the ashram in a single day, I was told by Anjali, one of the guru's ascetic disciples. The people I met in the ashram emphasised heavily the personal experience of meeting 'Amma', and that this was what made them understand her.

The guru sat on a throne-like chair on a stage in the front of the large hall. She was wearing a white sari with a white long sleeved blouse, and rosary beads around her neck. A lot of people were sitting on the stage around the guru in order to spend some time in her presence, women on her left hand and men on her right. Many of them were visibly moved by sitting close to the guru. Many were smiling. Some broke into tears when she pressed them to her chest. From an Indian perspective it is quite extraordinary to do what Mata Amritanandamayi does, i.e. hugging people from all social strata, old as well as young, men as well as women. As Warriar points out, no other guru has been known for ritually embracing their devotees, so her way of interacting is very unlike other Indian gurus. Physical contact between guru and devotee is usually known to be an expression of inequality between the two. The devotee usually touches the guru's feet to acknowledge his or her lower status compared to the guru. Alternatively the devotee prostrates him/herself on the ground before the guru, and the guru blesses the devotee by placing his/her hand on the devotees head (Warriar 2005). The embrace also breaks with the many restrictions on physical contact between men and women in India. Women should avoid physical contact with men unless they are closely related to them. The hug perhaps contributes to re-categorising Mata Amritanandamayi from not just being any woman, and not being associated with sexuality, but being associated with 'the mother' of everybody, the embrace symbolising the mother-child relationship.

'THE MOTHER' AS A SYMBOL

'The mother' is a strong symbol in India. The idea of the mother is central in Hindu nationalist discourse. The nation India itself is referred to as the mother goddess *Bharat Mata*, 'Mother India', McKean (1996) points out. Even politi-

cians like Indira Gandhi have taken use of the metaphor of 'the mother', according to Veer (1994). With the patriarchal Indian Nation-state there emerged an image of the ideal woman, according to McKean. This ideal woman should be a wife and a mother. She should be devoted to her housework and knowledgeable about religious traditions. The welfare of a family depended on a wife's spiritual powers earned through the performance of rituals, chastity and self-sacrifice (McKean 1996). The expected career for a woman in Allapad was in accordance with this image of an ideal woman. There, as in India in general, a woman's destiny was to become a wife and a mother, and serve and adjust herself to her husband.

The Mother-image also ties the guru to the Goddess (*Devi*). The guru's biography by Swami Amritasvarupananda describes how she in her young age had *Krishna-bhavas*. These were sessions where the god Krishna manifested himself through her, and she dressed up like the god and revealed her godly aspect. Later in life the guru had visions of the goddess *Devi* and performed *Devi bhavas*, dressing up as *Devi* (Swami Amritasvarupananda 2004). Hindu goddesses are 'mothers' to their human flock. According to Fuller many popular Hindu rituals identify women as forms of the goddess, and connect women's fertility directly with the goddesses' power, *shakti*. *Shakti* is feminine power, but also denotes divine power (Fuller 1992).

In the great number of descriptions of experiences devotees have of 'Amma', in her biography by Swami Amritasvarupananda (2004), and on her various web-pages, devotees express their love for the guru and their experience of her unconditional love. Love and selflessness are assumed as motivations for the charity initiatives. In a citation from *Embracing the World: Sri Mata Amritanandamayji Devi*, Mata Amritanandamayji expresses 'love' as her mission: 'Love is a universal religion, and this is what society really needs. Love should be expressed in every word and action'. 'The mother' is not just a symbol of the authority of a mother, but perhaps even more importantly it is a symbol of love and emotional affection. Her love is associated with the unconditional love a mother gives to its child. I also found direct expression of love for the guru among some people in Allapad. When I visited my next door neighbours in Allapad, a family with two grown up unmarried daughters, I noticed at their prayer alter a picture of the Guru Mata Amritanandamayji, next to pictures of other Hindu gods. The two sisters also had necklaces with heart-shaped pendants with pictures of the guru which they had bought at the ashram. They told me that they used to go to the ashram to see her when she was there. I asked if they were devotees, they said 'we love her for the work she does for the poor'.

SERVING OF FOOD

Another gesture which might be understood as an expression of maternity is the serving of food. Mata Amritanandamayji provided free meals in the ashram for everybody, which were cooked by the ashram residents, and served out of huge casseroles in the great hall of the ashram.² The meals consisted of rice with various south Indian side dishes. It is not uncommon for Hindu temples in India to distribute food freely for visiting devotees. The meals were presented as charity initiatives by people I talked with in the ashram, and the

²There was also a separate canteen called the 'Western canteen' where many of the ashram dwellers who were foreigners ate various non-Indian foods which they had to pay for, as a contrary to the Indian meals. This will not be discussed further in this article.

brochure *Embracing the World* puts it like this: 'The Math [the charitable trust of the guru] feeds more than 50,000 of the poorest of the poor every month through its ashram branches and volunteer-based organisations'.

People in most parts of India are very concerned about food, whose food is eaten, and with whom one eats (Lamb 2000). In India, sharing cooked food is very much associated with ideas about sharing, relatedness and substance, shown in ethnographical accounts both from south India (e.g. Busby 2000) and north India (e.g. Lamb 2000). In sharing food, substance, essences and qualities of the people who prepare, serve and partake in the meal are mixed. Preparing and serving of food in the household on a regular basis, and particularly the sharing of cooked rice or tapioca, is closely associated with the intimacy of the marital relationship or the relationship between parents and children (Busby 2000; Lamb 2000). Appadurai writes that the politics of food in South Asia can have two opposed semiotic functions. On the one hand it is an expression of equality, intimacy and solidarity. On the other hand, it signifies rank, distance and segmentation. Who eats where and when is a symbol of social rank even within the intimate sphere of the household. The semiotic outcome is dependent of the particular food substance, the actors involved, and the context of audience of the transaction (Appadurai 1981). My interpretation is that the ashrams feeding can, apart from having a practical aim of nutrition, be understood as expressing community and shared substance with, and among, the ashram dwellers. It can also be understood as symbolic expression of 'maternal love' of the guru and her organisation towards the poor who are fed by them. Lamb's informants in Bengal described family relations as entailing long-term bonds of reciprocal indebtedness to ones parents for producing them, feeding them and caring for them in infancy and childhood. This indebtedness lasted throughout life and even after death (Lamb 2000). In Allapad, just like in Bengal, it was expected that children should take responsibility feeding and caring for their parents when they grew old. Older people had more authority than younger people, and one would show respect for anyone older than oneself. Relations with ones parents and ancestors did not cease to exist after they were dead. Respect towards deceased parents and ancestors were shown through regular rituals of food offerings, which included rice. The transactions of cooked food and rice which the guru organisation is involved in, and the relationship these transactions create, can be associated with the transactions and relationships between family members.

The mother-child relation expresses the guru's relation to her devotees as loving and caring, but can also imply an asymmetrical relationship. The asymmetrical relationship between parent and child, created by the indebtedness of the child towards the parent, can be associated with the indebtedness the disciple or devotee has towards its guru.

THE GIFT-RELATION AND THE LANGUAGE OF AUTHORITY

Indian society and social structure is highly based on morals of reciprocity. The authority of the guru is also built around morals of reciprocity. Since pre-colonial times in India and South Asia the giving relation has been a central part of political and social dominance (Raheja 1998). Appadurai explains how social rank in Hindu India is often defined by the duty or obligation to give or receive in appropriate forms in the appropriate contexts. Thus gods and kings give protection, Brahmins give wisdom and ritual knowledge, wives give devotion and labour in the household, worshippers give jewels and service to

deities, lower castes give various kinds of special services and goods to upper castes (Appadurai 1985). Guru Mata Amritanandamayi gives spiritual guidance and miracles and charity, the guru is given donations, praise, respect and status. The 'gifts' the guru gives to her subordinates are always of a much larger value than what the guru and her organisation are given in return.

Gifts flow between divine and human realms. Hinduism does not, in contrast to other world religions (Judaism, Christianity and Islam), postulate any absolute distinctions between divine and human beings, Fuller (1992) argues. Mata Amritanandamayi is worshipped like a goddess, and defines herself as an *avatar*-guru (incarnation of God) (Warrier 2005). In other words, she is the manifestation of God in the world. The status as an avatar guru and the countless miracles attributed to her are some of the parallels she has with Satya Sai Baba, one of the most popular gurus in India, also belonging to the *bhakti*-tradition. Alexandra Kent, who has performed a study of Satya Sai Baba, argues that the guru (as an avatar) has the ambiguous status of being both God and human. When Sai Baba gives he does so both with a human interestedness in reciprocity and as the disinterested godhead. For Sai Baba, personal gain and interestedness of gift transactions become subordinate to, and subsumed into, his disinterestedness as representative of the divine (Kent 2004). This argument can also be used also about Mata Amritanandamayi. Charity given by the guru is presented as a selfless act directed towards an all-pervasive divinity present in all beings. At the same time it works as a gift, given from the guru to 'the poor', which involves social bonding and an obligation to reciprocate.

THE CHARITABLE GIFT

Gifts of charity give credit and accumulation of spiritual capital to the donor, asserting his dominance rather than subordination to the receiver (Kent 2004). The symbolism of gratitude and the language of hierarchy in South India are closely connected, according to Arjun Appadurai. The major way in which gratitude is expressed is by making the appropriate return gift, at the appropriate time and in the appropriate form. Instead of the verbal 'thanks', gratitude is expressed verbally with a promise of future return, and an acknowledgement of the social relations between the giver and receiver.

Other ways of expressing gratitude is through the praise of the benefactor by those who are the beneficiaries (Appadurai 1985). Gratitude and respect towards guru Mata Amritanandamayi among the recipients of charity in Allapad is shown by women in neighbourhood prayer groups, or *Amrita Kudumbam*, 'Amrita family groups'. I visited an Amrita prayer group in the neighbourhood. This group of about 10-15 women and some of their young children met every Tuesday in the home of one of the members in turn. The women were in the process of chanting the 100 names of *the Goddess* in Sanskrit, sitting on mats on the floor in front of an altar with a picture of the guru. Most deities have numerous forms or manifestations, and most have a multitude of names, as Fuller points out. Chanting standard lists of their names is a common way to praise deities (Fuller 1992). One lady was leading the prayer, chanting a verse, and the others answered. Another woman was throwing flowers and grass on the picture of Mata Amritanandamayi on a table. Around the picture of the guru there were smaller pictures of other Hindu gods. The women and children chanted for about an hour

As Fuller points out it is an important characteristic of Hindu polytheism that a single deity may have many names or forms, and one deity may become

many, and many deities may become one. All goddesses may be regarded as forms of (*Maha Devi*, the (Great) Goddess. Different goddesses may be seen as either distinct deities or diverse forms of one goddess who bears a multiplicity of names (Fuller 1992). Worshipping the guru as a goddess (or the godly aspect of the guru) in these prayer groups was assumingly not any different for these women than worshipping other aspects of *Devi*, the Goddess. This must be understood in context of the great tolerance among Hindus in general with regard to worshiping god in many different forms. In houses I visited in Allapad, I sometimes saw a picture of Jesus or Virgin Mary, next to the various images of Hindu gods. Hindu religion in general is characterised by an enormous diversity and complexity in belief and practice. Hinduism does not have a one founder, as many other religions, it actually is a combination and development of various earlier religious traditions South Asia, put under one name, according to Jacobsen (2003).

PEOPLE IN ALLAPAD'S OPINIONS ABOUT THE GURU

The guru was a member of the Hindu *Araya* caste, considered a 'backward' or 'low' caste. The Araya had traditionally earned their livelihood through fishing. In Allapad, most people were members of the Araya caste. The social boundaries of the Araya caste are upheld by caste endogamy, and social obligations and networks maintain the unity within the caste. Several people I spoke with in Allapad consider themselves related with the guru and her family. The guru had received mixed reception among people of her own community in Allapad. She had been shown a lot of scepticism and resistance, especially in the early days, and even from her closest family, as her biography by Swami Amritasvarupananda (2004) describes. The situation had anyhow improved a lot since the guru started her charity initiatives in Allapad, and she was now also respected by many.

The most visible sign of the charity initiatives were the great number of small identical pink houses all over Allapad, made of breezeblocks and concrete, built in connection with a free housing project of the M. A. Math called *Amrita Kuteeram*. These houses were much more solid than the houses with roofs and walls of coconut-leaves, typical for the fishing communities in Kerala (although brick and concrete houses are getting much more common for those who can afford them). The little pink houses stood out as small images of the large pink multi-storey buildings of the ashram, which ranged like a fortress high above the coconut trees and the small village houses. Although the guru had housing projects different places in India, nowhere else were there as many houses built as in Allapad. People in Allapad also benefited from other initiatives, like the pensions for destitute women and the ashram's hospital right next to the ashram premises which had free treatment for less severe illnesses.

While sitting outside one of my informants Lekshmi's³ house on the beach in one of the villages in Allapad, I had a discussion about the guru with Lekshmi, Lekshmi's mother and Sondari, Lekshmi's good friend and neighbour. Lekshmi's house was in a hamlet on the beach where most of the land was owned by the government. Only a couple of the households in this hamlet owned the land where they lived. This conversation gives an impression of some of the opinions the benefactors of charity from the guru had about the

³All the names of informants used in this article are pseudonyms.

guru and her organisation, and shows very mixed attitudes towards the guru's organisation.

I asked Lekshmi about the relationship of people in Allapad to the Guru Mata Amritanandamayi. She told me that most people here were not believers, but that poor people benefited greatly from the help the guru gives. Half of Lekshmi's house, which she shared with her husband and her mother-in-law, was one of the houses built by the ashram. To the two rooms which the ashram had built for them, the family had added an extension which consisted of a prayer room and two other small rooms. The two rooms in the ashram house were used as bedrooms for Lekshmi and her husband, and for Lekshmi's mother-in-law. Lekshmi had a picture of Amrita in the main room, the one where her mother-in-law slept, and a small picture in her own bedroom, but not in her prayer room. She also had pictures of other gurus in her home. Some people in her hamlet were devotees and participated in prayer-groups for Mata Amritanandamayi. Others 'pretended to be devotees', Lekshmi said, laughing, indicating a degree of opportunism among some people in their relationship to the guru. To receive help from the ashram one had to make an application and one of the criteria for applying is that one must be under the poverty line, Lekshmi told me. Mata Amritanandamayi also arranged weddings in the ashram where many people got married at the same time. The married couple would be given some gold and new dresses. Many people would have two marriage ceremonies because of this, one arranged by the ashram, the other by their family. The time of marriage for a particular couple is usually determined by astrologers, and that time would often not coincide with the marriage ceremony in the ashram, but when they married in the ashram they would receive gold and dresses.

Lekshmi's mother also lived in the same hamlet as Lekshmi. From Amma she had been given a house and widow-pension. She called Mata Amritanandamayi 'our sister in heart'. Sondari told me that she personally had respect for Mata Amritanandamayi, but she did not believe in her as a God, like the devotees did. She told, however, that she still always felt an urge to go back to see Mata Amritanandamayi, and be held in her lap, and be whispered a mantra in the ear.

The women agreed that Mata Amritanandamayi wanted to help, but that some of the other people in the Ashram were not good people. In the early days of the ashram there were not many people in the local community who supported it, they said. They used to stop the vehicles of the devotees. There was also a fear of the foreigners, who came to the ashram in large numbers, a fear that they should take the power again, as in the colonial times. There were also rumours about smuggling activities being arranged from the ashram. Now attitudes had changed, the women told me, after the house-building projects and the pension schemes had taken place.

Lekshmi's mother had some complaints about the houses built by the ashram, that they were of low quality and leaking. She claimed that they had not finished her house (they never made doors), because she did not attend the opening ceremony of the Amrita Institute of Medical Sciences in Ernakulam in 1998. The ashram had set up free buses for people from Allapad for this ceremony in Ernakulam. She claimed that priority with regards to charity help was given to people who were devotees.

In general I experienced mixed feelings among people in Allapad about the guru. One man accused her of being nothing but a money making enterprise. Another elderly man, although I believe he might have been exaggerating to make a joke, even accused the guru for committing murder. Even though the man was not being serious, one cannot exactly say that his story was told in terms of respect for the guru. Such expressions of scepticism may be understood as strategies of resistance against her attempts to gain authority. It might be that her breach with the expected social career of a woman in Allapad, where women were expected to get married and become (biological) mothers, made her unpopular among some people. As described in her biography by Swami Amritasvarupananda (2004), her denial of marriage made her family harass and beat her. As a young girl people who knew her considered her to be crazy. She had fits and faints which the biography by Amritasvaupananda, and in a video about the guru's life shown to newcomers in the ashram, describe as 'ecstatic moods'. On the whole however, I got the impression that the charity initiatives have given the guru general respect among many people in the local community, even if many said they were not devotees. It may also seem that many of the people who received charity show their adoration in terms of respect or devotion. Many would have her picture in their house, but claim not to be devotees. Both among people who defined themselves as devotees and people who did not, several expressed their respect within a discourse of love. Others would go even further and show devotion and gratitude as one would for a goddess, like the women in the prayer groups. Respect, prestige and renown are important foundations for the guru's power and authority. These expressions are important ingredients in stating domination that is not founded in stately institutionalised mechanisms, but constantly has to be negotiated, like the authority of the guru.

CONCLUSION

One cannot define the motivations of the charity initiatives of Guru Mata Amritanandamayi simply. The rhetoric used by her and her organisation presents a purely altruistic motivation, expressed in terms of selfless love and emotions of motherhood. At the same time the guru and her organisation obtains power and influence. Social dominance in India is commonly expressed in terms of morals of reciprocity and hierarchy. Mata Amritanandamayi builds her authority on these traditional forms of domination. At the same time she is innovative within this context, something her embrace of her devotees is a good example of.

The charity initiatives in Allapad create social relations between the guru and the receivers of charity, which can be said to be asymmetric, stating the dominance of the guru. I argue that what is expected as a return from the people in Allapad panchayat are expressions of respect, gratitude and/or devotion. The signs of scepticism among people in Allapad can be understood as resistance against the guru's attempt to state authority. Charity masks the actual power relations, and the unequal relations between those defined as poor, who are the receivers of charity, and those who are wealthy.

REFERENCES

- Appadurai, Arjun 1981. "Gastro-Politics in Hindu South Asia". In: *American Ethnologist* 8.3. 494-511.
 — 1985. "Gratitude as a Social Mode in South India". In: *Ethnos* 13.3. 236-245.

- Busby, Cecilia 2000. *The Performance of Gender: An Anthropology of Everyday Life in a South Indian Fishing Village*. London & New Brunswick: The Athlone Press.
- Embracing the World: Sri Mata Amritanandamayi Devi. Mata Amritanandamayi Math. Amritapuri, Kollam.
- Fuller, Christopher John 1992. *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Guru Mata Amritanandamayi 2003. "Foreword by Amritaswarupananda, Swami. Mata Amritanandamayi Mission Trust, Amritapuri, Kollam." In: *The Awakening of Universal Motherhood: An address given by Sri Mata Amritanandamayi Devi at the Global Peace Initiative of Women Religious and Spiritual Leaders, Palais des Nations, Geneva, October 7th, 2002*.
- Jacobsen, Knut A. 2003. *Hinduism*. Oslo: Pax.
- Kent, Alexandra 2004. "Divinity, Miracles and Charity in the Sathya Sai Baba Movement of Malaysia". In: *Ethnos* 69.1. 43–62.
- Lamb, Sarah 2000. *White Saris and Sweet Mangoes: Aging, Gender, and Body in North India*. Berkeley: University of California Press.
- Mauss, Marcel 1990. *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. Trans. by W.D. Halls. With a forew. by Mary Douglas. org. 1925. London: Routledge.
- McKean, Lise 1996. *Divine Enterprise: Gurus and the Hindu Nationalist Movement*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mlecko, Joel D. 1982. "The Guru in Hindu Tradition". In: *Numen* 29.1. 33–61.
- Raheja, Gloria Goodwin 1998. "India: Caste, Kingship and Dominance Reconsidered". In: *Annual Review of Anthropology* 17. 497–422.
- Swami Amritasvarupananda 2004. *Mata Amritanandamayi: A Biography*. 14th ed. Amritapuri, Kollam: Mata Amritanandamayi Mission Trust.
- Veer, Peter van der 1994. *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*. Berkeley: University of California Press.
- 2001. *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Warrier, Maya 2003. "Process of Secularization in Contemporary India: Guru Faith in the Mata Amritanandamayi Mission." In: *Modern Asian Studies* 37.1. 213–253.
- 2005. *Hindu Selves in a Modern World: Guru Faith in the Mata Amritanandamayi Mission*. London & New York: RoutledgeCurzon.

FØDT AV SKJEBNEN

– en kulturell elaborering av ikke-relatert adopsjon i Delhi

Audhild Lindheim Kennedy
Hovedfagsstudent, UiO

“Having dogs is not in her destiny”

1

Sosialarbeideren Ms Mary² og jeg er på vei til et hjemmebesøk hos en familie som ønsker å adoptere fra barnehjemmet “vårt”. Vi er ganske sene når vi endelig er fremme hos familien som bor i Tri Nagar³ vest i Delhi. Dette er et stort og trangt markedsområde med mange små gater og smug, og vi hadde så store problemer med å finne det riktige huset at Ms Mary lurte på om vi bare skulle dra hjem igjen. Familien vi besøker hører til “business community” (*vaishya*) og Ms Mary plasserer dem som en middel-middelklasse familie på intervjueskjemaet sitt. Det barnløse paret bor som en “joint family” med mannens foreldre, hans tre brødre og deres koner og barn. Paret har likevel sitt eget kjøkken foruten eget rom. Ms Mary og jeg blir ført inn på (sove-)rommet til paret. Tilstede er den potensielle adoptivmoren, Cesta, hennes svigermor og en yngre svigerinne (kone til mannens yngre bror), Parviti.

Ms Mary spør Cesta hvor mannen hennes er. Hennes svigermor sier at sønnen ikke er hjemme. Hun forklarer dette ved at han er selvstendig næringsdrivende, han eier en butikk, og det er umulig for han å holde stengt midt på dagen. Ms Mary gjør det klart at hun er misfornøyd med dette og understreker at det er viktig at mannen er deltagende på rådgivningen som gies under hjemmebesøket. “You see, I need to know his attitude towards the adoption so that I can be certain he has a positive view, that he agrees to adopt and is ready mentally.” Hans mor svarer, “My son has not quite come to terms with the infertility problem, he is still a bit unsure about adoption. All the pains and suffering, not conceiving ... and then the pains and the cost of the infertility treatments. So we began to think about adoption. We have tried the family, but nobody is willing [to give the couple a child], we have tried the hospitals, but there were only girls ... You are their last resort, you must give them a son!” Det kommer tårer i øynene hennes. “The

¹Dette hjemmebesøket ble utført på slutten av feltarbeidet. Under hjemmebesøket ble det hovedsakelig snakket hindi. Sosialarbeideren Ms Mary oversatte noe for meg underveis, mens en del forsto jeg (ble etterhvert flink til å forstå ting som ble sagt på hindi som handlet om adopsjon), og det jeg ikke forsto intervjuet jeg familien om etterpå, med Ms Mary som oversetter, for til slutt å intervju Ms Mary om det i bilen på veien hjem. Skylder også Cecilie A. Nordfeldt en stor takk for hjelp med hindi transkribering og oversettelse, samt en stor takk for god og verdifull tilbakemelding på førsteutkastet til denne artikkelen.

²Alle navn i artikkelen er anonymisert.

³Navnet på stedet er fiktivt.

rest of us [the joint family] are fine with the idea of adopting. My other three sons all have their own sons, but not Anil. Anil and Cesta have been married since 1989, and now they are in their mid-to-late thirties, their time is running out." Moren nøler, men så tar hun Ms Mary på kneet, ser henne inn i øynene og bønnfaller henne: "Please, give us a son! You must give us a boy!" Ms Mary smiler til den gamle damen og sier: "It is very difficult to adopt a son because there are so few baby boys available. Your son and his wife will have to be on the waiting list for several years. A girl on the other hand is no problem, we have a lot of beautiful girls that they can adopt and later they can have a boy if they desire".⁴ Men mannens mor insisterer: "It has to be a boy. Give us a boy. The waiting doesn't matter, as long as you give us a boy." Ms Mary ser på Cesta, svigerdatteren, og spør: "What is your preference?" Cesta ser i hendene sine og svarer med lav stemme: "There is no difference in my mind, my child is there. If it is a boy or a girl does not matter: *kuch nahi*".⁵ Men svigermoren hennes avbryter og sier til Ms Mary: "She needs a boy, our family needs a boy." Ms Mary, fremdeles vendt mot Cesta: "You must be *thora*⁶ strong. If you think a daughter will suit you better, then say that, you have to consider your own feelings as well. Old traditions and views on daughters have changed, it is not good to focus on these things, such views are *ganda*".⁷ Igjen avbryter den gamle og begynner å snakke om [Cestas] *destiny*. Jeg spisser ørene med en gang, det er dette jeg har sittet og ventet på.

"A woman in our neighbourhood let stray dogs inside her house. One after the other she takes the dogs home, she feeds them, cares for them but one after the other the dogs die. Why does that happen? The answer is *destiny*, having dogs is not in her destiny. The same goes for Cesta. Cesta and five other women went through the infertility treatment together. All of the five other women conceived and gave birth to healthy children, but not our Cesta. Why did not Cesta conceive? The only logical answer is *kismet*, it is not in her destiny to conceive her own natural child, because if it was she would already have a baby. She must adopt, that is her *kismet*, that is Cestas destiny." Parviti plukker opp tråden. "My sister's sister adopted, and the construction worker who layed the marble in my brother's house also had adopted. Actually he told my brother that his business did not go well at all before they adopted; when they still were thinking about adoption, but were reluctant. Finally they went for adoption, and soon after the child was taken home the business really flourished, in no time the business doubled. After the adoption everything changed, everything started going really

⁴Barnløse par blir ofte rådet til først å adoptere en pike, selv om de ønsker en gutt, siden det til enhver tid er flere pikebarn i Palna. Men også fordi, ifølge adopsjonsloven, man bare kan adoptere et barn av hvert kjønn; så har man allerede adoptert en pike og ønsker å adoptere igjen må det bli en gutt, og man slipper ventelisten.

⁵*Kuch nahi* er hindi og betyr "ingenting". Her refereres det til å ikke ha en preferanse.

⁶*Thora* er hindi og betyr "lite". Her brukes det i betydningen av "å være litt sterk".

⁷*Ganda* er hindi og betyr "dårlig", "uren" eller "skitten".

well, and he said it was *kismet*. They had resisted their destiny, but as soon as they accepted their destiny, the *kismet* changed.”

Jeg avslutter denne etnografiske nedtegnelsen på følgende måte: Etter fem måneder i felten føler jeg meg sikker på at *destiny* er svaret man tyr til når man ikke finner noen fullgod forklaring på barnløshet. Det er som med Evans-Pritchard og hekseri hos anzan-de, hvordan forklare at en grein fra et termittspist tre faller ned i hodet på en, hvorfor akkurat når man står der? Det er ingen tilfældighet, det er hekseri, likeledes er det med adopsjon, det er ingen tilfældighet at man ikke kan få egne barn, det er *destiny*.

Dette empiriske eksempel viser at når barnløse ektepar i Delhi bestemmer seg for å adoptere et ikke-relatert⁸ barn, er det mulig å forstå adopsjonshandlingen som barnløse pars *destiny*,⁹ det er noe som er forutbestemt og ikke kan endres av menneskelig handling, det er en vei man ikke kan gå av.

I denne artikkelen ønsker jeg å diskutere *destiny* sett i lys av adopsjon i Delhi, India. Det er interessant å se på forståelser av *destiny* i forbindelse med adopsjon fordi jeg observerte, underveis i feltarbeidet på et barnehjem i Delhi som driver med adopsjon, at sosialarbeiderene gang på gang henvis-te til barnløshet og selve adopsjonshandlingen som forutbestemt. Ekteparenes barnløshet og adopsjonsinitiativ ble fremstilt som et valg allerede tatt for dem (selv før de ble gift, enda før de ble født), det er en vei de må følge.

For å kunne diskutere *destiny* er det nødvendig å også introdusere to hindu-indiske begreper, *karma* og *kismet*. *Karma* kan beskrives som en persons handlinger, gode som dårlige, i tidligere, nåværende og, i en viss forstand, kommende liv. *Karma* er dynamisk (Fuller 1992). *Destiny* er utenforliggende menneskers kontroll og tillagt den naturlige ordenen (Fuller 1992). Således må også mine informanternes syn på *destiny* forståes når de sier, “it is written in the stars”.¹⁰ Begrepet *kismet*, av urdu opprinnelse, settes ofte med likhetstegn til *destiny*, dog flere av mine informanter mener ganske bestemt at det er kvalitativt forskjellig fra *destiny*, og beskriver *kismet* som en persons hell eller uhell, som er upåvirkelig av menneskers handling (som *destiny*, men i motsetning til *karma*). Det forekommer at *karma* oversettes til *destiny* eller *fate* på engelsk, men slik mine informanter bruker *destiny* blir dette en upresis og uriktig oversettelse.

Jeg ønsker med andre ord å kombinere to nivåer, det ene er et enkelt hverdagslig system og det andre er et komplisert filosofisk system. Det første benyttes av potensielle adoptivforeldre når de bruker *destiny* for å legitimere adopsjonshandlingen i relasjon til eksisterende kulturelle og sosiale normer, da med hensyn til adopsjon og infertilitet (“thin description” (Geertz 1993, jf.). Det andre systemet innebærer at selv om man skulle ønske det, kan man ikke unslippe *destiny*, *destiny* er veien man går på, og det er ingen tilfældighet at man går på akkurat den veien heller. At man skal adoptere er forutbestemt, *desti-*

⁸Jeg kommer i denne artikkelen til å bruke begrepet “ikke-relatert adopsjon” som en definisjon på indisk innenlands adopsjonspraksis, det mine informanter beskriver som “in-country adoption”. Tradisjonelt i India dreide adopsjon seg om å adoptere et barn innenfor den utvidede familien, eventuelt kastegruppen.

⁹Jeg bruker i artikkelen *destiny* når jeg snakker om det som kan oversettes til norsk med skjebnen, siden *destiny* er et emisk begrep og den termen mine informanter bruker.

¹⁰Her menes det at det er forutbestemt. Dette utsagnet er også en indirekte henvisning til horoskoper, siden de fleste foreldre lager et horoskop for sitt nyfødte barn, men dette har jeg dessverre ikke mulighet til å gå nærmere inn på her.

ny er ikke et valg man tar. Dette henvises det til i det som underforståes når sosialarbeidere og adoptivforeldre snakker om at det er *destiny* å adoptere. Og det er det som Geertz mener man finner mellom “thin description” og “thick description” (Geertz 1993, s. 7).

Jeg utførte feltarbeid på et barnehjem, Palna,¹¹ knyttet til Yamuna Child Welfare, YCW, en NGO¹² nord i Delhi i 2002–03 (6 md.) og i 2004 (1 md.). Barnehjemmet så adopsjon som løsningen på “the rehabilitation of our abandoned children” og beskrev som sagt barnas foreldreløshet og gifte pars barnløshet som bestemt av *destiny*. Mine hovedinformanter er (kvinnelige) sosialarbeidere og andre, både profesjonelle og ikke-profesjonelle, som jobber med adopsjon. Disse er, i større eller mindre grad, engelsktalende. Intervju med potensielle adoptivforeldre ble gjort hovedsaklig på engelsk, bare noen få ble oversatt av en sosialarbeider. Hjemmebesøk ble ofte en miks av engelsk og hindi, da med påfølgende intervju av sosialarbeideren.

KARMA

[T]heories of *karma*, in explaining present condition by past conduct, seem to exclude the possibility of remedial measures, since what has been done cannot be undone ... Partly because no one ever knows the full record of their own past conduct ... Thus the chain of *karma* cannot be completely broken. (Fuller 1992, s. 248)

Som nevnt tidligere, betydningen av ordet *karma* er “handling” (Oxford Hindi-English Dictionary). Ifølge mine informanter er dette all handling av god og dårlig natur med uunngåelige konsekvenser for ens gjenfødelse. Teologisk viser *karma*, ifølge Tyler (1973), til konsekvensene av tidligere handlinger og forklarer ethvert individs nåværende plass i verden. Slik blir det mulig å avlede av *karma*-begrepet at å oppfylle plikter blir belønnet og mislykethet blir straffet i individets gjenfødsels- eller reinkarnasjonssyklus¹³ (Tyler 1973). Ens livssituasjon med hensyn til kaste¹⁴ kan bli forstått som summen av tidligere gjerninger. Med andre ord, en person med god *karma* har gjort gode handlinger og har god evne til å utføre sine plikter, og han er belønnet i gjenfødselssyklusen. Dårlig *karma* vil tilsi dårlige handlinger og liten evne til å oppfylle ens plikter, og straffes i gjenfødselssyklusen. Individet har likevel, gjennom sine handlinger og evne til å oppfylle sin plikt, mulighet til å påvirke gjenfødselssyklusen (Tyler 1973). Men, som Fuller viser ovenfor, kan ikke den karmaiske kjeden brytes helt siden ingen kjenner til sine tidligere gjenfødseler.

“If one believed in reincarnation, one saw one’s place in the caste system as reflective of one’s character in a previous life. If one was reborn an untouchable, one had, obviously, been more sinful than if one was reborn a Brahman” (Kolenda 1978, s. 3). En slik tankegang ytret også en av mine naboer, en enke i

¹¹Selve ordet *palna* har på hindi to meget bemerkelsesverdige betydninger: Den ene er krybbe, eller vugge, og den andre henspiller til det å oppfostre, å gi næring. Jeg har valgt å anonymisere selve organisasjonen, og gitt den navnet Yamuna Child Welfare (etter elven som renner gjennom Delhi, og som i hindu folklore har en sentral plass), mens jeg har valgt å beholde det mindre kjente navnet på selve barnehjemmet, Palna, etter samtykke fra generalsekretæren og styret.

¹²Non-governmental organisation.

¹³Også kalt *samsara*. Henviser i hinduismen til en persons evige gjenfødsels- eller reinkarnasjonssyklus.

¹⁴I en gjenfødselskontekst henviser kaste i mange tilfeller til en persons *varna* som betyr rase eller type. Det er fire *varnaer*; *brahmin*, *kshatriya*, *vaisya* og *shudra*, som betegner henholdsvis preste-, kriger-, kjøpmanns- og tjenerkysten.

70-årene, da vi snakket om hvorvidt det finnes en sammenheng mellom *karma* og barna i Palna.

Karma can explain why these abandoned children have been left by their natural parents in the basket outside Palna. What other explanation is there to why a child is left by her natural parents and then adopted by a wealthy family in Italy, or Norway, or Sweden. A child left by her parents has bad *karma*, but then the child's *karma* is also good, she has also good deeds in past lives so she is adopted by foreigners.

Svaret hennes viser det dynamiske aspektet i *karma* og relasjonen mellom tidligere handlinger og nåværende livssituasjon. En annen informant, sosialarbeideren Ms Kalini, også tilknyttet YCW, hadde en lignende forestilling. Jeg spurte henne om hvordan de potensielle adoptivforeldrene så på Palna barnas *karma* eller *destiny*, og svaret hennes gikk i samme retning som min eldre nabos.

Ms Kalini: "You know, *karma* says something about past actions, therefore it will determine who one is and what one does tomorrow. A child who has been abandoned by his or her natural parents has been left because of (bad) actions in previous lives. This is a construction of the self where *karma* and family matters a great deal. On the other hand, luck, or *kismet*, can interfere, and one [the child] is rewarded with adoption. Therefore, prospective adoptive parents will generally assume that a child in an institution has bad *karma*; what other reasons are there for these children to end up in the institution in the first place; but then the child has good *kismet*,¹⁵ she is adopted."

Karma kan konseptualiseres på to nivåer. En er *karma* som et religiøst fenomen som man finner i klassisk hinduisme (sanskrit tekster) og i populær hinduisme (myter, eventyr, Bollywood-filmer). Fuller (1992) beskriver *karma* som frukten av alle gjerninger i tidligere liv, bevisste eller ubevisste, og at *karma* påvirker gjenfødelsesyklusen. Målet for en hindu er å oppnå frelse¹⁶ og unnsnippe reinkarnasjon, og da må man gi avkall på verden, det vil si en endelig frigjøring fra materien (Fuller 1992; Jacobsen 2003). *Karma* er uskillelig fra plikten.¹⁷ Ethvert individ har en rekke plikter som det må oppfylle,¹⁸ og alle handlinger, gode som dårlige, er vurdert i forhold til plikten (Fuller 1992). Dette er en negativ forståelse fordi individet har liten påvirkning på sin nåværende livssituasjon, siden en dårlig livssituasjon forklares med at den er en straff for tidligere handlinger i gjenfødelsesyklusen. Individet har kun mulighet til å påvirke kommende gjenfødsler ved å oppfylle sine nåværende plikter.

Det andre nivået finner man innenfor den antropologiske fagdisiplinen og tilnærmer seg *karma*-begrepet som et aspekt ved hvordan folk forstår menneskers livssituasjon. Dette er en ikke-teologisk eller -religiøs forståelse, men forbinder *karma* med den naturlige ordenen. Når knyttet til den naturlige ordenen

¹⁵*Kismet* kan forstås både i termer av "good luck" og "(good) *destiny*".

¹⁶*Moksha* i hinduismen tilsvarer det kristne begrepet frelse, men det må ikke settes likhetstegn mellom disse to begrepene, siden det er to forskjellige religioner.

¹⁷Den moralske kodeksen i hinduistisk filosofi er nært knyttet til personers plikt.

¹⁸Disse pliktene avhenger av en persons status og rolle. Jf. Lindton (1964)

plasseres *karma* utenfor guddomers, spøkelsers og ånders rekkevidde og virker således som en kausalkjede (Fuller 1992).

DESTINY I Nord-India er en vanlig forestilling om hindu personer at de er "wooden puppets who are 'propelled by the Lord' to their several destinies" (s. 46–47). Også den indiske forfatteren Rohinton Mistry i sin seneste roman, *Family Matters*, kommer med en lignende assosiasjon: "'An actor without awareness is a wooden puppet,' declared Gautam grandly ... 'In a culture where destiny is embraced as the paramount force, we are all puppets,' said Bhaskar with equal grandness" (Mistry 2002, s. 331).

I adopsjon kan *destiny* sees som en "paramount force", men i stedet for å gjøre individet til en marionettdukke skaper *destiny* i denne konteksten rom for individuell handling. Ved å henvise til *destiny* skapes en mulighet til å handle utenfor sosiale og kulturelle strukturer menn og kvinner generelt forholder seg til i det hindu-indiske samfunnet når det gjelder ekteskapelig ufruktbarhet.¹⁹

Ifølge Fuller er *destiny* ("fate") en ide som ikke er knyttet til gjenfødelsesyklusen, og uhell eller lidelse skjer uten en forståelig eller kjent grunn og er vanskelig å forutse.

Fate is a basic concept in popular Hinduism and although it is sometimes marked out by distinctive terms—like the Muslims' word *kismet* widely used in north India—it is often equated with *karma*, taking the sense of an uncontrollable, impersonal force determining destiny in relation to past lives for which nobody can be held responsible. Although fate is uncontrollable, however, it is said to be written on the forehead at birth in accordance with the balance of *karma* accumulated through previous existence. To that extent, everybody's preordained fate is ultimately determined by past conduct—even though no one knows how—so that popular theories of *karma*, despite partial detachment from the idea of rebirth, constantly tend to qualify the explanation of blind fate. Rarely, therefore, is fate as *karma* an absolutely null explanation of misfortune. (Fuller 1992, s. 251).

Heller ikke mine informanter så *destiny* som en "null explanation of misfortune", således ble ikke barnløshet gitt som en forklaring på dårlige handlinger i tidligere liv, heller som noe forutbestemt. Men barnløshet nevnes også som lidelse; både barnløse ektepar og sosialarbeidere snakker om "the pains of childlessness" og bruker lidelse i direkte relasjon med infertile (gifte) kvinner.²⁰ En kvinne sa, "all the suffering ... because I cannot conceive".

I ikke-relatert adopsjon må det ikke settes likhetstegn mellom *destiny* og *karma*, selv om noen definerer *karma* som "one's destiny, which, through one's actions, is constantly being made." (S. 2) Ifølge mine informanter, og deres erfaringsverden, har *karma* negative undertoner og er påvirkelig eller dynamisk (gjennom handling), noe som ikke er tilfellet med *destiny*. En informant forklarte, "Destiny is something bad that turns into something good. You cannot escape your destiny." Utsagnet indikerer at *destiny* er mer statisk enn *karma*. En annen informant beskrev *destiny* i følgende ordelag, "Destiny is written on

¹⁹Videre virker *destiny* legitimerende når det gjelder adopsjonen av et barn utenfor slekts- og kastegruppen, men dette kan jeg dessverre ikke komme inn på her på grunn av plassmangel. Dette diskuteres mer utførlig i min hovedoppgave, *Born of My Heart*.

²⁰I India er det vanlig å klandre kvinner for ekteskapelig barnløshet.

your forehead, predicted by the stars and is God's will. Destiny is what comes about for any single individual and is inescapable. Destiny is God-sent and outside the action constellation of karma." Underliggende dette utsagnet er ideen at *destiny* ikke skal motsettes, det er noe som bare skjer. Er det ens *destiny* å adoptere må man bare underlegge seg ens skjebne, å handle imot er å motsette seg gud(ene)s vilje.

Mine informanter er tvetydige når det gjelder forståelsen av *destiny*. Noen av informantene mener at *destiny* er å tolke *karma* på en positiv måte. Mens andre mener at *karma* og *destiny* ikke er det samme, siden *karma* er en ensidig negativ forståelse av skjebnen og mer virkelighets- (hverdags-) fjern. *Destiny* sees som en pragmatisk og mindre teologisk skjebneforestilling enn *karma* og betegner mer generelt ens livsbane. Også Fuller i *The Camphor Flame* ser på *destiny* som noe uforanderlig, og *karma* som noe foranderlig. Jeg kjenner igjen denne forklaringsmodellen i mine informanters utsagn om at adopsjon er ens *destiny* og "written in the stars" eller "on your forehead" eller ganske enkelt er "God's will". Siden *destiny* er bestemt av stjernene eller skapt av gudene har man ikke direkte personlig ansvar slik foreskrevet av *karma*. Forestillingen om *destiny* gir adopsjonshandlingen preg av det uunngåelige, forutbestemte og guddommelige. Det er et ektepars *destiny* å ikke få egne, biologiske barn, men å adoptere, og da et bestemt barn. Det er et barns *destiny* å bli forlatt av de biologiske foreldrene, barnet er forutbestemt å bli adoptert av et bestemt barnløst (adoptivforeldre-) par. Dette er en kulturell elaborering av ikke-relatert adopsjon.

Wadley og Derr beskriver en brann i Karimpur i 1984 og hvordan landsbybeboerne dannet forklaringer som gav mening til hver families bestemte tap i brannen. Wadley og Derr trekker en linje mellom disse forklaringene og landsbybeboernes eget "cultural system".

"The fire's path was erratic: it demolished some houses, jumped another, while stopping on the doorsteps of yet others. Through the pathways of their own cultural system explaining sorrow and disaster, Karimpur's residents sought and found explanations for this erratic path." (Wadley og Derr 1990, s. 133)

Likeledes lager mine informanter fra Palna sine "pathways of their own cultural system". Når *destiny* forklarer barnløshet, og samtidig legitimerer adopsjonen av et ikke-relatert barn, er *destiny* et slikt "cultural system" (der *karma* utelates). I mine øyne er *destiny* et "cultural system" som både beskriver og foreskriver de barnløse ekteparenes livssituasjon (93–95 Geertz (1993, jf.) om *models of/models for*). På den ene siden beskriver *destiny* de barnløse parenes livssituasjon, det er en modell av virkligheten. Mens den også på den annen side virker foreskrivende, *destiny* er en modell for virkligheten, *destiny* gir mening og har form av å være objektiv, den forklarer hvorfor parene ikke får biologiske barn.

"YOU CAN BE BORN A KING AND DIE POOR"

Mine informantene nevner ikke *karma* som årsak til infertilitet eller adopsjon, disse forklares som *destinys* inngripen i deres liv. I begynnelsen av feltarbeidet spurte jeg mange om det var en sammenheng mellom *karma* og adop-

sjon. Ved en anledning opplevde jeg at vedkommende jeg intervjuet, Mrs. Raja Gupta,²¹ ble irritert.

Jeg er på YCW kontoret, i sekretærens hjørne. Det er lørdag og jeg har akkurat vært på et tre dagers seminar for indiske adopsjonsbyrå. På seminaret møtte jeg sosialarbeidere fra hele India som jobber med adopsjon. Jeg ser gjennom vinduet på sekretærens kontor, utover kontorlandskapet i YCW. Utsikten viser de ansatte i YCW, venterommet og døren inn til kontoret til Mrs. Metha,²² generalsekretær i YCW. Mens jeg står der og lar tankene vandre til seminaret jeg akkurat har vært på, kommer en av deltagerne, Mrs. Raja Gupta, inn døren. Hun spør etter Mrs. Metha; Manjo, tjeneren i YCW, ber henne om å sitte ned å vente siden Mrs. Metha går runden sin på selve barnehjemmet, men Mrs. Raja Gupta øyner meg og kommer inn på kontoret der jeg er.

Mrs. Raja Gupta: "I have an appointment with Mrs. Metha, but as I understand it she doing her round in Palna. While I am waiting I thought I would see you, you had a few questions at the workshop, about *karma*. What do you wonder about?"

Jeg: "Well, somebody told me that *karma* is an important aspect of in-country adoption,²³ what do you think? Do you experience that potential adoptive parents ask about the child's *karma*?" Mens jeg snakker rynker hun øynebrynene, og hun svarer meg i en stemme som har en undertone av irritasjon.

"You must understand that *karma* in general is mostly a negative idea. When you talk about *karma* you offer people a negative understanding of the circumstances around abandoned children, infertility and adoption. I believe that one should not bring *karma* into these matters. I do not think *you* need to worry so much about it.

A few of the prospective adoptive parents who come to our organisation ask about the child's *karma*, is the child's *karma* bad. I tell them what a friend of mine, who runs an *ashram*,²⁴ told me, there are two modes of understanding *karma*. Unfortunately most of the time people here [in India] think of *karma* as a negative force. But that is not right, *karma* is also of positive quality. The negative view of *karma* says, since we cannot have our own natural children then we should not adopt an orphaned or abandoned child, that is to interfere with fate. We are destined to be childless, and the child is destined to be orphaned, or left by his or her parents. Some people will say these children have bad *karma*, what else can explain their ill fortune. Some believe that one does not have the right to influence *karma* and abandoned children should not be adopted. And there is definitely no duty to do so, since the circumstances that

²¹Navnet er anonymisert. Mrs. Raja Gupta er generalsekretær i et adopsjonsbyrå (en NGO) i staten Maharashtra.

²²Navnet er anonymisert.

²³In-country adoption henviser til adopsjon der indiske (barnløse) par adopterer et ikke-relatert barn fra et barnehjem.

²⁴Et (religiøst) senter for spirituell utvikling.

have led children to the care of an orphanage are due to *karma*. Personally, I think such view can be compared to when Hindus say, we should not do charity work, because it is poor people's *karma* to be poor. On the other hand, according to my friend, *karma* is a dynamic relation. Like, you can be born a king and die poor, or you can be born poor and die a king. If you understands *karma* as a dynamic relation, you have a positive view of *karma*. And this is what I tell prospective adoptive parents who ask about *karma* in relation to in-country adoption. So instead of saying a child has bad *karma*, it is essential to see it in a different light; the child has good *karma*, the child was abandoned to be adopted. And regarding the adoptive parents it is their *karma* to adopt a child, not to have biological children."

I etterkant av denne samtalen oppdaget jeg at jeg feilte grovt ved å ikke skille mellom *karma* og *destiny*, videre at jeg fikk forskjellige svar avhengig om jeg spurte om *karma* eller *destinys* innvirken i adopsjon. Min erfaring er at spørsmål om en sammenheng mellom *karma* og adopsjon gjenspeiler en negativ holdning i mine informanters svar. *Karma* forklarer at barn forlatt utenfor Palna har en dårlig gjenfødsel på grunn av dårlige handlinger i tidligere liv; barnet straffes ved at det blir forlatt av sine biologiske foreldre. Mens spørsmål vedrørende *destiny* og adopsjon ble møtt med en positiv undertone i mine informanters svar. Slik kan man forstå *destiny* som en positiv kraft når det vektlegges at barnet blir forlatt av sine biologiske foreldre fordi hun skal bli adoptert av en bestemt familie. Sosialarbeiderne og rådgiverne tilknyttet Palna brukte hele tiden denne forestillingen om *destiny* i samtale med barnløse ektepar og deres familier som vurderte eller ønsket adopsjon. De refererte aldri til *karma*. Noen ektepar kunne bringe *karma* inn i samtalen, men i slike tilfeller unngikk sosialarbeideren å svare direkte og vinklet i stedet samtalen inn på *destiny*.

KONKLUSJON Ifølge Fuller er det forskjellige forståelser av *karma*, spesielt i populær hinduistiske teorier. Populær hinduisme konsentrerer seg mer om uhell og lidelse, og fokuserer derfor ikke så mye på tidligere livs gode eller dårlige handlinger. Derfor har den en tendens til å postulere en teori om *karma* som hovedsaklig er opptatt av gjengjeldelse i nåværende liv (Fuller 1992). Jeg mener derfor at *destiny* kan forstås som en slik variant av *karma*-teori innenfor populærhinduismen. *Destiny* slik den forekommer i ikke-relatert adopsjon er pragmatisk når det gjelder å forklare uhell og lidelse. Den søker ikke individets handlinger i tidligere gjenfødsler for å forklare ufruktbarhet eller foreldreløshet (slik *karma* gjør). *Destiny* virker heller som en ide som forklarer infertilitet og hvorfor barnløse ektepar bør adoptere (jf. Mrs. Raja Gupta). Jeg tror at å forstå ens infertilitet som en del av *karma* innebærer større konsekvenser og implikasjoner for ens nåværende plass i verden, enn å tilskrive ens infertilitet og påfølgende initiativ til adopsjon som en del av ens *destiny*. *Destiny* virker da som en modell for virkligheten (Geertz 1993). Tidligere i artikkelen viser jeg til Fuller som sier at den karmaiske kjeden ikke kan brytes senere i gjenfødselszyklusen og at den i stor grad er ukjent. Dette er en *karma*-tankegang som også Mrs. Raja Gupta kjenner til.

Pragmatisk sett vanskeliggjør *karma* individers måter å takle uhell eller lidelse på siden *karma* innehar de samme egenskaper som en naturlov ifølge

hinduismen. *Destiny*, på den annen side, har ikke slike umiddelbare kvaliteter. Fuller elaborerer på dette punktet:

Paradoxically, the idea that everyone is ultimately responsible for his or her own fate can be turned on its head, so that *karma* appears as an uncontrollable, impersonal determinant of the human condition. When *karma*, acting like a law of nature, is seen in this way, its appeal as an explanation of misfortune to sufferers who want to take remedial action is plainly reduced still further ... (Fuller 1992, s. 249)

Derimot når *destiny* tolkes som det som er forutbestemt, og ikke som en "null explanation of misfortune" der gode og dårlige handlinger oppveier hverandre og skaper balanse, gir *destiny* mening til de barnløse ekteparene og spesielt til deres livssituasjon. På denne måten er *destiny* en modell for virkeligheten (jf. Geertz 1993, s. 93–95) og viser seg å være en mer fruktbar og praktisk tilnærming til å forklare infertilitet og adopsjon enn sett som en naturlov *karma*.

REFERANSER

- Fuller, Christopher John 1992. *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Geertz, C. 1993. *The Interpretation of Cultures*. Utg. av C. Geertz. London: Fontana Press.
- Jacobsen, Knut A. 2003. *Hinduismen*. Oslo: Pax.
- Kolenda, P. 1978. *Caste in Contemporary India: Beyond Organic Solidarity*. Prospect Heights, Illinois: Waveland Press, Inc.
- Lindton, R. 1964. "Status and Role". I: *The Study of Man: An Introduction*. Utg. av R. Lindton. New York: Appelton-Century-Crofts.
- Mistry, R. 2002. *Family Matters*. London: Penguin Books, Faber & Faber.
- title missing.*
- title missing.*
- Tyler, S. A. 1973. *India: An Anthropological Perspective*. Waveland Press Inc.
- Wadley, S. S., og W. B. Derr 1990. "Eating Sins in Karimpur". I: *India Through Hindu Categories*. Utg. av M. Marriott. New Delhi & Newbury Park & London: Sage Publications.

MALAYSIAS UTVIKLINGSDISKURS OG DENS FØLGER FOR ORANG ASLI

Anja Lillegraven
Master, UiO

På mange måter er problemene i regnskogen et mikrokosmos av verdens problemer, da de reflekterer spenninger og samspill mellom de mektige og de maktesløse, de rike og de fattige. Park 1992, s. 161, min oversettelse

I artikkelen "Diskurser omkring utvikling i Malaysia" analyserer Larsen (2002) ideen om utvikling i Malaysia. Hun skriver: "I den offentlige diskurs i Malaysia presenteres utvikling gjerne som et gitt og ønskverdig stadium som man enten har nådd eller som man antar at man vil nå før eller siden. Dette stadiet er kjennetegnet av fysiske, menneskelagde strukturer" (Larsen 2002, s. 34). Larsen fokuserer på hvordan ideen om utvikling er nedfelt hos *malayene*, den politisk dominante og mest folkerike etniske gruppen i Malaysia. I hennes analyse av utviklingsdiskursen nevner Larsen kort kritikker som er rettet mot malaysiske myndigheter. Disse handler om en jakt på økonomisk vinning og utvikling som har gått på bekostning av menneskerettigheter og miljø, og som særlig har gått ut over landets urfolk.

I denne artikkelen vil jeg gå nærmere inn på disse problemstillingene. Jeg vil belyse hvordan myndighetenes utviklingspolitikk bidrar til ytterligere marginalisering av orang asli, Vest-Malaysias urfolk. Jeg ser i det følgende bort fra delstatene Sabah og Sarwak på Borneo (Øst-Malaysia), der situasjonen er en annen grunnet ulik befolkningssammensetning. Orang asli betyr "opprinnelig folk" og er en felles betegnelse for Vest-Malaysias 18 urfolksgrupper. Disse kulturelt og språklig ulike gruppene antas å ha innvandret fra nordområder for over ti tusen år siden (Howell 1995). Antallet orang asli nærmer seg 150 000 individer, og de utgjør i dag knappe 0,6 prosent av Malaysias totale befolkning (Nicholas og Baer 2004). Orang asli gruppene har tradisjonelt vært jeger-og-sankere og sivilisasjonsbrukere, og regnskogen og lokaliteter deri er fremdeles av vital betydning for de aller fleste orang asli som grunnlag for subsistens og kulturell identitet. Denne avhengigheten til nærmiljø og skogsområder står i motsetning til den dominante materialistiske utviklingsideen. Etter en kort historisk gjennomgang av Malaysias utvikling etter kolonitiden vil jeg diskutere hvordan utviklingsprosjekter ofte går på bekostning av orang asli og deres behov. Som et konkret eksempel på *kampen om ressurser* vil jeg beskrive en pågående rettssak vedrørende jordrettigheter. Til slutt vil jeg vise hvordan nasjonale maktrelasjoner videreføres på lokalt plan gjennom en empirisk beskrivelse av utdanningssituasjonen blant chewongene, en av de minste orang asli gruppene.¹

UTVIKLING FOR ENHVER PRIS?

Under kolonitiden med britisk herredømme innvandret store mengder indere og kinesere til daværende Malaya for å arbeide i de to store primærnærin-

¹Takk til alle orang asli venner og informanter for informasjon, til Signe Howell og Colin Nicholas for faglig input, og Cecilie Nordfeldt, Johannes Wilm og Gro Ween for kommentarer til teksten.

gene i kraftig vekst: tinn og gummi. Kineserne ble i hovedsak tilknyttet gruveindustrien, mens inderne tok arbeid på plantasjoner. De ulike innvandregruppene ble således identifisert med ulike økonomiske sektorer. De innfødte malayene, i hovedsak jordbrukere, ble derimot ikke inkorporert i kolonistatens produksjonsform, og begynte etterhvert å henge etter økonomisk. Da føderasjonen Malaya ble uavhengig i 1957 (*Merdeka*) fikk derfor malayene spesielle rettigheter nedfelt i grunnloven basert på deres "spesielle status" som innfødte (Hilley 2001). I 1963 ble Føderasjonen Malaysia formet ved å inkludere Singapore, Sabah og Sarawak. Et stort antall urfolk fra Sabah og Sarawak gjorde en omarbeiding av de etniske kategoriene nødvendig, og malayenes spesielle rettigheter ble utvidet til å inkludere urfolk fra Sabah og Sarawak. Påtagelig nok har orang asli aldri vært nevnt i denne grunnlovsartikkelen (Dentan bl. a. 1997).

Etter uavhengigheten følte kineserne seg stadig mer truet av malayenes politiske dominans, mens malayene, på den andre siden, krevde tiltak som sikret deres økonomiske forhold vis-à-vis kineserne. I mai 1969 brøt det ut voldsomme etniske opptøyer, og regjeringen² satte derfor i gang en rekke politiske tiltak, kjent som the New Economic Policy (NEP), som skulle fjerne fattigdom og skape bedre balanse mellom de etniske gruppene. Den politiske termen *bumiputera* (jordens sønner) ble introdusert for å beskrive malayer, orang asli, og urfolk fra Sabah og Sarawak. 30 % bumiputera-eierskap i kommersielle bedrifter ble et underliggende mål for NEP, som skulle oppnås gjennom positiv diskriminering i utdannelsesektoren, arbeidsmarkedet og andre nøkkelområder (Hilley 2001). Dentan bl. a. (1997) hevder imidlertid at inkluderingen av orang asli i bumiputera kategorien bare skjuler de reelle forholdene, nemlig at orang asli er ekskludert fra malayenes spesielle rettigheter slik de er nedfelt i grunnloven.

Malaysias økonomiske vekst, etter innføringen av NEP, var særlig basert på skogshogst, gruvedrift og plantasjoner (gummi og oljepalmer). Dette førte til en rovdrift på regnskogen. I følge Regnskogsfondet har den årlige avvirkningen i perioder vært oppe i 30 millioner kubikkmeter per år (Regnskogsfondet 2004). Slike miljø-ødeleggelser pådrar seg internasjonal oppmerksomhet, og har blitt kraftig kritisert av miljø- og menneskerettighetsforkjempere. Kritikken synes dog å ha prelet av på tidligere statsminister Mahathir, som regjerte fra 1981–2003. Mahathir har vært en av forkjemperne for "retten til utvikling", som han mente gikk foran såkalte "vestlige" verdier som demokrati og menneskerettigheter. Under FNs Earth Summit i Rio i 1992 fant Mahathir en likesinnet i den daværende amerikanske presidenten Bush Senior. Mens Bush forsvarte retten til utvikling på bekostning av luftforurensing, vektla Mahathir nødvendigheten av utvikling over opprettholdelse av biologisk mangfold (Dentan bl. a. 1997).

De overnevnte politiske prosessene i Malaysia tilsvarer i stor grad det som i utviklingslitteraturen har blitt beskrevet som *frontier problematikken*. I flere deler av verden har aspirasjoner om utvikling, spesielt på 1960 og 1970 tallet, ført til en bølge av kolonisering gjennom jordbruksprosjekter og ressursprospektering i regioner som tidligere ble ansett som uninteressante og marginale (Wæhle 1998). For lokale urfolk, derimot, har disse områdene vært selve livs-

²En allianse mellom UMNO (United Malays National Organisation), MCA (Malayan Chinese Association) og MIC (Malayan Indian Congress).

grunnlaget gjennom generasjoner. Malaysias orang asli sliter således med de samme utfordringene som urfolk i andre deler av verden – deres levekår trues av nasjonalstatens ekspansjon. Historien til Amazonas indianere er et eksempel til advarel. I det 16. århundre levde det fem millioner indianere i Amazonas. Etter omfattende utbygging av veier og utnytting av skogen er bare fem prosent av denne befolkningen tilbake i dag (Wæhle 1998). "Deforestation is indirectly related to genocide, ethnocide, and ecocide of indigenous societies", skriver Sponsel, Headland og Bailey (1996, s. 18), og gir eksempler på hvordan nasjonale og internasjonale interesser verden over utnytter skogsressurser på bekostning av menneskene bosatt i skogen. For å få tilgang til de verdifulle områdene må urfolkens rettigheter benektes og gruppene tvangsflyttes, og det er derfor ingen tilfeldighet at urfolk forsvinner i enda høyere tempo enn regnskogen de er avhengige av, hevder Sponsel, Headland og Bailey (1996).

KAMPEN OM RESSURSER

Orang asli gruppens utfordringer blir tydelige sett i relasjon til i den dominerende ideen om utvikling slik den fremstilles av Larsen (2002). Hun viser hvordan myndighetenes syn på utvikling i stor grad deles av ulike sosiale lag i den dominante malaygruppen. I analysen av utviklingsdiskursen trekker hun paralleller mellom den antatte dikotomien utviklet og ikke-utviklet og synet på bebygd område (*kampung*) i motsetning til skog (*hutan*). Utvikling forbindes med rydding av skog og oppbygging av menneskelagde strukturer, mens regnskog og tilvokste områder sees som ikke-utviklet, ifølge Larsen. Ettersom orang asli gruppenes tradisjonelle levesett og kulturelle identiteter er bygd på nære relasjoner til den omkringliggende skogen, får den omfattende avskogingen alvorlige følger for deres levekår. Fordi de malaysiske myndighetenes utviklingsfremstøt i stor grad baserer seg på utnytting av orang asli områder, anvender Nicholas (2000) uttrykket *kampen om ressurser* for å beskrive maktkampen som foregår mellom storsamfunnet og orang asli.

Sammen med tømmerutvinning har en rekke utviklingsprosjekter skapt problemer for orang asli. Bygging av dammer, motorveier, et nytt universitetsområde, golfbaner og andre turistfasiliteter har ført til relokalisering av orang asli grupper. I følge malaysisk lov er det den enkelte stat som eier jorden hvor orang asli grupper bor. På nåværende tidspunkt er orang asli jordrettigheter begrenset til "forpakter på åremål" (*tenants-at-will*), og staten kan når som helst velge å forvise "leietakerne" for å bruke jorden til andre formål. I så tilfelle kreves det ikke kompensasjon for jorden, bare for eventuelle beplantninger eller bygninger beboerne har reist. Den pågående rettsaken *Sagong Tasi vs Selangor State Government* er et godt eksempel på dette. Saken belyser spesielt forholdet mellom orang asli og myndighetene, men er også av internasjonal betydning for verdens urfolk hvis rettigheter til landområder ofte utfordres av eksterne utviklingsprosjekter.

Sagong Tasi – fra temuangruppen – er en av 23 familieoverhoder fra Bukit Tampoi i Denkil, Selangor, som ble fratatt store landområder (1539 dekar) i 1995 på grunn av konstruksjonen av en motorvei til den nye internasjonale flyplassen i Kuala Lumpur. Noen av temuanfamiliene fikk også hus og avlinger ødelagt. Mens de fikk en symbolsk sum for sistnevnte, fikk de ingenting for jorden – som myndighetene hevdet tilhørte staten. Med tilbud om gratis retts hjelp tok temuanene saken til retten. I retten la de frem bevis på over 200 års bruk av området, og på bakgrunn av sedvane og alders tids bruk krevde de eiendoms- og bruksrettigheter til jorden ("customary owners of the land,

the holders of native title to the land and the holders of usufructuary rights”³ (Nicholas 2006)). I april 2002 avgjorde retten at temuanene hadde rettigheter til jorden (“native title under common law”), og at de følgelig måtte kompenseres i tråd med *the Land Acquisition Act* (Nicholas 2006). De saksøkte⁴ anket avgjørelsen, men i september 2005 ble anken avvist i *the Court of Appeal*. Dommeren i ankesaken fastholdt at kompensasjon måtte betales, og påla i tillegg de saksøkte å betale oppreisning for den rå behandlingen av temuanfamiliene, som kun fikk 14-dager til å forlate området før hus og avlinger ble jevnet med jorden (Malaysiakini 2005a). Dommeren påpekte videre det triste faktum at det måtte en rettsak til for å beskytte urfolkene mot sin egen regjering. Etter avgjørelsen uttalte en talsmann for temuanguppen at dette ikke bare var en seier for de involverte familiene, men for alle orang asli i Malaysia hvis rettigheter daglig ble ignorert av myndighetene (Malaysiakini 2005b). Rettsavgjørelsen fikk internasjonal oppmerksomhet, men allikevel – eller kanskje nettopp derfor – har de saksøkte lyktes i å ta saken videre til den høyeste rettsinstansen i Malaysia, *the Federal Court*. Saken, som har vart i over ti år, forventes å bli avgjort her i løpet av kort tid.

Sagong Tasi saken er et typisk eksempel på hvordan utviklingsprosjekter støttes av myndighetene uten hensyn til orang asli og deres behov. Den rettslige avgjørelsen i 2005 var til fordel for temuanene som krevde rett til landområdene de har bebodd i generasjoner, mens både statlige og føderale myndigheter kjempet mot kravet til de 23 familiene. Gjennom historien har tilsvarende episoder av tvangsflytting gitt lite eller ingen erstatning. Områdene som stilles til disposisjon for de tvangsflyttede har ofte ufruktbar jord og mangler basisfasiliteter som innlagt vann og strøm. Avstand til skogen gjør at det tradisjonelle livsgrunnlaget minimeres, og med høy grad av analfabetsisme er det vanskelig for mange å få betalt arbeid. Dette fører ofte til rotløshet og anomi, og mange blir tiltaksløse og avhengig av sosial støtte. Relokalisering undergraver således deres kulturelle identitet. Nicholas (2000) viser gjennom en rekke empiriske eksempler hvordan myndighetene fører en politikk som svekker orang asli gruppenes autonomi. Gjennom assimilering søker myndighetene å erstatte tradisjonelle kulturelle verdier og lokaliserte identiteter med nye verdier og følgelig redusert tilknytning til en spesiell økologisk nisje (Nicholas 2000). Ved å undergrave urfolkens sterke lokale tilhørighet håper myndighetene å lette tilgangen på de verdifulle skogsområdene og fristille dem for ekstern utnytting. Assimileringspolitikken gjennomføres blant annet i skolesystemet, som vi skal se under.

LOKALE IMPLIKASJONER

Ulike virkemidler bidrar til en opprettholdelse av dagens maktforhold i Malaysia, og den dominante gruppens ideer om kulturell overlegenhet fører til ytterligere marginalisering av urfolkene. Jeg vil nå vise hvilke former dette kan ta på lokalt plan ved å bruke empirisk materiale fra mitt feltarbeid hos chewong, en av de minste orang asli gruppene. Chewongene kan sies å ha sluppet relativt lett fra avskogingsprosessen i forhold til mange andre grupper, fordi deres tradisjonelle områder delvis overlapper med naturreservatet Krau Wildlife Reserve. Ikke desto mindre er skogen hogget helt inn til reser-

³Malaysisk rettssystem baserer seg på *British Common Law* og begrepene lar seg ikke oversette direkte.

⁴Statsmyndighetene i Selangor, United Engineers Malaysia (UEM), Malaysian Highway Authority (LLM), og de føderale myndighetene.

vatgrensen, og det rapporteres om ulovlig hogst inne i reservatet. Chewongenes anvendbare områder er derfor redusert. Problemet forsterkes ved at andre orang asli grupper i regionen, som har mistet mer av sine territorier, i økende grad anvender de samme områdene som chewongene. Dette fører til slitasje på ressursene, og noen skogsprodukter uttømmes i perioder.⁵

UTVIKLING I KUALA GANDAH

Kuala Gandah er den største chewongbosetningen med om lag 100 personer og 20 hus. Hele chewonggruppen teller ikke mer enn omkring 250 individer. Chewongene holder til i Pahang, på grensen av og inne i Krau Wildlife Reserve. Kuala Gandah ligger på grensen av reservatet og fungerer som en mellomstasjon for bosetningene lenger inne i skogen og verden utenfor. Skogshogst og bygging av veier har lettet tilgjengeligheten og ført storsamfunnet nærmere Kuala Gandah, og som følge av økt interaksjon med utenforstående har det skjedd store endringer i landsbyen den senere tid. Misjonærer og helsepersonell besøker nå landsbyen med jevne mellomrom. Et elefantreservat er etablert et par hundre meter fra landsbyen, og hit kommer daglig turister fra inn- og utland som vil se både elefanter og "det opprinnelige folket". I utkanten av landsbyen er det bygd en liten butikk og en førskole. Forskjellene mellom Kuala Gandah og bosetningene lenger inne i skogen er påfallende. Fordi skogsområdet er en del av et naturreservat kreves det spesiell tillatelse for å gå inn i området, og mens Kuala Gandah besøkes hyppig, er bosetningene lenger inne i skogen derfor relativt isolerte. Det var myndighetene som oppfordret chewongene til å flytte til Kuala Gandah. For å gjøre dem bofaste her bygde de noen trehus og enkle latriner, og oppfordret til økt pengeøkonomi gjennom jordbruk og fjørfehold. Mange chewonger flyttet på myndighetenes oppfordring, men flere av dem trakk inn igjen i skogen etter en periode. Howell (2001) argumenterer for at disse familiene foretok et bevisst valg om å fortsette å leve i tråd med sine tradisjoner i møtet storsamfunnet og trusselen om akkulturasjon, desorientering og konsumerisme.

Chewongene er relativt mobile, og hver familie er autonom i forhold til resten av gruppen når det gjelder valg av bosted. Det har derfor vært periodevis til- og fraflyttinger i Kuala Gandah, men et titalls familier har bodd fast i landsbyen i flere år nå. Det synes derfor rimelig å anta at disse familiene bevisst velger å leve i relativ nærhet til storsamfunnet. Dette kan ha flere årsaker. Mange tiltrekkes av materielle goder som TV, stereoanlegg og motorsykler, og de sier det er lettvinnt med butikk i nærheten. Samtidig er de skeptiske til turister og andre besøkende, og snakker stadig nedlatende om malayer og deres upålitlighet. Flere uttrykte misnøye med at chewongungdommen stadig tok etter malayene. Til tross for denne ambivalensen har antallet familier i Kuala Gandah økt de senere år, og en del av chewongene viser med det en tilnærming til visse utviklingsaspekter, som for eksempel skolegang. Noen mødre fortalte meg at barnas utdanning var hovedgrunnen til at de bodde i Kuala Gandah. Men det er nettopp i dette møtet med ytre agenter og institusjoner at de strukturelle maktforholdene og malayenes idé om kulturell overlegenhet får størst implikasjoner.

SKOLESITUASJONEN I KUALA GANDAH

Ved førskolen i utkanten av landsbyen jobber det to malaylærere. Elevene er både chewonger og malayer fra nærområdet. Barna går på førskolen fra de

⁵Dette gjelder spesielt produkter som kan selges, som rotting og agila.

er fem-seks til de er syv år, deretter må de begynne på grunnskolen som ligger i Bolok, ca 10 km unna. Hit fraktes de med buss. De aller fleste chewongene fra Kuala Gandah registreres og begynner på førskolen, mye grunnet påtrykk fra den ene førskolelæreren. Men dessverre faller chewongene fort fra. Av de 12 som var registrert ved førskolen i 2005 var det bare fire som kom regelmessig. Av chewongene som begynner på barneskolen i Bolok, er frafallsraten på rundt 60 prosent. Årsakene til det høye frafallet er mange og komplekse. Jeg vil først beskrive noen av de praktiske problemene forbundet med skolegang, for deretter å gå nærmere inn på verdikonflikten som eksisterer mellom skole-systemet og urfolkskulturene, og som gjør formell utdanning til et tveegget sverd.

Chewongene kvalifiserer til definisjonen fattig etter de fleste standarder, så selv om utdanning i Malaysia i utgangspunktet er gratis er tilleggskostnader en utfordring for de fleste familiene. Myndighetene hevder de gir skoleuniformer til orang asli elever i starten av hvert skoleår. Dessverre skjer dette ofte altfor sent, lenge etter at skoleåret er begynt. Slike eksempler har jeg hørt fra familier i flere ulike orang asli grupper, som alle har store økonomiske problemer forbundet med skolestart. I Kuala Gandah fikk elevene bukser og skjorter i 2005, men ikke sko. Skoleransler må også kjøpes, og i tillegg blekemiddel for å holde hvite sko og skjorter rene. Problemene kan høres bagatellmessige ut, men for chewongene utgjør dette reelle vanskeligheter. Jeg har vært vitne til at barn skulker skolen fordi de ikke har vaskemiddel til å vaske klærne. De blir slått med rotting dersom de kommer skitne på skolen, forteller de engstelig. Spesielt gjelder dette mandager, da det er inspeksjon. Skitne klær, eller skitt under neglene, straffes med slag. Resultatet er at chewongelevene konsekvent skulker på mandager.

Mat er også et problem forbundet til økonomi. Om morgenen får alle elevene frokost klokken 7.30, men dette er det eneste måltidet som er gratis. Dersom elevene vil spise lunsj må de kjøpe mat i kafeteriaen. Mange foreldre har ikke penger til å sende med barna på skolen, særlig gjelder dette de som har flere barn i skolealder. Da chewongelevene ikke kommer hjem før i tre-tiden på ettermiddagen, sier det seg selv at barna blir slappe og ukonsentrert. Problemet vedrørende mat forsterkes på grunn av det dårlige transporttilbudet. Chewongbarna må ofte vente i to timer på skolebussen, fordi den først skal plukke opp elever ved ungdomsskolen et stykke unna, hvor de slutter senere. Fra skolen er over og frem til de blir hentet må elevene vente i veikanten i den stekende solen. Flere av barna som har sluttet på skolen fortalte meg at årsaken var den evinnelige ventingen. Det var kjedelig å vente, og de ble alltid så sultne, sa de. Foreldre kunne berette om slitne, sultne og utmattede barn som kom hjem i tretiden.

Den gamle skolebussen er også årsak til periodevise opphold i skolegangen. Flere ganger i løpet av de seks månedene jeg bodde i Kuala Gandah var den ødelagt. Ofte tok det en ukes tid før den ble reparert. Da jeg dro fra Kuala Gandah i juli 2005 var bussen nok en gang brutt sammen. Sent i november samme år kom jeg tilbake for et kort oppfølgingsarbeid, og ble da sjokkert av å høre at bussen enda ikke var reparert – og at ingen chewongbarn hadde vært på skolen på fire måneder! Noen av de ivrigste elevene synes det var trist. Tiara fortalte meg at hun savnet vennene sine, og at hun kjedet seg når hun ikke fikk gå på skolen. Hun skulle snart begynne på siste året på barneskolen, og jeg trodde hun skulle bli den femte i landsbyens om fullførte seksårig grunnskole-

utdanning. Nå så det dårlig ut. Noni, Tiaras eldre søster, fullførte barneskolen for over et år siden. Hun ville gjerne forsette på ungdomsskole, men familiens økonomi satte en stopper for det. Imidlertid er Noni en ivrig kristen konvertitt, og i løpet av våren 2005 tilbød misjonærene å betale for Nonis skolegang (bøker, klær osv.). Avtalen var at hun kunne begynne ved skolestart i januar 2006. Noni gledet seg veldig, men da jeg traff henne igjen i slutten av november var optimismen borte. Bussen hadde jo vært ødelagt så lenge, hun trodde ikke den kom til å bli reparert. "Hvordan kan vi gå på skolen uten transport?" spurte hun retorisk. Håpet svant ytterligere ettersom desember gikk mot slutten. Med mindre enn tre uker til skolestart så det ikke ut til å være noen løsning på problemet. Å bo på skolens internat ble ikke ansett som en mulighet, da de fleste chewonger er svært skeptisk til å sende barna fra seg. Nonis drøm om videre utdanning var knust.

UTDANNING SOM ET TVEEGGET SVERD

Hvor viktig er så utdanning for chewongene og andre orang asli grupper? Kan utdanning forbedre den underordnede posisjonen de har i det malaysiske samfunnet og hjelpe dem i å ta del i utviklingen på egne premisser? Kaunga (2005) bruker begrepet "et tveegget sverd" for å beskrive det formelle utdanningssystemet i Kenya. Han viser til møtet mellom formell skolekunnskap og tradisjonell lokalkunnskap. Pastoralistene på landsbygden er de fattigste og mest marginaliserte i det kenyanske samfunnet. Johnson Ole Kaunga forklarer hvordan introduksjonen av formell utdanning på mange måter kan ha negativ innvirkning på de pastorale gruppene, da tradisjonelle kunnskapsinstitusjoner brytes ned, sosiokulturell interaksjon minsker, tradisjonelt levevis og tradisjonell kunnskap svinner hen. Dette skjer fordi myndighetene ser på pastoralistenes kultur som et hinder for å oppnå utvikling, og følgelig søker å forandre denne kulturen gjennom utdanning. Men på den andre siden, hevder Johnson Ole Kaunga, må man erkjenne at utdanning er et nødvendig middel i kampen for rettigheter og anerkjennelse. Dilemmaet er gjeldende hos en rekke urfolksgrupper verden over, og likeledes hos chewongene og andre orang asli.

Med erfaring fra Guatemala hevder (Solstad 2001) at barn har to valg når de opplever sitt språk og sin kultur fordømt i skolen: de kan enten ta avstand fra skolens lærdom og falle fra, eller de kan omfavne skolens verdier og følgelig miste respekt for lokalsamfunnets tradisjoner. Løsningen på dette problemet kan være kulturell relevant utdanning, fortrinnsvis med morsmålsundervisning og lokal kulturhistorie i tillegg til det nasjonale pensum. Anne Lasimbang kommer fra en urfolksgruppe (kadazandusun) i Sabah, Malaysia. Hun er leder for utdanningsprogrammet til PACOS, en ikke-statlig organisasjon som jobber nettopp ut fra idealet om kulturell relevant utdanning. Lasimbang (2005) beskriver hvordan de i Sabah har bygd opp en alternativ førskole basert på et ønske om kulturell relevans. I 1993 startet PACOS førskoleprogrammet med en målsetning om å fremme tradisjonelle verdier og styrke lokalsamfunnets autonomi. PACOS tok utgangspunkt i det nasjonale pensum, for så å legge til materiale som reflekterte lokalt språk, kultur og miljø. I tillegg samarbeidet de tett med foreldre og lokalsamfunn, noe som førte til positive holdninger hos foreldregenerasjonen. Når foreldrene forstod målsetningen og selv var en del av prosjektet ble de bedre i stand til å yte positiv oppbacking av barna når det var nødvendig. Prosjektet har hatt svært positive resultater, med større deltakelse og bedre presentasjoner. I tillegg vekt-

la prosjektet lokal kapasitetsbygging, og flere kvinnelige lederskikkelser har vokst frem (Lasimbang 2005).

EPISTEMOLOGISK RASISME

PACOS arbeid med førskoler i Sabah skiller seg klart fra situasjonen i Kuala Gandah, og tydeliggjør fraværet av engasjement fra myndighetenes side. Som vist ovenfor innehar den nasjonale utviklingsdiskursen elementer som undergraver orang asli verdier. Deres lokalkunnskap forbindes med det ikke-utviklede, nemlig skogen, og mange malayer ser på orang asli kulturen som tilbakestående. Man ser her tydelige tegn på det Bishop og Glynn (1999) kaller *epistemologisk rasisme*. Storsamfunnets verdier og kunnskap opphøyes i forhold til urfolkens tradisjonelle lokalkunnskap. Gjennom skolesystemet søker myndighetene å assimilere orang asli barn for å svekke orang asli kulturen, som de hevder er et hinder for utvikling citepDentan04. Denne verdikonflikten samspiller med utdanningens mangel på relevans i dagliglivet til de fleste orang asli, og den ideologiske distansen mellom skolesystemet og lokalsamfunnet minimerer foreldrenes engasjement i barnas skolegang. Sammen med praktiske vanskeligheter forbundet med transport og økonomi fører dette til høye frafallsrater blant orang asli elever.

Malaysiske myndigheter er lite mottakelige for kritikk av måten de behandler landets urfolk. Larsen skriver:

Motforestillinger, spesielt fra utenlandske kritikere, mot regjeringens forsøk på å integrere orang asli i en mainstream malaysisk livsstil, er blitt kraftig fordømt som romantikk som vil fastfryse disse folkens tradisjonelle livsstil, i stedet for å hjelpe dem til å møte utviklingen og ta i bruk de mulighetene som et moderne samfunn kan tilby. Larsen 2002, s. 41

Deltakelse i dagens moderne storsamfunn krever lese og skrivekyndighet. Dersom myndighetene mener alvor med å hjelpe orang asli til å møte utviklingen og ta i bruk nye muligheter er derfor tilpasning av skolesystemet særs viktig. Som vist ovenfor er slik tilrettelegging så å si fraværende, og dagens situasjon for orang asli elever undergraver på denne måten troverdigheten i myndighetenes svar til kritiske stemmer. I boken *Culture Counts, Changing Power Relations in Education* beskriver Bishop og Glynn (1999) en modell for et skolesystem bygd på kulturell diversitet, ikke ulikt PACOS prosjekt i Sabah. Bokens utgangspunkt er maoriernes respons på den formelle utdanningen i New Zealand. Målet for modellen er å fremme autonomi og redusere maktforskjeller, samt å forbedre utdanningens utbytte for urfolkene og andre kulturelle grupper. En slik modell for skolesystemet i Malaysia ville være svært fordelaktig for orang asli gruppene – men kanskje ikke for myndighetene? For uten økt bevissthet om rettigheter og muligheter vil orang asli gruppene fortsatt være tapere i kampen for ressurser og ofre for den dominante utviklingsdiskursen i Malaysia.

REFERANSER

- Bishop, R., og T. Glynn 1999. *Culture counts: Changing Power Relations in Education*. London: Zed Books.
- Dentan, R. K., bl. a. 1997. *Malaysia and the Original People. A Case Study of the Impact of Development on Indigenous Peoples*. Boston: Allyn & Bacon.

- Hilley, J. 2001. *Malaysia. Mahathirism, Hegemony and the New Opposition*. New York: Zed Books.
- Howell, S. 1995. "The Indigenous People of Malaysia: It's now or too late". I: *Indigenous Peoples of Asia Singapore*. Utg. av R.H. Barnes, A. Gray og B. Kingsbury.
- 2001. "Cultural Resilience In Encountering 'Development': The Case of Chewong of Central Pahang". I: *Minority Cultures of Peninsular Malaysia. Survivals of Indigenous Heritage*. Utg. av R. Rashid og W. J. Karim. Akass.
- Kaunga, J. O. 2005. "Indigenous Peoples' Experiences with the Formal Education System: the case of the Kenyan Pastoralists". I: *Indigenous Affairs* 1.
- Larsen, A. K. 2002. "Diskurser omkring utvikling i Malaysia". I: *Norsk Antropologisk Tidsskrift* 01–02.
- Lasimbang, A. 2005. "Giving the best possible start. Preschool programme for rural indigenous children in Sabah, Malaysia". I: *Indigenous Affairs* 1.
- Malaysiakini 2005a. *Landmark Judgement Challenge in Court of Appeal*. 13. jun. 2005. URL: <http://www.malaysiakini.com>.
- 2005b. *Native Land: Court of Appeal upholds landmark ruling*. 19. sep. 2005. URL: <http://www.malaysiakini.com>.
- Nicholas, C. 2000. *The Orang Asli and the Contest for Resources. Indigenous politics, development and identity in Peninsular Malaysia*. IWGIA Document 95. Copenhagen.
- 2006. *Orang Asli. Rights, Problems, Solutions*. Report for The Human Rights Commission of Malaysia (SUHAKAM). Center for Orang Asli Concerns. Subang Jaya. 2006.
- Nicholas, C., og A. Baer 2004. "Healthcare for the Orang Asli: Consequences of paternalism and non-recognition". I: .
- Park, C. C. 1992. *Tropical Rainforests*. New York: Routledge.
- Regnskogsfondet 2004. *Temasider Malaysia: Bakgrunn Malaysia Skogressurser og urfolksrettigheter*. 2004. URL: <http://www.rainforest.no/html/128.htm>.
- Solstad, M. 2001. "Kan utdanningsreform bidra til demokratisering I Guatemala?". I: *Guatemala – demokratisering og kulturelt mangfold*. Utg. av Stener Ekern og Trygve Bendiksby. Oslo.
- Sponsel, L. E., T. N. Headland og R. C. Bailey 1996. *Tropical Deforestation. The Human Dimension*. New York: Columbia University Press.
- Wæhle, E. 1998. "Urbefolkninger, modernisering og miljø". I: *Samfunnsperspektiver på miljø og utvikling*. Utg. av Tor A. Benjaminsen og Hanne Svarstad. Tano Aschehoug.

DEN STORA SOVJETISKA SEGERN OCH DE SOM INTE VILL FIRA DEN

*Johanna Lärkner
Master, UiO*

”Där gav han henne allt svar på tal!” Orden är Marinas, min lärare i ryska, och vi diskuterar gårdagens nyhetssändning i Rysslands kanal 1 där ”han” som hon syftar på är president Putin, och ”henne” är en estnisk journalist. Vi sitter i klassrummet, jag ihopknycklad i bänkar avpassade för de 10-åringar som befolkar klassrummet dagtid. Platsen är den fina privatskola i centrala S:t Petersburg i vars lokaler mina rysklektioner försiggår efter det att barnen har gått hem. Det är bara några dagar efter den så kallade segerdagen som firas den 9 maj till minne av segern i andra världskriget. Skolan vi sitter i är full av teckningar som barnen gjort för att hedra den stora segern.

Presidentens yttrande som vårt samtal handlar om skedde på en presskonferens efter toppmötet mellan EU och Ryssland den 10 maj (Putin 2005), ett toppmöte som hölls i anslutning till högtidlighållandet av 60-årsjubileet av krigsslutet. Frågan han svarade på handlade inte om EU, den handlade om vad man i Ryssland kallar befrielsen av Östeuropa under kriget, men vad en del i dessa länder kallar för ockupation. En relativt ung estnisk journalist med långt blondt hår ställde en fråga om ockupationen och varför det är så svårt att be om ursäkt. På tv-nyheterna i Rysslands kanal 1 var denna fråga den enda som sändes från presskonferensen den 10 maj. Svaret från Putin, på nästan 5 minuter, sändes i sin helhet (och upptog en stor del av en halvtimmes nyhetssändning). Den estniska journalisten ställde frågan på ryska, och Putin svarade med att först komplimentera hennes ryskkunskaper, men tillägger: ”Ni talar så bra ryska, att jag är säker på att läsa inte är värre.” Han ber henne så att plocka fram dokumentet från folkförsamlingen 1989 där det svart på vitt står att Molotov-Ribbentropakten var illegal och är att betrakta som en personlig uppgörelse mellan Hitler och Stalin. Så, undrade han, ”hur många gånger måste vi säga detta?” Sedan framförde Putin sin tolkning av historien: Som ett resultat av freden Brest-Litovsk 1918 mellan Tyskland och Ryssland var Ryssland tvunget att avträda territorier till Tyskland. 1939 ingicks ett nytt avtal mellan Ryssland och Tyskland, och dessa territorier återlämnades och blev en del av Sovjetunionen. (Man får väl kalla uttalandet något av en logisk kullerbytta eftersom han just förklarar det avtalet olagligt. . .)

60 år efter krigsslutet var kriget högst aktuellt under mitt fältarbete i S:t Petersburg våren 2005. 60-årsjubileet firades stort och den 9 maj 2005 samlades en stor del av världens stats- och regeringschefer i Moskva. Firandet bestod bland annat i en grandios parad på Röda torget, och George W. Bush blev förste amerikanske president att bevittna en rysk/sovjetisk militärparad, och man kan inte låta bli att undra vad han egentligen tänkte bland alla röda fanor och allmän sovjetnostalg. Segerdagen är en av Rysslands största högtider. Det är en offentlig högtid i så mån att parader och dylika tillställningar genomförs varje år, naturligtvis med extra pompa och ståt ett jubileumsår, men det är också en dag som högtidlighålls privat och det finns få familjer som inte har någon egen krigshistoria.

Men det var inte alla som ville komma på festen. Flera av de tidigare Sovjetrepublikernas presidenter stannade hemma. Från bland annat Baltikum

framfördes att man inte ville åka till Moskva för att fira den sovjetiska ockupationen, och Lettlands president, som ändå åkte till Moskva, sa att hon gjorde det för att få en chans föra fram sin syn på saken. Det har också framförts krav på kompensation för denna ockupationen till Ryssland (i egenskap av Sovjetunionens efterföljarstat), något som från rysk sida kategoriskt avvisats. I stället har man från rysk sida kontrat med att prata mycket om de balter som slogs på nazisternas sida. Beskyllningarna är alltså "ockupant" från ena sidan och "fascist" från den andra. Från många västliga håll har man hållit med balterna i det att de inte har något att fira, vilket bland annat kommit till uttryck i tidningars ledare och artiklar.

Det var visserligen fler än de baltiska ledarna som inte ville åka till Moskva, men det är dessa – framförallt Estland – som fått mest uppmärksamhet i Ryssland. Kanske är en anledning till detta är att många (inte bara i Ryssland) anser att den ryska befolkningen (drygt en fjärdedel) där diskrimineras, då de har svårt att få medborgarskap och inte har rätt till skolgång på ryska etc. I *Komsomolskaja pravda*¹, en av Rysslands största tidningar, ställer sig en journalist frågan: "Vad är det vi tycker minst om hos våra grannar: samtidens politiska realitet eller deras förhållande till kriget, annorlunda än vårt?" (Sapozjnikova 2005).

Det finns en stor upprördhet bland Sovjetiska veteraner och allmänhet över att vissa inte vill fira segerdagen och befrielsen från nazisterna. Hur kan man förringa deras insatser, hur kan man inte tycka att nazismen måste besegras och hur kan man rehabilitera de som slogs med nazisterna?

SOVJETUNIONEN, BALTIKUM OCH KRIGET De baltiska länderna Estland, Lettland och Litauen blev självständiga efter första världskriget. Självständigheten blev relativt kortlivad. Som en följd av Molotov-Ribbentropakten gick Sovjetiska styrkor in i Baltikum 1940. När den tyska armén invaderade 1941 såg många dem som befriare, och många balter slogs med nazisterna mot Sovjetunionen. Efter kriget blev Estland, Lettland och Litauen delrepubliker i Sovjetunionen. När Sovjetunionen började knaka i fogarna var de baltiska staterna de första som förklarade sig självständiga tidig höst 1991, och kan med detta sägas ha skyndat på Sovjetunionens sönderfall.

I Ryssland talar man sällan om andra världskriget. Där handlar allt om stora fosterländska kriget 1941–45. I detta stora fosterländska krig, som inleddes med Operation Barbarossa och Tysklands anfall på Sovjetunionen 22 juni 1941 gjordes enorma uppoffringar. Det kan ha varit så många som 30 miljoner sovjetmedborgare som satte livet till under kriget, civila och soldater.² Efter att ha tappat mycket mark i krigets inledningsskede höll landets viktigaste städer undan (Leningrad i en brutal belägring som varade i 900 dagar) och vändpunkten brukar sägas vara Stalingrad 1943. Även efter att krigslyckan hade vänt, gjordes stora förluster. Det beräknas att upp emot en halv miljon dog i stormningen av Berlin i krigets absoluta slutskede. Den 8 maj kapitulerade Tyskland villkorslöst. Så varför är det den 9 maj som firas? Skälet är enkelt, Moskvatiden som är två timmar före Centraleuropa hade hunnit ticka över till nytt dygn.

Fred slöts, men för många av krigsdeltagarna hade eländet dock bara börjat. Den som hade haft minsta lilla samröre med tyskarna, om än ofri-

¹Namnet betyder Komsomols sanning. Komsomol var det kommunistiska ungdomsförbundet men tidningen har ingen koppling dit längre

²Som alltid med siffror så är de omdiskuterade. Se till exempel Harrison (2003) för en diskussion om olika sätt att räkna. Den siffra han kommer fram till är 25 miljoner.

villigt som krigsfångar och/eller tvångsarbetare, skickades till Sibirien som krigsförbrytare. Även en och annan krigshjälte som Stalin såg som opålitlig eller som en potentiell konkurrent mötte samma öde. Efter Stalins död 1953 rehabiliterades de flesta.

Segerdagen började firas med en gång efter krigsslutet, men Stalin försökte tona ned firandet och den verkliga kulten kom inte gång förrän under Brezjnev på sextioalet, segerdagen blev en allmän helgdag 1965. Parader, bekransningar av minnesmärken och veteraner på skolbesök var en del av den patriotiska uppfostran för alla Sovjetunionens barn. Veteraner har än idag särskilda privilegier, bland annat högre pension.

Det har dock funnits en period då segerdagen var ifrågasatt. Under perestrojkan och efter Sovjetunionens fall skedde en motrörelse, då kriget och veteranerna förlorade i status (se t.ex. Tumarkin 1994). Anna Krylova (2004) skriver att det under tidigt 1990-tal förekom uttalanden i stil med de som nu förs fram i Baltikum även i rysk press. Inför firandet 1992, vilket var det första efter Sovjetunionens fall, hånades veteranerna och framställdes som stofiler vilse i den nya tiden och som den gamla regimens hantlangare. Deras dekorationer kallades för leksaker och de liknades vid julgranar. De beskrevs som "så kallade" hjältar och jämfördes med mentalsjuka i tidningsrapporter. Det förekom också fysiska attacker, och veteraner beskyldes av unga människor för att vara förslavare snarare än befriare. På det tidiga 1990-talet var krigsregalia från sovjettiden som banér, flaggor, medaljer och uniformer inte lägre oproblematiska symboler för segern över Nazityskland, utan de kom också att symbolisera olika tolkningar av Sovjetunionen, och hänsynslöst förtryck från staten. I processen att omvärdera sovjettiden var segern 1945 inte längre den källa till självkänsla, stolthet och storhet den fungerat som under nästan ett halvt sekel, instället framställdes den allt oftare i negativt ljus (Krylova 2004, s. 85–87). Det pågick under denna tid en kamp med olika tolkningar av historien. Hela tiden fanns det de som försvarade den sovjetiska versionen och som försökte föra fram denna. Det framställs ofta som en generationsfråga, där de unga ville bryta med det gamla.

Sedan Putin kom till makten 2000 har en rad sovjetsymboler rehabiliterats, och segerdagsfirandet har tagit ny fart. Firandet 2005 var pampigare och mer omfattande än 50-årsjubileet 1995, och påfallande likt Tumarkins beskrivning av 40-årsjubileet 1985 (Tumarkin 1994).

MYTEN OM STORA FOSTERLÄNDSKA KRIGET Stora fosterländska kriget var en central del i den sovjetiska historieförmedlingen och självbilden. Och det samma gäller för det självständiga Ryssland. Synen på kriget förmedlades under sovjettiden i enlighet med vad som Barbara Törnquist-Plewa kallar Den stora berättelsen om kriget, vilken kan sammanfattas som följer:

[Sovjetunionens invånare bjöd] ett enat och hårdnackat motstånd mot den fascistiske angriparen [...] Sovjetmedborgarna, drivna av de höga ideal som partiet förmedlade, var beredda att betala med sitt blod för försvaret av sitt kommunistiska fosterland och för att bringa frihet till de ockuperade folken i Europa (Törnquist-Plewa 2004, s. 325).

Denna berättelse är fortfarande i stort sett intakt, även om det finns röster som utmanar den. Några av de rösterna är de baltiska, vars tolkning av kriget och anklagelser om ockupation hotar denna berättelse. Den stora berättelsen visar på det mytiska hos historien. Claude Lévi-Strauss (1987) visar i *Det vilda*

tänkandet på att de europeiska historierna på centrala punkter är samstämmiga med skriftlösa folks myter.

Lévi-Strauss framhåller att historien precis som myten har ett normativt och kulturellt fäste i nutiden och återger det förflutna från nutidens horisont. Det finns inte heller en historia, det finns många historier. Men selektionen är nödvändig för begriplighet, Lévi-Strauss framhåller att en verkligt total historia skulle innebära kaos (Lévi-Strauss 1987, s. 256).

Lévi-Strauss ställer sig frågan "På vilka villkor är myten om franska revolutionen möjlig?" Han menar att för att kunna spela rollen som historisk agent måste en nutida fransman tro på denna myt. Men framhåller han, det är inte säkert att det rikaste ögonblicket, det som är bäst ägnat åt att inspirera praktiskt handling, är det sannaste. Utan sanningen är situationsbestämd (Lévi-Strauss 1987, s. 253).

Historien är oundvikligt partisk och partiell, framhåller Lévi-Strauss, vilket i sig är en form av partiskhet. Inte bara är historien konstruerad genom ett urval av händelser, utan även de episoder som väljs ut konstrueras: de renodlas och förenklas. När man står inför historien står man också inför ett val skriver Lévi-Strauss; antingen måste man välja ut den ena eller den andra av ett oändligt antal historier, och avstå från att försöka hitta "en helhetstotalisering" eller så måste man tillerkänna alla historier samma verklighet – "blott för att upptäcka att franska revolutionen så som vi talar om den inte har existerat" (Lévi-Strauss 1987, s. 256–7).

Thomas Hylland Eriksen (1996) framhåller att alla människor använder det förflutna för att skapa gemensam identifikation. Eriksen menar att mytbildning är en grundläggande aspekt av att vara människa, och framhåller att de historiska myterna har flera funktioner. Förutom att ge människor självkänsla så bringar de ordning i kaos, de ger världen en moralisk struktur och redogör för distinktionernas upprinnelse. Eriksen framhåller att myterna är nödvändiga för att världen ska framstå som meningsfull. Vidare förbinder myterna individen med en gemenskap och nutiden med det förflutna. De gör det möjligt att ta gemenskapen för given (Eriksen 1996, s. 22, 66, 115). Myter i sig är alltså inget problem, det är snarare oförmågan att inse att det finns många myter eller tendensen att ta en myt som absolut bild för sanningen som kan skapa problem.

Eriksen menar att de allra farligaste myterna förmodligen är offermyterna, historierna om de övergrepp som det egna folket varit utsatt för. Han menar dessa myter skapar hämndbegär och fiendskap (Eriksen 1996, s. 41). I fallet med de olika ryska och baltiska tolkningarna av andra världskriget, så är det just två offermyter som ställs mot varandra. I Ryssland är de enorma uppoffringarna man gjorde under kriget ett centralt tema, i Baltikum ser man sig själva som offer för stormaktspel och inte mindre än tre ockupationer³.

Historien och myterna om det förflutna måste vaktas och bevaras. Dels från intellektuella angrepp – historien ligger inte fast, och nyare historieforskning kan komma med resultat som utmanar tidigare synsätt (Eriksen 1996, s. 112). Dessutom kan historien utsättas för rent fysiska angrepp, under Jugoslavienkrigen på 1990-talet tog serbiska soldater tidigt sikte på den gamla bron i Mostar och Dubrovniks historiska stadskärna (Eriksen 1996, s. 6). Historiska monu-

³Först den sovjetiska 1940, sedan den nazistiska 1941 och slutligen en sovjetisk igen som varade till 1991.

ment och minnesmärken kan också utsättas för angrepp. Störtade statyer av tidigare ledare är några av de mest symboliska bilderna som kablas ut från länder i politiska omvälvningar.

Den ständigt föränderliga historien är ämnet för Dickinsons (1995) artikel *Building the blockade: New truths in survival narratives from Leningrad*. Hon försöker visa hur veteraner ändrade sina berättelser efter Sovjetunionens fall för att göra dem relevanta i en ny kontext. Medan hon samlade in sina berättelser fick hon känslan av att de inte bara berättade sin historia för henne, utan att den återberättades på sätt som svarade mot nutidens osäkerhet, där deras historier ifrågasattes och av vissa betraktades som den gamla regimen lögn. Dickinson menar att med Sovjetunionens fall så splittrades den förut entydiga sovjetiska historieskrivningen. I denna, där stora fosterländska kriget var ett av de viktigaste temana, hade ögonvittnesskildringar en väldigt central roll. Veteraner besökte klassrum, intervjuades i tidningar, var med i böcker och liknande. Alla hade sina egna minnen av besök av dekorerade veteraner, och de blev intimt förknippade med det sovjetiska systemet. Alltså menar Dickinson var det nödvändigt att omformulera sina historier:

many Blockade survivors participated in the construction of their own new truths, offering revelations about their experiences which simulataniously reaffirmed the heroism of Leningrad and undermined the airbrushed Sovjet version of the Blockade (Dickinson 1995).

OCCUPATION ELLER BEFRIELSE? Tidningar som vänder sig till en rysk publik speglar den upprördhet över andra tolkningar av kriget som bland många andra min lärare Marina gav uttryck för. Tabloiden *Komsomolskaja pravda* publicerar 20 april en artikel om estniska bestraffningspatruller som gjort sig skyldig till stora grymheter i Pskovområdet, man nämner siffran 350 000 döda i läger där. Man spekulerar i varför de gjorde det, i förhör uppgav de anklagade att de utsatts för press, men artikelförfattaren Aleksandr Gamov lutar mer åt att den jord de blivit lovade av tyskarna fällde avgörandet. I en kommentar till artikeln, skriver Gamov att för femton år sedan kunde man inte prata om att vissa folk i Sovjetunionen hade slagits på motståndarsidan, eftersom det ansågs skada den mellanfolkliga vänskapen. Nu har pendeln svängt skriver han, och de som slogs med tyskarna rehabiliteras i Baltikum och det sägs att man "slogs inte med Hitler, utan mot Stalin" (Gamov 2005b).

I rapporteringen från toppmötet som hölls 10 maj mellan Ryssland och EU, fokuseras nästan bara på den fråga på presskonferensen från den estniska journalisten till president Putin om varför Ryssland har så svårt att be om ursäkt för ockupationen som redogjordes för tidigare. I en kommentar kring denna antar KP:s journalist Aleksandr Gamov en lätt hånfull ton, där han driver med balterns sätt att prata ryska, och med hur Putin i hans åsikt föll in i sådan brytning i sitt svar. Tillslut lägger han till en kommentar om alla som borde be om ursäkt och återlämna territorier – Baltikum borde egentligen återgå till Sverige, Krim till Turkiet och USA till England. Till artikeln hör en "enkät" med frågan "Vem ska be vem om ursäkt?" i vilken kända personer av olika slag intervjuas. Frågan har tydlig adress till "baltkontroversen" vilket snappas upp av de flesta svarande som inte någon tycker att Ryssland borde be balterna om ursäkt, snarare tvärt om. Bara en estnisk journalist föreslår försiktigt att det inte vore så dumt om Ryssland kunde erkänna att baltstaterna inte gick med frivilligt i Sovjetunionen (Gamov 2005a).

*Argumenty i fakty*⁴, en nyhetstidning med veckoutgivning, publicerar i slutet av mars en intervju med Estlands president Arnold Rüütel som har beslutat sig för att inte komma till festligheterna i Moskva. Den första frågan är varför han fattat en sådant beslut. Han svarar att han inte tröttnar på att upprepa att det sovjetiska folket bar det tyngsta lasset under kriget och gjorde enorma offer. Men tacksamheten hämmades av att Estland inte tilläts återfå sin självständighet. Han säger att såren från kriget fortfarande är färska, och att han därför beslutat sig att stanna hos sitt folk under segerdagen. Vädligt många av de andra frågorna handlar om ester som slogs med SS, om monument och den allmänna inställning till kriget och segerdagen i Estland. Rüütel försöker få fram budskapet att visst kan det finnas enstaka människor i Estland som är övertygade nazister men att huvudsakligen så var och är estländarna motståndare till nazismen. Han gör liknelsen att om någon i Ryssland går på gatan med en svastika (inte alltför ovanligt tyvärr), så drar ingen av det slutsatsen, att Ryssland propagerar för nazismen. Han vill klargöra att "esterna inte slogs för fascismen, utan för att de hoppades kunna återfå landets självständighet. Vårt lilla land förlorade 200 000 människor, och hälften av dem dog i nazistiska och sovjetiska koncentrationsläger." Till saken med Estlands president, vilket man från ryskt håll gärna påpekar, hör att han varit ordförande för centralkommittén i kommunistpartiet i Estland då detta var en sovjetrepublik. Det kan därför tyckas lite märkligt med krav på ursäkter för kommunisttiden från sådant håll. I artikeln framför dock inte presidenten något sådant, han försöker snarare ducka offensiva frågor och ge ett försonligt budskap (Zotov 2005). Att det är en fråga som berör tidningarnas läsare kan illustreras med att till tidningens internetupplaga finns möjlighet att kommentera artiklar inom 30 dagar från deras publicering. För de flesta artiklar finns det inga eller enstaka kommentarer. För denna intervju med Estlands president om kriget och firandet av segern finns 640 kommentarer!

St Petersburg Times är en engelskspråkig tidning som främst riktar sig till utländska besökare och har en betydligt mer regimkritisk hållning än vad som är brukligt i Ryssland. Man har en stab av ryska journalister som skriver artiklar, men använder också flitigt västerländska nyhetsbyråer och kolumnister. Det är kanske därför föga förvånande att man är kritisk mot hyllningar av Sovjetunionen och Stalin som man tycker kommer fram i firandet:

the festivities' main beneficiary won't be the real heroes but President Vladimir Putin who has made a real travesty of their memory by reviving some of communism's worst traditions. [...] Only a few have protested Putin's glorification of the Soviet past, chiefly politicians in states that most recently endured Moscow's yoke, [...]. In the face of withering criticism from Moscow, the leaders of Estonia and Lithuania bravely refused to attend the upcoming festivities. But they are the exceptions to a general and dangerous acceptance of Russia's nationalistic revisionism (Feifer 2005).

St Petersburg Times har det gemensamt med övriga ryska tidningar, att man skrev mycket om kriget och segerdagsfirandet. Och frågan om olika tolkningar av historien är också huvudtema för flera artiklar. Dagen efter segerdagen publiceras en artikel som börjar med att konstatera att 60 år efter krigsslutet, är

⁴Namnet betyder Argument och fakta.

det som att veteranerna fortfarande är kvar i sina skyttegravar. En 83-årig man som slogs med tyskarna intervjuas. Han säger att han gjorde det rätta eftersom han anser att ett år efter att Sovjetunionen tagit kontrollen över hans land, låg det i ruiner. Han arbetade med radiokommunikation och tillfångatogs 1945 i Tjeckoslovakien. Han menar att tyskarna betedde sig mycket bättre än ryssarna mot balterna och en annan äldre man instämmer. Sedan intervjuas en sovjetisk veteran som är upprörd över att kallas ockupant. Han menar att han och de andra sovjetiska soldaterna är befriare, och upprörs över samlingar med veteraner som slogs på tyskarnas sida som enligt honom gjorde sig skyldiga till stora illdåd. I artikeln sägs det också att balterna anklagas för att ha spelat en stor roll i judeutrotningen, och att det nazistjägande Simon Wiesenthalcentret nyligen har kritiserat de baltiska länderna för att vara långt i från hjälpsamma i försök att få tag på överlevande krigsförbrytare (St Petersburg Times 2005b).

En annan artikel konstaterar att det räcker att se på siffrorna över krigsoffer i Baltikum för att förstå att båda sidor gjorde förfärliga saker mot varandra. Artikeln framhåller att det största hindret för försoning är bristen på balanserad information på ryska eftersom det historiska material som oftast publiceras i Ryssland framställer Sovjetunionen i bra ljus med reservationer för "Stalins misstag". Artikeln skriver att folk måste få veta vad som hände bakom ryggen på soldaterna som fick höra att de var befriare. Artikelförfattaren avslutar med att konstatera att när han lämnar Estland den 9 maj hör han att någon har hållt svart färg på tyska gravar i Narva, och någon annan har hållt röd färg på en staty av sovjetiska soldater i Tallin. Så mycket för försoning alltså:

Despite all this I am still hoping that one [day], perhaps a long time in the future, the paint will be replaced by red carnations. This happened in St. Petersburg on Monday when German students gave flowers to veterans on city streets. Sixty years after the bloodletting finished they hugged each other and that is the way it should be (St Petersburg Times 2005a).

Även i tidningar som vänder sig till en rysk publik finns exempel på artiklar som försöker se båda sidor av saken. Den 17 mars publicerar *Komsomolskaja pravda* en lång resonerande artikel som handlar om hur det kan komma sig att många i Baltikum håller det fascistiska förflutna kärare än det sovjetiska. Författaren börjar med att skriva att det finns tre anledningar till att man kallar Estland och Lettland för "profascistiska" länder. Det första är att lokalbefolkningen till utseendet liknar tyskarna, de fick alltid spela hitlerfolk i sovjetiska krigsfilmer. Den andra är att under andra världskriget slogs många ester och letter på fascistiska Tysklands sida. Efter kriget fick de "sina tjugofem plus fem" (år i Sibirien), vilket i praktiken kortades till 10 efter Stalins död. Så Wehrmacht soldaterna förläts redan under sovjettiden, skriver hon. För det tredje rehabiliteras fascismen i Baltikum. Nazistveteraner marscherar, får förmåner och skolbarn pratar om förfäder som bara hämnades på de röda när de sköt krigsfångar. I nästa stycke skriver författaren "om jag säger att under många års boende i Estland inte träffat en enda fascist, så är det sant. Om jag tvärt om framför att jag sett hundratals, så är det också sant. Det beror på vad man räknar som fascism". Författaren frågar en estnisk veteran som slogs på tyskarnas sida om han skulle göra om det. "Jag skulle vid vilket tillfälle som helst vara sida vid sida med dem, som slåss för Estlands frihet!" blir svaret. Hon skriver också om ett minnesmärke som rests över de som slogs "mot

Bolsjevismen", som inskriptionen löd, ett monument som togs ned på order av premiärministern men kvar på den lantliga kyrkogården finns en liten trätavla med inskriptionen "Här fanns ett minnesmärke över de ester som slogs för frihet" vid vilken folk lägger blommor. Så skriver hon om en 43-årig "biznismen" som ska öppna ett museum över Waffen-SS i sitt hem.

Mycket av stödet till tyskarna kan skyllas på deportationer till Sibirien av ester som gjordes bara veckor före krigsutbrottet. Men skriver hon, det förklarar inte varför man tog ut sitt hämndbegär på judar eller ukrainare. Hon skriver att esterna skäms inte över det, att man slogs på Hitlers sida, utan över att man inte gjorde motstånd mot Sovjetunionen 1940. I den avslutande reflektion skriver hon om paradoxen att mellan tyskar och ryssar finns ingen fiendtlighet kvar, men mellan balter och ryssar bara växer den även om den logiskt sett borde varit övervuxen med ogräs för länge sedan (Sapozjnikova 2005).

Några dagar senare publicerar Komsomolskaja pravda läsareaktioner på artikeln. Man skriver i ingressen att artikeln väckt en flod av reaktioner, och att det visat sig att temat om uppfattningen om andra världskriget är infekterat. Det första brevet är från A. K. i Tjelabinsk-regionen (södra Sibirien) som skriver att han alltid tyckt om balterna, på distans visserligen eftersom han aldrig varit där, men han har läst mycket om dem. Han har beundrat deras kamp för självständighet och har till och med skrivit ett brev till esterna och bett om ursäkt för "våra synder mot dem." Det hängde en plansch med Estniska folkfronten på hans vägg. Men nu, nu vet han bättre skriver han, och tillägger att det känns som att de har spottat på själen. Han framhåller att ryska demokrater varit nödvändiga för estnisk frihet. En annan tycker att balterna inte kan ställa krav på någon kompensation, snarare ska de som slogs med Hitler betala för fascismens brott. Men det är också de som påpekar att balterna inte slogs av övertygelse utan för att de var klämda mellan stormakterna. En skriver om en far som slogs med tyskarna, och en farbror som slogs med röda armen. Ingen av dem hade något val: "Vem av oss vet, vad vi skulle göra vid hot om skjutning", skriver hon. En upprörd kommentar avslutar med att säga att Lettlands budget till 80 procent är beroende av rysk transitolja, så stäng av oljan som kommer det snart låta annorlunda. En hävdar att den sovjetiska ockupationen räddade Estland och Lettland från internationell domstol där hitleranhängarna annars hamnade (Komsomolskaja pravda 2005).

AVSLUTANDE REFLEKTIONER Min lärare Marina, en pensionär som drygar ut sin magra pension med att ge lektioner till utländska studenter, är född några år efter krigsslutet och har inga egna krigsminnen. Men hennes familjs historia, liksom så många andra ryska familjers historia, är tydligt präglad av kriget. Varje försök att nedvärdera den sovjetiska krigsinsatsen framstår för henne närmast som en personlig förolämpning. Temat kom upp många gånger, eftersom vi tillsammans följde vårens nyhetsflöde där kriget och segern var ett av de flitigast förekommande temana. Medan hon kunde visa prov på en mycket ambivalent och reflekterande hållning kring Sovjetunionen, och väga dess fördelar mot nackdelar, kunde hon inte för sitt liv förstå hur man kunde se befrielse som ockupation. Uppfattningen om kriget visar sig vara infekterad skriver KP, något som tydligt visade sig inte bara i nyhetsrapportering och insändare utan också i samtal människor emellan. I ett land där så gott som varenda människa har någon anförvant som dog i kriget blir det snabbt personligt.

Även den mest sovjetkritiska skribent i *St Petersburg Times* är noga med att undanta veteranerna från sin kritik och rikta den uppåt, mot något mer abstrakt och numera försvunnet mål. De sovjetiska soldaterna framställs som "de verkliga hjältarna" också här. Veteranerna är centrala i rapporteringen i *Argumenty* i fakty och *Komsomolskaja pravda*, bilden av kriget präglas av att de är hjältar som befriade Europa. Liknande tongångar som de som kommer från Baltikum idag uttrycktes dock även i dessa tidningar under tidigt 1990-tal, precis efter Sovjetunionens sönderfall. Sedan dess har mycket hänt, och många är besvikna på den nya tiden som inte levt upp till förhoppningarna. President Putin har rehabiliterat ett flertal sovjetiska symboler som till exempel nationalsången, och sovjetnostalgi var en tydlig komponent i segerdagsfirandet 2005.

Flera artikelförfattare nämner paradoxen att mellan Ryssland och Tyskland finns ingen fiendskap kvar, men med de Baltiska länderna växer den. Kanske kan det ha att göra med att Tyskland har avsvurit sig nazismen och betraktar förlusten som befrielse från diktaturen. Tyskland accepterar den ryska historiskrivningen.

Kontroversen mellan Ryssland och Estland om tolkningen av andra världskriget visar hur man använder historien i en konstruktion av nutiden, men också lika mycket på det omvända, hur nutiden influerar en tolkning av historien. Från ryskt håll hade man kanske inte varit lika upprörd över den baltiska historietolkningen om man inte redan varit upprörd över hur den ryska minoriteten i dessa länder behandlas. Det är ett antal begrepp som tolkas olika, fascism, frihet, fosterland, och ockupation. På båda sidor slogs man för frihet och fosterland, men vad denna frihet och vad fosterlandet var, det rådde det delade meningar om. Det visar också att sanna eller ej, så är myterna om det förflutna del av människors liv. Att hävda att det var ockupation istället för befrielse hotar Den stora berättelsen om kriget där hjältemodet är en central ingrediens. Under kriget gjordes odiskutabelt stora uppoffringar av sovjetiska soldater och civilbefolkning. Att säga att segern bara var början på en ny ofrihet är att förringa deras insatser, att säga att de dog förgäves eller ännu värre för fel sak.

Den stora berättelsen om kriget är en integrerad del av många människors identitet och självuppfattning. Historien och dess fysiska manifestationer måste vaktas och bevaras – historien ligger inte fast. Den måste försvaras mot fysiska angrepp som när minnesmärken utsätts för färgkastning, och mot verbala angrepp där man bli kallad ockupant istället för befriare, och hjältestatus kan vändas till vanära.

REFERANSER

- Dickinson, Jennifer 1995. "Buildning the Blockade: New Truths in Survival Narratives from Leningrad". I: *Anthropology of East Europe Review* 13.2.
URL: <http://condor.depaul.edu/~rrottenbe/aeer/aeer13.2/Dickenson.html>.
- Eriksen, Thomas Hylland 1996. *Kampen om fortiden: Et essay om myter, identitet og politikk*. Aschehoug argument. Oslo: Aschehoug.
- Feifer, Gregory 2005. "Rewriting Stalin's War". I: *St. Petersburg Times* 1067(33) (05. jun. 2005).
- Gamov, Aleksandr 2005a. "Putin otvetil Pribaltike". I: *Komsomolskaja pravda* (11. mai 2005).

- 2005b. "Za tjo estontsy polutjali fasjistskie Zjeleznye kresty?". I: *Komsomolskaja pravda* (20. apr. 2005).
- Harrison, Mark 2003. "Counting Soviet Deaths in the Great Patriotic War: Comment". I: *Europe-Asia Studies* 55.6. 939–944.
- Komsomolskaja pravda 2005. "Tjitateli "KP": Perekrojte pritbaltike neft, i ona snimet esesovskie kresty!". I: *Komsomolskaja pravda* (23. mar. 2005).
- Krylova, Anna 2004. "Dancing on the Graves of the Dead: Building a World War II Memorial in Post-Soviet Russia". I: *Memory and the Impact of Political Transformation in Public Space*. London & Durham: Duke University Press.
- Lévi-Strauss, Claude 1987. *Det vilda tänkandet*. 3. utg. Lund: Arkiv moderna klassiker.
- Putin, Vladimir 2005. *Press Statement and Responses to Questions Following the Russia-European Union Summit*. 10. mai 2005. URL: http://www.kremlin.ru/eng/speeches/2005/05/10/2030_type82914type82915_88025.shtml (sjekket 08.04.2007).
- Sapozjnikova, Galina 2005. "Potjemu pribalty nosat esesovskie kresty". I: *Komsomolskaja pravda* (17. mar. 2005).
- St Petersburg Times 2005a. "Distorted View on History Divides Neighbours". I: *St. Petersburg Times* 1069(35) (13. mai 2005).
- 2005b. "Veterans in Tallin Divided". I: *St. Petersburg Times* 1068(34) (10. mai 2005).
- Törnquist-Plewa, Barbara 2004. "'Enade vi stod'? Postsovjetiska berättelser om andra världskriget i Vitryssland". I: *Nordisk Östforum* 18.3. 325–344.
- Tumarkin, Nina 1994. *The Living and the Dead: The Rise and Fall of the Cult of World War II in Russia*. New York: Basic Books.
- Zotov, Georgij 2005. "Prezident Estonii Arnold Rüütel: Rasve my boschvaljam natsizm?". I: *Argumenty i fakty* (23. mar. 2005).

KONGEN SOM VIL AVSETTE SEG SELV. DEMOKRATISERING I BHUTAN

Annelies Ollieuz
Master, UiB

INNLEDNING

Kjøreturen mellom Vest- og Øst-Bhutan er en spennende opplevelse. Først og fremst på grunn av den offentlige bussen, som på folkemunne blir kalt *The Vomit Comet*, et navn som kanskje ikke trenger noen videre forklaring. Veien er smal og dårlig, det er veldig varmt, og turen er lang. De beskjedne 5,8 milene mellom hovedstaden Thimphu og Trashigang, med sin 2.300 innbyggere den største byen i Øst-Bhutan, tar cirka 26 timer. Vi er i september, slutten av regnesesongen, og dette er svært synlig. Jeg ser mange spor etter ras, og flere steder kjører vi gjennom elvene istedenfor over dem fordi broene har forsvunnet. Buddhistiske bønner som oppfordrer folk til å kjøre forsiktig, er malt på fjellveggene. Som et supplement til dette har mange lastebiler et klistremerke øverst på frontruten som sier "Drive slow and enjoy the scenery. Drive fast and join the scenery." Ett uoppmerksomt øyeblikk, eller én utålmodig sjel i en møtende lastebil gjennom en krapp sving, og man ender opp i den dype avgrunnen. En annen versjon over samme tema sier "Take your time, not your life" – den får meg til å ha mye mer forståelse for de evige forsinkelsene, her kalt BST – *Bhutanese Stretchable Time*.

Andre slike klistremerker man også stadig ser på busser og lastebiler er imidlertid av en helt annen art. På en som er spesielt populær står det i store, fargerike og elegante bokstaver "Long Live Our Beloved King." Særegen som den er, illustrerer frasen på en veldig fin måte det spesielle forholdet folk i dette lille buddhistiske landet øst i Himalaya har til sin konge. Like viktig som å minne mennesker på å holde seg i live på de skrale veiene er det å vise sitt forhold til kongen. Det er denne relasjonen som jeg vil analysere i denne artikkelen.¹ Basert på mitt feltarbeid i Bhutan (august 2004 – januar 2005) vil jeg se nærmere på hvilken rolle kongen spiller i dagliglivet og spesielt i demokratiseringsprosessen i landet. Deretter vil jeg komme inn på hvorfor vestlige teorier om demokratisering og det sivile samfunn er lite brukbare i Bhutan. Siden det sivile samfunn i vesten vanligvis defineres som det motsatte av staten, blir begrepet ofte knyttet opp til demokratisering. Jo sterkere det sivile samfunn, sies det, jo større blir kravene om demokratisering og presset på regjeringen generelt. I Bhutan er scenarioet imidlertid annerledes: Her er det den opplyste kongen som initierer demokratiseringsprosessen, mens de politiske endringene av befolkningen blir møtt med blandede følelser. Men før vi ser nærmere på dagens konge og hans relasjon til folket vil jeg gi en kort introduksjon til monarkiet i Bhutan.

MONARKIET I BHUTAN

Monarkiet ble ikke innført før i 1907 i Butan. Rundt 1650 ble landet samlet politisk av Ngawang Namgyel, reinkarnasjonen av grunnleggeren til Drukpa Kagyu, den viktigste buddhistiske retningen i Bhutan (Pommaret 1998). I 1907 ble det teokratiske styret skiftet ut med et monarki. Ugyen Wangchuck ble da

¹Jeg vil gjerne takk Anh Nga Longva, veileder for min masteravhandling, for inspirerende samtaler omkring dette temaet. Også hjertelig takk til Morten Kjeldseth Pettersen og Mari D. Bergseth, og til Kristina Jones og Jan Fadnes for flere gjennomlesninger og nyttig tilbakemelding.

valgt som første konge til et forent Bhutan av religiøse ledere og representanter for den lokale eliten (Rose 1994). Helt frem til begynnelsen av sekstitallet var Bhutan fra statens side svakt organisert (Mathou 2000). De forskjellige distriktene og landsbyene hadde sine egne måter å lede det lokale samfunnet på, uten at så mye var styrt fra nasjonalt hold. De to første bhutanske kongene reformerte dermed det administrative systemet i landet slik at det ble mer sentralisert (Whitecross 2005).

Bhutans tredje konge introduserte mellom 1952 og 1972 de viktigste politiske, sosiale og økonomiske reformer som skulle skape det moderne Bhutan (Whitecross 2005). Det ble opprettet en nasjonalforsamling, og et omfattende utdanningssystem ble utviklet (Mathou 1999). Kongen var tilhenger av modernisering av det politiske systemet (Mathou 2000), ifølge Rose (Rose 2000) delvis på grunn av hans utdanning i India og erfaring med reformer der. Kongen var overbevist om at endring måtte skje gradvis og kontrollert for å unngå nedbrytingen av tradisjonelle institusjoner og den nasjonale enheten (Mathou 2000). Men også eksterne faktorer spilte inn. Tibet ble okkupert av Kina, og Bhutan – som i kraft av sin geografiske beliggenhet er en bufferstat mellom Kina og India – ville lenge ikke velge side. På begynnelsen av sekstitallet følte landet imidlertid at det ikke hadde noe annet valg enn å alliere seg med India (Mathou 1994).

KONG JIGME DORJE WANGCHUCK

Jigme Dorje Wangchuck var bare 17 år gammel da faren hans plutselig døde i 1972. Kronprinsen måtte avbryte sin utdanning og ta over rollen som konge (Sinha 2001). Bhutans tredje konge blir i landet beskrevet som en veldig vis mann, og omtales ofte som det moderne Bhutans far. Plassen hans var dermed vanskelig å fylle for den unge kronprinsen. Men nå, nesten 35 år senere, er den folkelige evalueringen av kong Jigme Dorje Wangchuck positiv. Som en 80 år gammel mann sa det: "My generation has seen one wise King succeeded by a wiser King" (). Det er tydelig at den nåværende kongen antar sin rolle aktivt og omfattende. Blant annet viser han dette ved å ofte ta høyst uvanlige avgjørelser: Da det bhutanske forsvaret i desember 2003 skulle drive ut indiske rebeller som hadde leirer i den bhutanske jungelen, var det kongen som ledet troppene i krig, mens kronprinsen var igjen i hovedstaden. Etter tre dager hadde Bhutan – i samarbeid med India – nådd sitt mål. Troppene returnerte til Thimphu, hvor kongen la ned forbud mot feiring av seieren. Flere mennesker hadde dødd – spesielt på rebellene sin side – og dette skulle ikke feires. Også i forhold til miljøet er kongen aktiv: Rett utenfor Thimphu finnes det for eksempel en park med *takin'er*, en slags blanding mellom en elg, gnu og gemse som er Bhutans nasjonaldyr. Da jeg besøkte parken ble jeg fortalt at dette området var en dyrehage før. Kongen har imidlertid stengt den av hensyn til dyrene. De eneste dyrene som likevel fremdeles bor på området er *takin'ene*. De har blitt for godt vant til livet i dyrehagen og klarte seg ikke i naturen da de ble satt ut igjen.

Rent politisk setter kongen sitt eksplisitte stempel på landet. Mathou (2000) mener det særegne med den fjerde og nåværende kongen er at han alltid har forutsett behovet for reformer. Kongen har "a determined drive to establish a constitutional monarchy in conformity with international norms" (Whitecross 2005, s. 84) og har som mål å inkludere befolkningen i beslutningsprosessen. Alle politiske reformer som har blitt initiert i landet de 20 siste årene har kommet på initiativ fra ham: Den pågående desentraliseringsprosessen ble på be-

gynnelsen av åttitallet igangsatt fordi kongen mente det var bekymringsfullt at befolkningen var så lite engasjert i landets utvikling (RGoB 1981). Desentraliseringsprosessen skal fremme utvikling og demokratisering. I desember 2001 tok kongen et stort steg i samme retning ved å beordre drøftelsen av en grunnlov. Første utkastet av grunnloven ble offentliggjort i mars 2005 og blir nå presentert for befolkningen. Grunnloven vil tre i kraft i løpet av 2008 og åpner opp for yrings-, religions- og pressefrihet, samt opprettelsen av politiske partier. I desember 2005 kunngjorde kongen at det første demokratiske valget av nasjonalforsamlingen i et parlamentarisk system skal gjennomføres i 2008. Til dags dato er bare to tredjedeler av nasjonalforsamlingen valgt av befolkningen, mens resten består av munk og medlemmer som er utpekt av kongen. Kongen har også bestemt at han abdiserer i 2008, og at kronprinsen da blir satt inn.

Kongen er med andre ord veldig aktiv i demokratiseringsprosessen i landet. Samtidig forstår han at *utvikling* er et diffust begrep, at konsekvensene for landet ikke nødvendigvis trenger å være positive. Kongen mener at Bhutan selv, ikke eksterne faktorer, skal ha kontroll over hva som skjer. Endringene som blir etterstrevd skal også være i overensstemmelse med de bhutanske åndelige verdiene. Denne filosofien, som kongen kaller for *bruttonasjonal lykke* (*Gross National Happiness*, GNH), er ledende i all utvikling i Bhutan (Karma Ura og Karma Galay 2004). Sentralt i GNH er forståelsen at utvikling er mye mer enn bare økonomisk vekst. I en endringsprosess skal det også tas vare på sosiale, spirituelle, emosjonelle og kulturelle aspekter. Som konsekvens blir (1) bevaringen og fremmelsen av kulturarven, (2) bevaringen og en bærekraftig bruk av naturen, og (3) godt styresett betraktet som like viktig som (4) økonomisk vekst (RGoB 2002). Tidligere statsminister Jigmi Y. Thinley (1999) mener at regjeringen ved bruk av begrepet GNH ønsker å beholde en balanse mellom materialisme og spiritualisme i landet. Spiritualismen, eller den filosofiske oppfatningen at den sanne virkeligheten er av åndelig natur, står tradisjonelt sterkt i Bhutan. Med introduksjonen av vitenskap og teknologi ble ifølge Jigmi Y. Thinley materialismen introdusert, og GNH har som mål å beskytte spiritualismen og roen i landet mot følgene av modernisering.

MOTTAKELSEN AV DE POLITISKE ENDRINGENE

Innad i Bhutan møter befolkningen demokratiseringsprosessen imidlertid med blandede følelser. Det er generelt lite entusiasme for de politiske endringene. Et kongelig dekret fra 1998 viser dette tydelig. Med dette dekretet ga kongen sin makt videre til et valgt ministerråd. Formannskapet til rådet roteres og formannen fungerer i praksis som statsminister (Whitecross 2005). I henhold til dekretet kan kongen også fjernes ved mistillitsvotum med 2/3 flertall. Reaksjonene på dette ønsket til kongen gikk ikke ubemerket hen. I nasjonalforsamlingen ba medlem etter medlem kongen om å trekke dekretet, samtidig som "men and women in the visitors' galleries cried openly" (Chakrabarti 1998). En munk som er medlem i nasjonalforsamlingen uttrykte det slik: "Our glorious past will mean nothing without our king, for then religion will not flourish nor will peace and prosperity" (Chakrabarti 1998). Dekretet ble likevel godkjent. Kongen forklarte at han kom med forslaget "in the interest of the welfare of the nation at the present time and in the future" (Chakrabarti 1998). Dette lot nasjonalforsamlingen få andre muligheter enn å akseptere dekretet: Kongen bør ikke motarbeides, og landets beste skal stå sentralt. Også i etterkant er det imidlertid mange som er skeptiske til ministerrådets rolle. Rådet

har siden 2002 bestått av ti personer, og flere bhutanere jeg har snakket med skjønner ikke hvorfor ti ikke klarer å gjøre mer, eller i alle fall like mye, som én person – det vil si kongen.

I forhold til grunnloven har folk sine tvil. Spesielt det utdannede laget av befolkningen er skeptisk til de endringene de forestiller seg loven vil ha. Da jeg diskuterte første utkastet til grunnloven med statsansatte som alle hadde utdannelse fra vestlige universiteter, mente de fleste at et demokratisk system ikke nødvendigvis er bra. De påpekte situasjonen i India og Nepal, og konkluderte med at folk i Bhutan har det bedre enn i deres såkalte demokratiske naboland. Flere av dem støttet opp om følgende utsagn:

We do not need a constitution, the King is our living constitution.”
Et annet spørsmål som ofte kom tilbake, var om befolkningen i Bhutan er klar for et demokrati. Jigmi Y. Thinley uttrykte det slik: “The initiatives to empower our people are not without challenges. One of the questions is are our people ready and capable of exercising the power of their vote in a way that is responsible and beneficial, or are they likely to fall prey to power and privilege? ()

KONGEN OG POLITIKKEN

Likevel er behandlingen av det kongelige dekretet i 1998 typisk for hvordan slike saker blir håndtert i Bhutan: Folk uttrykker sin skepsis, men til slutt er det lojaliteten overfor kongen som vinner over bekymringene i forhold til fremtiden. Det er ens plikt å følge kongen i avgjørelsene han tar. Grunnlovens førsteutkast blir som sagt nå presentert for befolkningen. I praksis innebærer dette at det over hele landet blir organisert store folkemøter, hvor kongen eller kronprinsen forklarer innholdet til utkastet, samt svarer på spørsmål fra publikum. Journalister fra *Kuensel*, til april 2006 den eneste avisen i Bhutan, følger disse møtene og spør folk i etterkant hva de mener. I disse kommentarene vises det tydelig hvordan folk forholder seg til kongen. I Sarpang, i Sør-Bhutan, svarte en mann at “everything His Majesty undertakes is always successful and bears fruits for the people” (), mens en ung kvinne i Trashi Yangtse, nordøst i Bhutan, mente at “We all have to make our small contributions to help [...] to build a special nation on the foundations laid by His Majesty the King” (). Også i anonyme innlegg i Internettforumet til *Kuenselonline* gir folk imidlertid uttrykk for de samme følelsene. Dette viser at i fora der forfatteren ikke kan spores, og der nyheter ofte kritiseres kraftigere enn ellers i det offentlige rom, beskrives kongen også nesten utelukkende positivt. Blant annet skriver en innbygger av Thimphu følgende: “I am still a lost sheep that our beloved King, His Majesty Jigme Singye Wangchuck has announced to hand over, in 2008, the Golden Throne to His Highness Chhoetse Penlop [the crown prince]” ().

Under mitt feltarbeid i Øst-Bhutan diskuterte jeg desentraliseringsprosessen med sønnen til en statsansatt. Han studerte ved et universitet i India, men var i denne perioden hjemme på høstferie. Til å begynne med uttrykte han seg overraskende kritisk mot prosessen. Det viste seg imidlertid senere i samtalen at hans kritikk var rettet mot politikerne, som han mente ikke gjorde en god nok jobb. Kongen gjorde en mye bedre jobb før, derfor mente studenten at det ikke var en god idé å delegere så mye ansvar til andre. Jeg nevnte ovenfor at også bhutanere med vestlig universitetsutdanning viser stor lojalitet til monarkiet. Dette ble bekreftet da jeg var vitne til en kommentar av en europeisk

FN-ansatt, som kritiserte en uttalelse av kongen. Etter min mening formulerte hun sin betenkning ytterst forsiktig, men utsagnet vekket likevel store følelser blant hennes bhutanske kollegaer.

Ikke bare kongen, men også hele den bhutanske kongefamilien er høyt respektert i landet. I sin analyse av den politiske situasjonen i Bhutan på syttitallet skrev den nylig avdøde prominente Bhutanforskeren Leo Rose: "the Wangchuck dynasty lacks the traditional ideological legitimation that has been crucial so far to the survival of monarchies in such neighboring countries as Nepal and Thailand" (Rose 1977, s. 107–8). Rose mente at dette vises i at det bhutanske monarkiet blir vurdert hovedsaklig basert på hva de kongelige gjør. Dette er i 2005 imidlertid vanskelig å tro. Utsagnene ovenfor viser at folks tiltro til kongen – og monarkiet som helhet – er uavhengig av hva kongen gjør. Folk flest stoler på kongen i kraft av rollen han har og slekten han er en del av. Dette er blant annet en konsekvens av måten monarkiet i Bhutan blir satt høyere enn politikken.

I debattene om grunnloven bygger kongen og kronprinsen videre på dette poenget. I et av hans møter med folket, sa kronprinsen for eksempel at "It is our duty to work to fulfil His Majesty's vision. After all it is a vision for the happiness and well being of all Bhutanese citizens" (). Her ser vi igjen at det blir antydnet at det er ens plikt som bhutansk statsborger å følge kongen i hans avgjørelser. Dette kommer også til uttrykk i loven om *Tsa Wa Sum*, som i dets sekulære betydning står for kongen, landet og folket (Karma Phuntsho 2004). *Thrimzhung Chenmo*, lovverket i Bhutan som omhandler *Tsa Wa Sum*, spesifiserer at alle som har intensjonen å skade en av de tre elementene av *Tsa Wa Sum* skal bli behandlet som forrædere (AHURA 2000). Loven kan tolkes bredt, og en negativ kommentar om noe som skjer i landet blir veldig lett tolket som kritikk mot myndighetene, og dermed mot *Tsa Wa Sum*. Folk er dermed generelt veldig forsiktige med hva de sier og gjør. Jeg har opplevd flere ganger at en bhutaner kritiserte noe i landet ved å si "Jeg vil ikke gå mot Tsa Wa Sum, men..."

DET SIVILE SAMFUNN

I vesten har vi revolusjonene i Øst-Europa på slutten av åttitallet friskt i minne. Folkemakten samlet seg nedenifra og det sivile samfunn fikk gjennomslag for sine krav om demokratisering – eller for å si det med Michael Ignatieff: "civil society triumphed over the state" (Ignatieff 1995). I Bhutan har vi sett at demokratiseringsprosessen blir initiert av kongen. Hvordan er situasjonen ellers i Bhutan? Finnes det et sivilt samfunn som stiller krav i forhold til demokratisering?

Ifølge den bhutanske forskeren Karma Galay (2001) er det sivile samfunn i landet pulserende. Eksemplene han presenterer handler imidlertid som oftest om former for organisering hvor befolkningen selv ikke kan velge om de vil være involvert eller ikke. Karma Galay viser blant annet til veibygging gjennom *labour contribution* fra den lokale befolkningen. Her er det obligatorisk for alle husholdninger å bidra med arbeid. Dette gjelder også for bueskyttingskonkurransen, hvor det hvert år er to husholdninger i landsbyen som er ansvarlig for organiseringen av hele konkurransen. Og i forhold til Karma Galays eksempel om vanntilførsel på rismarkene, blir de familiene som ikke overholder reglene straffet, selv om de ikke har muligheten å melde seg ut av systemet. Dette er med andre ord ikke eksempler på hva innenfor samfunnsvitenskapen blir identifisert med det sivile samfunn, siden definisjonen av begrepet i aller

videste forstand legger vekt på at samarbeidet skal være frivillig, før man kan kalle det en del av det sivile samfunnet ().

Organisasjoner som folk selv velger å bli en del av finnes det i Bhutan få av. Dette blir bekreftet av antropologen Whitecross (2005), som påpeker at det sivile samfunn i Bhutan generelt er begrenset. Det finnes et par NGO'er, men "as yet there is no formal mechanism for the involvement of civil society organizations in the decision-making process" (Whitecross 2005). Den mest aktive delen av det bhutanske sivile samfunn finner vi i eksil. I Nepal og India har det blitt dannet flere bhutanske politiske partier, samt menneskerettighets- og studentorganisasjoner. De fleste av disse organisasjonene er opprettet av etnisk nepalere som har flyktet fra Bhutan.

Siden slutten av 1980-tallet går demokratiseringsprosessen i Bhutan nemlig hånd i hånd med *One Nation One People* – politikken til regjeringen. Dette prinsippet "stresses the need for a distinct national identity" (Thronson 1993), uten å ta hensyn til det polyetniske (Kymlicka 1995) samfunnet som Bhutan er. *One Nation One People* har skapt spesielt stor uro i Sør-Bhutan, som hovedsakelig blir befolket av etnisk nepalske bhutanere. Denne gruppen har generelt høyere utdanning og er mer politisk bevisst enn resten av Bhutan. Siden slutten av 1990-tallet har cirka 100.000 av dem – omtrent en syvendedel av den totale bhutanske befolkningen – flyktet fra Bhutan. Mer enn ti år senere bor de fremdeles i FN-flyktningleire i Øst-Nepal. Det er disse og andre bhutanere i eksil – stort sett østbhutanere som føler at staten diskriminerer dem religiøst sett (Rongthong Kunley Dorji 2003) – som har dannet organisasjonene som utgjør det bhutanske sivile samfunn.

Dette sivile samfunn i eksil etterstrever endringer i det politiske systemet i Bhutan. *Bhutans Studentunion* ble dannet på Sherubtse College, universitetet i Bhutan, men flyttet senere til utlandet. Organisasjonen er en del av den *Bhutanske Bevegelsen for Menneskerettigheter og Demokrati. Druk National Congress*, et politisk parti i eksil, etterlyser demokrati og en løsning på flyktningproblematikken. Andre organisasjoner har et liknende program. Grunnloven som trer i kraft i 2008 gir som nevnt rom for ulike politiske partier. Disse partiene kan imidlertid ikke være basert på etnisk tilhørighet. Det er dermed uvisst om partiene i eksil får mulighet til å delta i byggingen av Bhutan som demokrati.

Innad i Bhutan er det i dag vanskelig å snakke om et sivilt samfunn. Men likevel er demokratiseringsprosessen i gang. Det spesielle med denne prosessen i Bhutan synes å være at det ikke er folket selv som reagerer mot regimet og etterlyser endringer i det politiske systemet. Det er kongen som forsøker å forandre sitt eget velde. Et forsøk som blir møtt med mye skepsis i hele landet.

REFERANSER

- AHURA 2000. *Thrimshung Chhenpo Tsa-Wa-Sum*. 2000.
- Centre for Civil Society at London School of Economics. *Definition of Civil Society*. URL: <http://www.lse.ac.uk/collections/CCS/Default.htm>.
- Chakrabarti, A. 1998. *No blood, no coup; Bhutan king gives up power*. 1998. URL: <http://www.expressindia.com> (sjekket 17. 07. 1998).
- Ignatieff, Michael 1995. *On Civil Society: Why Eastern Europe's Revolutions Could Succeed*. 1995. URL: <http://www.foreignaffairs.org>.
- Karma Galay 2001. "Bhutanese context of civil society". I: *Journal of Bhutan Studies* 3.1. 199–218.

- Karma Phuntsho 2004. "Echoes of Ancient Ethos: Reflections on Some Popular Bhutanese Social Themes". I: *The Spider and the Piglet*. Utg. av Karma Ura og Sonam Kinga. Thimphu: The Centre for Bhutan Studies. 564–580.
- Karma Ura, og Karma Galay 2004. "Preface". I: *Gross National Happiness and Development*. Utg. av Karma Ura og Karma Galay. Thimphu: The Centre for Bhutan Studies. iix–xii.
- Kuenselonline. *Crown Prince conducts public consultations on the Constitution in Dagana*. URL: <http://www.kuenselonline.com> (sjekket 08.02.2006).
- *Crown Prince discusses the Constitution with the people of Sarpang*. URL: <http://www.kuenselonline.com> (sjekket 15.02.2006).
- *The four pillars of Gross National Happiness*. URL: <http://www.kuenselonline.com> (sjekket 03.07.2004).
- *Trongsa Penlop holds Constitution consultations in Trashi Yangtse*. URL: <http://www.kuenselonline.com> (sjekket 31.12.2005).
- Kymlicka, Will 1995. *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press.
- Mathou, Thierry 1994. "The Growth of Diplomacy in Bhutan 1961–1991: Opportunities and Challenges". I: *Bhutan: Aspects of Culture and Development*. Utg. av Michael Aris og Michael Hutt. Scotland: Paul Strachan – Kiscadale Ltd. 51–85.
- 1999. "Political Reform in Bhutan: Change in a Buddhist Monarchy". I: *Asian Survey* 39.4. 613–632.
- 2000. "The Politics of Bhutan: Change in Continuity". I: *The Journal of Bhutan Studies* 2.2. 228–262.
- Pommaret, Françoise 1998. "The Birth of a Nation". I: *Bhutan. Mountain fortress of the Gods*. Utg. av Christian Schicklgruber og Françoise Pommaret. Boston: Shambhala. 179–207.
- RGoB 1981. *Fifth Five Year Plan*. Thimphu: Ministry of Finance, Department of Planning.
- 2002. *Ninth Five Year Plan*. Thimphu: Ministry of Finance, Department of Planning.
- Rongthong Kunley Dorji 2003. 2003.
- Rose, Leo E. 1977. *The politics of Bhutan*. Ithaca: Cornell University Press.
- 1994. "The Role of the Monarchy in the Current Ethnic Conflicts in Bhutan". I: *Bhutan: Perspectives on conflict and dissent*. Utg. av Michael Hutt. Scotland: Paul Strachan – Kiscadale Ltd. 183–194.
- 2000[1978]. "panel on Structural Change and Economic Development in South Asia.". I: *Development Strategy of Bhutan*. 16th European Modern South Asian Studies Conference. Edinburgh.
- Sinha, A.C. 2001. *Himalayan Kingdom Bhutan. Tradition, Transition and Transformation*. New Delhi: Indus Publishing Company.
- Thinley, Jigmi Y. 1999. "Values and development: Gross National Happiness". I: *Gross National Happiness. A set of discussion papers*. Utg. av S. Kinga bl. a. Thimphu: The Centre for Bhutan Studies. 12–23.
- Thronson, D.B. 1993. *Cultural Cleansing. A Distinct National Identity and the Refugees from Southern Bhutan*. Kathmandu: INHURED International. URL: www.bhootan.org.
- Whitecross, Richard W. 2005. "Bhutan". I: *Countries at the crossroads 2005. A survey of democratic governance*. Utg. av Freedom House. Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 83–105. URL: <http://www.freedomhouse.org>.

HVORFOR ER DET FARLIG Å VÆRE TURIST I NEW ZEALAND?

Morten Kjeldseth Pettersen
Hovedfagsstudent, UiO

Som turist i New Zealand vil man nesten uten unntak få oppleve en *wero* i forbindelse med et maori velkomstrituale, det være seg på et av de mange museene rundt om i landet eller i forbindelse med en helaftens kulturshow med fengende navn som “*the Maori experience*” eller “*magical Maori*”.¹

En *wero* er en tradisjonell utfordring, utført av en eller flere mannlige “kriegerer” som opptre aller først i velkomstsereemoniene. Utfordreren er bevæpnet med en langklubbe og med dette våpnet i hånd utfører han en rekke kunstferdige våpendriller som fysiske tegn på utfordring og trass. Dette forsterkes av handlinger som en utstrakt tunge og forskjellige rop. Tilskuerene er i disse tilfellene turister som har blitt informert om gangen i rituallet og hvor alvorlig en *wero* er for maoriene. Alikevel opptre de fleste turister på en måte som bryter med maorienes oppfatning av skikken. Noen ganger er bruddene av så kraftig art at utøverene føler det nødvendig å korrigere oppførselen til turistene. I slike tilfeller er det ikke uvanlig at en turist eller annen besøkende får seg en lettere dask av langklubben. Denne korreksjonen er ofte nok til at de fleste skjønner tegningen og straks blir mer klar over situasjonens alvor. For å hindre at disse overtrampene skjer, er det vanlig i de fleste turistoppvisninger at turistgruppen har med seg en person som fungerer som en fortellerstemme i seremonien. Denne personen passer også på at de verste overtrampene uteblir men det er likevel ikke alltid de lykkes med sin oppgave. I slike situasjoner kan lærepenge være ganske smertefull, uten at turistene helt forstår hvorfor dette skjedde. Når slike hendelser inntreffer blir det som regel stor oppstandelse i media. Turistnæringen kommer raskt på banen for å presisere at maorikulturen ikke er voldelig anlagt og at man som turist i New Zealand skal være trygg på at man ikke blir overfalt.

Hvorfor er det da farlig å være turist i New Zealand?

I denne artikkelen skal jeg forsøke å analysere hva som skjer i situasjoner hvor det går galt. Jeg tar utgangspunkt i et tolv måneders feltarbeid jeg gjennomførte i perioden 2003–05. I løpet av den tiden tilbrakte jeg mye tid sammen med utøvere av *kapa haka*, såkalt tradisjonell maori utøvende kunst, som *wero* er en del av. Flere av mine mannlige informanter hadde selv opplevd situasjoner der overtrampene var av en slik karakter at de har gitt svar på tiltale. Med bakgrunn i materialet fra mitt feltarbeid vil jeg se nærmere på en hendelse som beskrevet i *New Zealand Herald* (Stokes 2006).

Den 24. november 2005 ble den nederlandske turisten Johannes Scheffers skallet ned av en utfordrer under en *wero* til ære for 160 turister som var kommet til Tamaki Cultural Village, et populært reisemål i Rotorua-distriktet, kjent som et sentrum for maori opplevelsesturisme. Scheffers var valgt til ‘leder’ for turistene og som deres representant var hans rolle i seremonien å motta en utfordring fra landsbyens beste kriger. Ved sin høyre side hadde han den ene av de fire bussjåførene som skulle veilede ham i hans rolle gjennom seremonien. Sjåføren fortalte Scheffers at ethvert tilløp til latter eller fleip ville bli ansett

¹For eksempel: Rotorua District Council (2004); Whakarewarewa Thermal Village (2005); Tamaki Tours Limited (2005)

som et respektløst overtramp på maori skikk og bruk. Alikevel gliste Scheffers og så seg omkring under seremonien. Utfordreren, Richard Mitai-Ngatai, oppfattet dette som svært respektløst og forsøkte å henvende seg til sjåføren ved Scheffers' side for å få Scheffers vekk fra gruppens fremste rekke. Selv fortsatte han med å gjennomføre sin rolle i seremonien og beveget seg videre mot de to mens han utførte sine våpendriller. Fra en sittende posisjon framfor Scheffers, reiste Mitai-Ngatai seg opp, traff turisten midt i ansikten med en springskalle. Scheffers falt til bakken med blod strømmende fra nesa, som legevakten senere konstaterte var brukket. Utøveren av utfordringen ble politianmeldt. I retten erklærte han seg skyldig i legemsbeskadigelse, til tross for at han selv hevdet at han kun forsøkte å dytte turisten for å vise at dennes oppførsel var fornærmende. I følge vitner hadde Scheffers glist nervøst, men på ingen måte latterliggjort utøveren (Stokes 2006). Kritikken lot ikke vente på seg. Dover Samuels, viseminister for turisme, uttalte til *New Zealand Herald* at:

kultur er ikke en unnskyldning for brutale angrep. Det undergraver maorikulturens integritet. Respekt må utvises alle kulturer, også til dem som ikke har noen forståelse for maori skikk og bruk. Mange besøkende ser ikke en *wero* som en velkomsthilsen. De ser det som en aggressiv handling. (Stokes og Rowan 2006)

Det som var ment som opptakten til en fredelig velkomstsereoni forut for en kulturell opplevelse for turistene hadde tydeligvis slått feil – eller hadde den egentlig det? Hva er en *wero* i dag ut i fra en maori forståelse av den?

WERO

The *wero* [...] is a cultural survival from the times of tribal conflict. Its purpose was to determine whether visitors came with friendly or hostile intent. Accordingly, as the challenging warrior went through his gestures of defiance he never took his eyes off the visitors – if they were hostile one of the fastest runners among them could break ranks and pursue to kill him before he made the safety of the *pa* [fortified village]. Today the *wero* is performed in honour of VIPs. The leader who picks up the dart placed before the visitors signifies peace, whereupon the party is led onto the *marae* [traditional meetinghouse-complex]. (Ranginui Walker i King 1988, s. 14)

Wero betyr "å kaste spyd" og er en tradisjonell maori utfordring overfor en anerkjent besøkende. Den utføres i forbindelse med maori velkomstsereonier, *pōwhiri*. En *wero* har en helt spesiell plass i ritualet som utføres når besøkende skal tas i mot på hjemstedet til den lokale maori befolkningen. Den utføres alltid på en *marae*, en maori møteplass som er en blanding av kirke og samfunnshus for de lokale maoriene. En *wero* utføres bare første gang en besøkende kommer til en fremmed *marae* og utfordringens funksjon er å finne ut om de besøkende kommer med fredelige hensikter eller ikke.

Før i tiden var en *wero* påkrevd når man tok i mot besøkende, med unntak hvis de besøkende var slekt eller nære allierte. Som stammens representant falt det på den beste krigeren å utføre en *wero* når det var påkrevd. Hans oppgave var da å samle informasjon om de besøkende for å kunne danne seg et bilde av deres mobiliseringsevne i tilfelle krigshandlinger skulle tilta. Detaljer som

kvinner og barns tilstedeværelse i den besøkende gruppen kunne gi indikasjoner på om det dreier seg om et plyndringstokt eller ikke. Selv om dette var tilfelle kunne det være nødvendig å få en oversikt over antallet kvinner og menn i striddyktig alder hvis man allikevel skulle oppleve håndgemeng. Denne informasjonen skulle den unge krigeren, valgt ut blant stammens beste menn, ta med tilbake til sin høvding slik at man var forberedt på alle eventualiteter, det være seg krigshandlinger eller å svare på fornærmelser underveis.

I tillegg skulle krigerens utførelse av utfordringen fungere som avskrekking på de besøkende. Gjennom å utføre intrikate våpendriller skulle krigeren dermed bevise sin skikkelighet med våpnet og gjøre det helt tydelig for alle tilstedeværende at det var en dårlig ide å finne på noen sprell underveis.

I dag utføres bare en *wero* om det er besøkende av tilstrekkelig høy status, foruten turistoppvisningene. Personer av høy status kan for eksempel være embetsmenn, statsoverhoder og internasjonale stjerner. I slike tilfeller er det hele en alvorlig affære og man kan være sikker på at alle deltagende har fått detaljerte instruksjoner om deres rolle i ritualet så man unngår pinlige situasjoner. I dagens New Zealand er dette inkorporert i offentlige mottakelser i New Zealand.

En full *wero* utføres av opptil tre utfordrere, *kaiwero*, som har forskjellige roller. Alle er uten unntak menn og velges blant vertskapetets beste krigere. Utfordrerene er kledd i en kilt laget av de tørkede bladene av den new zealandske planten harakeke (*phormium tenax*). Han er bevæpnet med et eller fler av de vanligste maori våpnene assosiert med aristokratiet. De vanligste er *taiaha*, en maori langklubbe/spyd av ildherdet tre og en *mere*, en kort klubbe laget av jade. I tillegg har han også med seg et fredsoffer, enten en utskjært pinne eller en gren, som oftest fra den new zealandske trebregnen (*dicksonia squarrosa*). Den første utfordreren vil da bevege seg ut fra vertskapetets gruppe, over plassen mot de besøkende, mens han viser at han er klar for kamp gjennom diverse våpendriller. Når han er fremme ved gruppe av besøkende, og han er overbevist om at de kommer i fred, legger han sitt fredsoffer ned med spissen parallelt med de besøkende. Om utfordreren mener de kommer i krigs ærend, derimot, signaliserer han dette ved å legge fredsofferet med spissen mot dem. I helt ekstreme tilfeller kan han finne på å kaste sitt fredsoffer på de besøkende – en krigshandling i seg selv.

Mens de besøkende plukker opp det første fredsofferet kommer den andre utfordreren ut for å hindre de besøkende å rykke fremover før den første utfordreren har nådd tilbake til høvdingen med den informasjonen han har fått ut av den besøkende gruppen; hvor mange de er, antall menn og kvinner, har de fredlige hensikter, ser de årvåkne ut, og ikke minst, hvem er de og hvor kommer de fra. Etter å ha forsikret seg om at den første utfordreren har nådd trygt tilbake til sine egne rekker, vil den andre utfordreren legge ned sitt fredsoffer. Denne legges alltid parallelt med de besøkende fordi på dette tidspunktet er det fastslått at de besøkende ikke kommer for å krige. Den andre utfordreren vil så trekke seg tilbake, med ansiktet vendt mot de besøkende. Deretter beveger tredje utfordrer seg fram mot de besøkende og legger fra seg sitt fredsoffer. Når dennes fredsoffer blir plukket opp, vil han snu han seg vekk fra de besøkende og løfte sin *taiaha* over hodet med spissen pekende mot vertskapet. Dette signaliserer at de besøkende kan bevege seg fremover og resten av velkomstsereemonien kan begynne.

DET SOM STÅR PÅ SPILL – MANA

Ved noen anledninger kan den siste utfordreren legge sitt fredsoffer i den krigerske posisjonen ved slutten av sin *wero* og klaske seg på låret etterfulgt av en rask spurt tilbake i sikkerhet blant sine egne folk. De besøkende har da blitt utfordret og kan hvis de ønsker, sende ut en av sine egne unge menn for å forsøke å ta igjen – og om mulig – takle utfordreren i bakken.

Da den tidligere Governor-General for New Zealand, Sir Bernard Fergusson, besøkte en *marae* nord i New Zealand, ble han, som seg hør og bør, ønsket velkommen med en full seremoni og rituell utfordring. Ved sin side hadde Sir Bernard en ung mann i bar overkropp. For personer av høy rang er det forventet at han eller hun ikke plukker opp fredsofferet selv men har en hjelper som plukker opp fredsofferet som også skal blokke eventuelle angrep mot sin verge. Kriegeren fra vertskapet utførte sin *wero* til fulle, med overbevisende utførelse av sine våpendriller. I det han var ferdig med å legge ned fredsofferet, en bartong av tre, så snurret han rundt, klappet seg på låret og begynte å løpe tilbake til resten av gruppen på den andre siden av plassen. Omtrent halvveis ble han taklet av Sir Bernards hjelpemann som startet å løpe i det krigeren snudde. Folk ble forbauset og forfjamsset og en del protesterte mot hva de trodde var et etikette brudd mens de eldre i forsamlingen ble mektig imponert over Sir Bernards demonstrasjon av hans innsikt i *tikanga*, maori skikk. I følge gammel skikk så skulle de besøkende forsøke å "fange" utfordreren på vei tilbake men skikken er ikke særlig brukt lenger. Sir Bernards demonstrasjon, gjennom at hans hjelpemann handlet riktig, gjorde at hans *mana*, prestisje/anerkjennelse, steg betraktelig på bekostning av vertskapet og deres *mana*. Den utfordrende krigeren unnskyldte seg med å ha pådratt seg en særdeles lei krampe på det verst tenkelige tidspunkt (Salmond (1976, s. 136); Tauroa og Tauroa (1986, s. 33)). Som illustrert i hendelsen beskrevet ovenfor så er slike rituelle utfordringer et spill om *mana* mellom *manuhiri*, besøkende, og *tangata whenua*, vertskapet, som manifesteres gjennom utførelsen av en *wero*. Et spill hvis regler er grunnlagt i påbudene og forbudene i *tikanga*.

Tikanga

Den tradisjonelle maori velkomstseremonien, *pōwhiri*, som *wero* er en del av, bygger på visse prinsipper som maoriene anser som svært viktige i deres kultur. Det viktigste prinsippet i denne forbindelse er skillet *tapu* – *noa*. *Tapu* kan oversettes med "hellig" for å skille "hellig" (*tapu*) fra "profan" (*noa*). I møtet mellom to grupper mennesker er den besøkende gruppen forbundet med *tapu* og seremoniens formål er å fjerne *tapu* og gjøre de besøkende *noa* ved seremoniens slutt slik at de besøkende kan møte vertskapet og dele pust gjennom *hongī* (presse neser). En slik seremoni er svært formell og sanksjonene på brudd på "reglementet" kan være svært kraftige. Dette forklares gjennom at *tapu* kommer fra gudene (eller Gud, hvis man er kristen) og er å regne som påbud for visse handlinger eller forbud mot andre typer handlinger. Den riktige måten å overholde slike påbud/forbud på er gjennom korrekte handlinger i overenstemmelse med gjeldende *tikanga*, altså gjennom overholdelse av de nevnte prinsippene. Gjennom korrekte handlinger er man i overenstemmelse med *tikanga* og man opprettholder *mana* (prestisje, ære). For vertskapet er det viktig å overholde *tikanga*, ikke bare fordi omgang med *he mea tapu* (ting som er *tapu*) er farlig i en overnaturlig forstand, men også fordi gruppens *mana* er på spill. Den gruppen som begår feil vil tape *mana* i både sine egne- og den andre gruppens øyne. Korrekt oppførsel står derfor i høysetet og hele situasjonen er

ganske spent. *Tikanga* skal ideelt sett bli opprettholdt i henhold til den kollektive kunnskapen som maoriene forvalter i gjennom bestemte beste kulturelle praksiser forbundet med en gitt situasjon (Mead 2003).

Et bevisst brudd på *tikanga*, som ved å gjøre narr av en utøver av en *wero*, blir ansett som et tap av *mana* for vertskapet og derfor også deres representant, utfordreren. Et slikt tap kan bare gjenvinnes gjennom *utu*, resiprositet ved gjengjeldelse. For å gjenvinne tapt *mana* må situasjonen utbedres gjennom en passende handling som står i forhold til bruddet (Mead 2003). Tatt i betraktning at det å svare på en utfordring blir som å "plukke opp hansken" og dermed invitere til stridshandlinger så blir situasjonens alvor klarere. Ubevisst eller ikke, slike svar på en utfordring er stor fornærmelse overfor vertskapet, som tross alt utviser de besøkende en stor ære ved å utfordre dem, samtidig som det er et klart svar til utfordreren om at man er klar for kamp. Resultatet gir seg selv – utfordreren reagerer på fornærmelsen.

FORTIDEN I NÅTIDEN *Mana* spiller også inn på andre måter. Hver *kaiwero* har lært de nødvendige bevegelsene fra en læremester som igjen har lært dette fra sin mester en gang i tiden. Ved hver overlevering av denne kunnskapen, som i utgangspunktet er ansett som hellig, så følger noe av mesterens *mana* med i overførelsen. Der hvor Mauss deler 'ting' og 'ånd' i sin analyse, uttrykker Tamati Ranapiri, Elsdon Bests informant som Mauss refererer til, det litt anderledes: en *taonga* utvekslet for en annen *taonga* er ikke bare en "beholder" for den givende part og hans slektsgruppes *mana* og *hau* – det utvekslede objekt er sin *hau*. Så en elev blir dermed mer enn en beholder for sin læremesters *mana*, som igjen er sterkt knyttet til person, klan, og jorden (Mauss 2002), en elevs framføring er sin mesters og hans slektslinjes *mana* og *hau*.²

Hvis man ser på denne overleveringen av kunnskap mellom mester og elev som et gavebytte (kunnskap, fra mester til elev),³ som så må gjengjeldes (*utu*) fordi gavens 'ånd' (*hau*) krever det så er det under forutsetningen at en eller flere personers *mana* er anerkjent. Alle involverte vet noe om hverandres status i transaksjonen; elevens *mana* blir styrket gjennom å overta litt av læremesterens, læremesteren på sin side har blitt til den han er i dag gjennom å 'arve' litt *mana* fra sine læremestere igjen. Forholdet læremester-elev under utvekslingen er gitt ettersom rollene 'mester' og 'elev' innebærer at den ene har kunnskap mens den andre får det (etter hvert). Elevens gjenytelse (*utu*) består i å holde sin læremesters *mana* (og ære) inntakt gjennom korrekt utførelse – alltid. En *kaiwero* opprettholder alltid sin mesters ære i den han begynner på sin *wero*, så fremt den utføres korrekt og med den nødvendige respekt.

DEN POLITISERTE KULTUREN På 70- og 80-tallet fant en rekke viktige hendelser sted som dannet grunnlaget for både en offentlig debatt rundt oppfatningen av maorikulturen blant majoriteten i New Zealand, og for en gryende politisert maoribevegelse. Denne perioden blir ofte referert til som "maori renessansen" (Walker 2004). En viktig hendelse var den såkalte *He Taua* hen-

²Det er interessant å merke seg at dette ikke er like sterkt knyttet til slektslinjer i dag som Mauss hentyder på grunnlag av Greys 150 år gamle materiale. Selv om vektleggingen av slekt er mer av overført betydning i dag, benyttes allikevel den samme terminologien. Denne vektleggingen av *whanau* ("family") som "familie" i mer overført betydning som basis for familie-lignende relasjoner er ganske vanlig for å samles om et prosjekt, en arbeidsplass eller en hendelse (se Mead 2003).

³Tanken på å se overlevering av kunnskap som et gavebytte er ikke så fremmed for Mauss' materiale, ettersom *taonga* ("prized possession") brukes om alt av verdi, både materielt og ikke-materielt.

delsen, første mai 1979 da en gruppe maoriaktivister tok seg inn i lokalene til Auckland University hvor ingeniørstudentene øvde seg på en tulle-*haka*. *Haka* er en dans utført av menn, hvor utøverene messer fram teksten mens de utfører bevegelser som skal komplementere teksten som framsies. Den *haka* som studentene øvde seg på hadde vært fast inventar på programet for studentenes avsluttende eksamensfest. Dette hadde pågått siden 1954 (Hazlehurst 1988) og allerede i 1971 hadde en av aktivistene sendt en klage til Auckland University Students Association (AUSA). Denne klagen ble støttet av AUSA som kommenterte saken i studentavisen *Craccum* (Hazlehurst 1988). I oktober 1978 ble et brev fra AUSAs president, som uttrykte foreningens misnøye med saken, oversendt til Ingeniørsamfunnets president. Dette ble også oversatt av studentene. Det ble også varslet om at en gruppe aktivister hadde tenkt til å aksjonere om ikke studentene stoppet denne fornærmende praksisen. Aktivistene kalte seg *He Taua*, et navn som betegner en gruppe krigere på hevntokt (gjennom *utu*). Studentene forsøkte å gjennomføre øvingen sin den første mai 1979 og aktivistene holdt sitt ord. Under aksjonen oppsto det et slagsmål hvor flere av studentene fikk lettere skader mens tre studenter trengte legehjelp (Hazlehurst 1988).

Mens mediene fokuserte på volden, fremhevet aktivistene den 25 år lange, rasistiske praksisen som ble utført av ingeniørstudentene ved universitetet. Elleve av aktivistene ble arrestert og ble anklaget for 88 brudd på loven deriblant "opptøyer" og "ulovlig demonstrasjon". Mange ledende maorier ble involvert i rettsaken som fulgte. Eruera Sterling, en anerkjent maori leder, talte til aktivistenes forsvar og refererte til hvordan utøvere ble skjelt ut hvis man utførte en *haka* på respektløst vis og hvis man utførte en annens *haka* på dette viset så var det grunn nok til blodshev. Rektoren ved Hillary College, Garfield Johnson, ga de tiltalte strålende skussmål og avviste medias fremstilling av dem som gjengmedlemmer. Dommen som ble felt utelukket mulig provokasjon og kulturell fornærmelse som forsvar for de tiltaltes handlinger men mye tyder på at dommeren var klar sakens høyst politiske og betente kjerne: maoriene var ikke tilfreds med tingenes tilstand. De tiltalte ble idømt fire uker betinget frihetsinnskrenking (Walker 2004).

VÆR STOLT AV KULTUREN DIN!

I was doing a wero at the Museum and this one guy, an Aussie, was making fun of me the whole time. You know, poking his tongue out and taking the piss. I was looking at him through the corner of my eye but keeping my focus on doing what I was doing, and still he kept doing it. I thought to myself, 'ok, if he's still doing it when I'm done – that's it! I'm going to get him'. So I finish the ritual and I'm on my way back and this guy is still going on and on, making noises and stuff. So, I turn around and really get into it. Twirling the taiaha [long club] and really putting the moves in. He's finally getting the message and starts to look around for a way out, but it's too late – I've got him cornered and there's no way for him to get away because of the crowd – and I'm heading straight for him. He knows he's going to get it. He ends up in the hospital and then he reports me. So, I report him back. The judge in the case hears my side and I end up paying a small fine. 'He insulted my culture and he was making fun of the ritual', I told the judge. Tell you what, that

Aussie is going to be more careful in the future. That's for sure. Be proud of yourself and your culture. I've been taught that from the old man. (Hone, speaking to students, Pounamu Performing Arts 2003).

Den stoltheten som Hone snakker om er et produkt av den politiserte ma-oribevegelsen som vokste fram rundt begynnelsen av 80-tallet. Hone, som i dag er i femti-årene, vokste opp i akkurat denne perioden og er veldig tydelig i sin tolkning av hvordan man skal være stolt av kulturen sin. Læremesteren hans, Ngapa Wehi, som er i syttiårene i dag, kunne ikke fortelle om slike lignende hendelser fra den tiden når han var en aktiv utøver. Forskjellen i de to mennenes oppfatning av hvordan man uttrykker denne stoltheten overfor andre er ganske tydelig, selv om utgangspunktet er det samme – en *kaiwero* skal forsvare stammens ære ved eventuelle overtramp.

TOA – KRIGERE DEDIKERT TIL TŪ For å utføre en *wero* skal en *kaiwero* ha spesielle kvaliteter. En *kaiwero* blir valgt ut blant de mest erfarne og anerkjente av stammens *toa*, krigere. Selv om de i dag ikke er krigere i ordets rette betydning, omtales de likevel slik. Tidligere var *toa* guttebarn som ble utvalgt på grunn av spesielle tegn eller omstendigheter ved fødselen slik stammens religiøse ekspert tolket dem. Disse guttebarna ble dedikert til Tū-matauenga, "Tū, den ondøyde", krigsguden, og skulle forsvare stammen i tilfelle krig. Slike spesialister i nærstrid var mestere til å fremkalle en sinnstilstand kalt *whero*, fargen rød men også "sinne" etter fargen assosiert med Tū. En dyktig kriger er en med evnen til å "holde igjen" sitt sinne for så å "slippe løs" når det trengs.

For å forberede seg og komme i riktig "sinnelag" valgte mange av mine informanter å tilbringe tid adskilt fra de andre utøverne i tiden før de skulle fremføre en *wero*. Hone fortalte meg at han brukte omtrent 30 minutter alene for å arbeide opp den riktige sinnstilstanden. Man skulle passe seg litt i nærheten av en *kaiwero*, mente han, for når man åpner opp sitt sinn for Tūs innflytelse og omfavner den, er man i en tilstand som fort kan gå over i *whero*, altså utløp for Tūs sinne. "Whero" er i dag et begrep i psykiatrien som en betegnelse på det som på norsk kalles 'psykose' eller 'psykotisk episode'.

Selv om de færreste som utfører en *wero* står i fare for å bli psykotiske, er det en oppvisning som krever total kontroll over både bevegelser og psyke. Mange som har utført en *wero* sliter med å huske akkurat hva de gjorde, og om de i det hele tatt har fullført utfordringen.

Ngapa Wehi, lederen for gruppen jeg tilbrakte mest tid sammen med, fortalte meg om hans første gang som *kaiwero*, da gruppen hans skulle ønske dronning Elisabeth velkommen til østkysten av New Zealand i 1954:

I was asked whether I wanted to lead the haka [male posture dance] or to do the wero [challenge]. I didn't want to be greedy so I said I'd do the wero. I had never done it before so I was really nervous. This was the first time. I had seen the others do it but I had never done it myself. When it was time I blacked out. I only came to when we I was back in the ranks and I had to ask the guy next to me: 'When are we doing the wero?' and he told me that I'd already done it. I couldn't remember it but they have a picture of it so there's proof! (Ngapa Wehi 2004).

"BARE" EN TURISTOPPVISNING? Frekvensen av fornærmende oppførsel i forbindelse med en *wero* er forbløffende lav ved statsbesøk i forhold til an-

tall hendelser som involverer turister. Noe av grunnen kan være at statsbesøk tallmessig er langt sjeldnere enn turistbesøkene. En annen mulighet er at statsbesøkene er mer alvorlige enn turistmottakelsene. At det "bare" dreier seg om en turistoppvisning, en mindre seriøs eller autentisk affære, kan virke som er den gjeldende oppfatningen blant turister på besøk i New Zealand.

Anne Salmond peker på et vedvarende problem ved representasjonen av maorikulturen i forhold til skillet mellom "tradisjonell" og "moderne", hvor den "tradisjonelle" kulturen blir forstått som å ha eksistert i tiden før kontakten med europeerne i tiden etter Captain James Cooks tre ekspedisjoner til Stillehavet. 'Moderne' blir da i denne sammenhengen forstått som den samtidige, utvannende, hybridiserte kulturen. Den "tradisjonelle" kulturen blir sett på som mer autentisk enn den samtidige varianten fordi den "tradisjonelle" kulturen blir forstått som uforanderlig. Salmond hevder at dette synet på maorikultur blir feilaktig forstått som en "ødelagt klokke", for evig frosset i tiden, mens det som til en hver tid har blitt definert som "tradisjonelt" (og dermed mer autentisk) har blitt satt sammen av forskjellige praksiser som aldri har eksistert sammen i noe maorisamfunn på et gitt tidspunkt (Salmond 1983).

Dette synet på maorikulturen lever videre i møtet mellom turister og maorikultur-grupper hvor det blir bevisst vektlagt det tidløse og autentiske ved maorikulturen. Utøverne kler seg i "tradisjonelle" kostymer og mennene går kledd i harakeke-kilt (bast-skjørt eller gress-skjørt brukes om hverandre på engelsk). Turistene på sin side setter pris på scenografien og betrakter det som ethvert skuespill på turistplasser. Som jeg overhørte en turist på en slik oppvisning si til sidemannen: "Dette var skikkelige saker! Vi var på en sånn plass et annet sted og der møtte de opp i vanlige klær!" Kontrasten mellom en turistoppvisning og en vanlig seremoni er ganske slående. Maoriene ser ganske vanlige ut; de går kledd i vestlige klær, de bor i byer og innehar jobber som ikke nødvendigvis innebærer at de daglig går bevæpnet med klubbe – allikevel er det dette bildet som blir vektlagt i turistnæringen. Derfor er det ikke rart at grupper med turister ofte bryter med det som er ansett som skikk og bruk blant maorier under turistoppvisninger, selv om viktigheten av dette har blitt forklart i forkant av oppvisningen.

FRAMFØRING SOM EN GAVE Et viktig aspekt av enhver framføring av *wero* er nettopp synliggjøringen av relasjonen mellom besøkende og vertskap. Denne relasjonen, som bygger på anerkjennelse av begge parter *mana*, holdes fram som særs viktig hvis vertskapet anser den besøkende gruppens *mana* som høy nok til å kvalifisere til en *wero* – en av de høyeste anerkjennelser av *mana* som man kan utvise. Gjennom å framføre en *wero* for de besøkende så 'gir' de den besøkende gruppen en framføring. Selv om dette er et flyktig øyeblikk så er det likefullt en 'gave' hvis mottagelse medfører en plikt til å motta og en plikt til å gjengjelde ved en senere anledning. Slike framførelser er, til tross for sin ikke-permanente natur, sett på som like vedvarende og permanente som andre gaver og i mange tilfeller så utveksles de samtidig som andre gaver; med alle de forutsetninger og forventninger til vedvarende relasjoner som dette innebærer; anerkjennelse av begge gruppers *mana*, vertskap og besøkendes spill om *mana*, handling i overensstemmelse med *tikanga*, skillet mellom *tapu* og *noa*, anerkjennelse av slektlinjers *mana* – i reell eller overført betydning, og anerkjennelse av utfordrerens mestring av perfekt gjenskapelse av krigsgudens aspekt – holdt i sjakk av enorm disiplin.

| | | | | | | |
|-------------|---|----------|---|---------|---|-------------|
| Prototype-A | → | Artist-A | → | Index-A | → | Recipient-P |
| Tū | → | kaiwero | → | wero | → | turister |

Tabell 1: Sosial agens i en utførelse av *wero* (liten pil antyder sekundær agens, lang pil primær agens).

SOSIAL AGENS Gell hevder at sosiale relasjoner kun eksisterer så lenge det manifesteres gjennom handling. På dette grunnlaget kan man si at en *wero* på et gitt tidspunkt er en manifestasjon av forholdet mellom turister og vertskapet. Det er en handling hvis utforming er gitt av det Gell kaller 'prototype' (Gell 1998). Prototypen er det handlingen som utføres skal ligne på eller har som ideal. I dette tilfellet er prototypen krigsguden Tū, da en *kaiwero* i sin utførelse skal være en kroppsliggjøring av guden. Dette forutsetter en viss sinnstilstand, en viss kunstferdighet med våpen og en setting som minner om krig men ikke er det. Utøveren blir i Gells skjema 'artist', altså den som utfører en kunsthandling, i dette tilfellet en utfordring hvis utforming er gitt av prototypen. Utøverens utførelse av en *wero* er da et 'index', en visuell representasjon av prototypen som utført av artisten. Turistene blir da de tiltenkte mottakerene for det hele og betegnes av Gell som 'recipient'.

Utgangspunktet for en 'korrekt' utøvelse av en *wero* er Tū, krigsguden, som i legendene drepte sin brors barn og spiste dem. Et utførelse skal ha riktig sinnelag for at det skal sies å ha noen virkning. Når en utøver oppnår denne tilstanden, som sies å være på kanten av uendelig sinne kontrollert gjennom enorm utøvelse av disiplin, vil hans utøvelse bli gjennomsyret av dette. Denne tilstanden kalles *ihi* og vil medføre at mottakerene vil føle *wehi*, æresfrykt, fordi det er tydelig at utøveren utfører sin *wero* i henhold til Tū's forbilde. Dette virker på mottakerene som igjen vil opptre korrekt i forhold til *tikanga*, forutsatt at de vet noe om dem. Det hele har for lengst brutt sammen i de mange turistoppvisningene og effekten uteblir.

HVORFOR DET ER FARLIG Å VÆRE TURIST I NEW ZEALAND Turister, som ikke nødvendigvis har den fjerneste anelse av baketeppet for en oppvisning, sett gjennom maoriens øyne, opptrer gjerne på helt motsatte måter og ler, klapper, smiler og rekker tunge tilbake til utøveren.

Den manglende respekten for oppvisningene som mange turister utviser er også et problem. Fordi mange turister har en forståelse av 'moderne' og 'tradisjonell' som to separate kategorier så følger det at maori kulturen slik den fremstår i dag virker uautentisk, utvannet og en hybridisert post-kolonial levning. Et oppvisning blir derfor bare en oppvisning, som så mange andre oppvisninger på kommersielt grunnlag, er innrettet mot en industri som lever av forenklinger. Dette utgangspunktet byr ikke til respekt for oppvisningen – som blir på mange måter sirkus for folket.

Derimot, så lever maori kulturen i beste velgående og nøkkel-prinsipper som *taonga* (deriblant *wero*) er fullt i stand til å omfatte nye former for slektskap og nye situasjoner – som turistoppvisninger – som til tross for sin ikke-permanente natur allikevel klarer å være med på å insistere på og diktere kriteriene og rammene rundt presentasjoner av kulturen. Alt tatt i betraktning så er det ikke så rart at det er farlig å være turist i New Zealand, er det vel?

REFERANSER

- Gell, Alfred 1998. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Hazlehurst, Kayleen M. 1988. *Racial conflict and resolution in New Zealand: The Haka party incident and its aftermath 1979-1980*. Canberra: Australian National University.
- King, Michael 1988. *Being Pakeha*. Auckland: Hodder, Stoughton.
- Mauss, Marcel 2002. *The Gift. The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. London: Routledge.
- Mead, Hirini Moko 2003. *Tikanga Maori: Living by Maori Values*. Wellington: Huia Publishers.
- Rotorua District Council 2004. *Heritage Rotorua Hotel's Maori Cultural Show*. 2004. URL: <http://www.rotoruanz.com/activities/activity-detail.asp?ID=274> (sjekket 25.03.2007).
- Salmond, Anne 1976. *Hui: A Study of Maori Ceremonial Gatherings*. Wellington: Reed.
- 1983. "The Study of Traditional Maori Society: The State of the Art". I: *Journal of the Polynesian Society* 92.3. 309–331.
- Stokes, Jon 2006. "Head-butt performer unapologetic". I: *New Zealand Herald* (17. jan. 2006).
- Stokes, Jon, og Juliet Rowan 2006. "Culture 'no excuse for assault,' says MP". I: *New Zealand Herald* (18. jan. 2006).
- Tamaki Tours Limited 2005. *Tamaki Maori Village*. 2005. URL: <http://www.maoriculture.co.nz/Maori%20Village/Home> (sjekket 25.03.2007).
- Tauroa, Hiwi, og Pat Tauroa 1986. *Te Marae: A Guide to Customs and Protocol*. Auckland: Reed Methuen Publishers.
- Walker, Ranginui 2004. *Ka Whawhai Tonu Matou: Struggle Without End*. Auckland: Penguin Books.
- Whakarewarewa Thermal Village 2005. *Whakarewarewa "The Thermal Village"*. 2005. URL: <http://www.whakarewarewa.com/> (sjekket 25.03.2007).

LEKEKRIG I FREDSSONE

Monika Rosten

Master, UiO

Det er stille før stormen. Fiendens fargerike X-romskip duver avventende over den mørke borgen til Sjefen av De Onde. Ingen har lagt merke til oss enda. Det enorme romskipet foran oss er utstyrt med både svarte og røde X-bomber.¹ I tillegg har det superbeskyttelse rundt hele skroget, og en gedigen lavadiamant helt øverst. Vi vet at vi må få tak i diamanten, det er vårt eneste håp. Det er på tide å stille inn lavaskyterne. Vi kan ikke vente lenger, tross vissheten om at det eneste mulige utfallet er en smertefull død. Den første oransje lavastrålen flerrer gjennom luften fra vårt lille 3-manns romskip, og treffer fiendens venstre side. Skuddet tilintetgjør en av de svarte X-bombene, og lager samtidig en stor flenge i beskyttelsen. Vi skyter igjen, nok et treff. "Olé! Han er skada!" roper Yousef. Nå er det ingen vei tilbake, fienden sikter oss inn med lavakanonene. Det gnistrer og smeller, lavastrømmene hagler. "Skrekk og gru, vi har ikke en sjanse!" hvisker jeg fortvilet, mens det lille vi har av beskyttelse smelter bort. "Slapp av!" sier Sverre rolig, "vi bare skyter oss ut." Med ett svever vi i luften under tre, etter mitt skjønn, relativt primitive fallskjermer. Det er et under at vi kommer oss levende og usett ned på bakken, for nå har Sjefen av De Ondes Soldater våknet til nede i borgen. Noen av de litt mindre romskipene omkring har også kommet fienden til unnsetning. Alle sammen peprer vår stakkars etterlatte forkullede farkost med lilla, oransje, gul og rød lava, til det er ingenting igjen av det. Det holder dem heldigvis i ånde en god stund, sånn at vi helt ubemerket kan snike oss litt unna for å planlegge vårt neste trekk...

Jeg er på feltarbeid på Borge skole i Oslo, og sitter på en trebenk bøyd over tegningen som Sverre (6 år) på motsatt side av bordet er i ferd med å lage. Yousef (6 år) har lagt fra seg sin egen tegning et øyeblikk, og bistår Sverre med kommentarer og et par streker her og der. Vi er helt oppslukt, og ignorerer foreløpig lærer Berits oppfordringer om å rydde bordene før maten. Sverre bytter fargeblyanter i en rasende fart. Det er nesten ikke noe hvitt igjen på arket. "Hva skal vi egentlig med den diamanten?" spør jeg, "Den er jo helt umulig å få tak i". Sverre blir ivrig: "Vi må ha den på neste level. Hvis det blir krise."²

På feltarbeidet inngikk jeg stadig i barns fantasiverdener, som ledd i min deltakende observasjon. I forkant av feltarbeidet var jeg opptatt av debatten rundt felt-begrepet. Gupta og Ferguson har blant annet hevdet at det er en gjengs oppfatning at *ekte* antropologer utfører feltarbeid på *autentiske* feltsteder, definert som fysisk avgrensede småskalasamfunn (Gupta og Ferguson 1997). Det slo meg likevel aldri at når man snakker om alternative avgrensninger av felten, så kan man også tenke seg feltsteder avgrenset fra "den virkelige

¹Røde X-bomber er dobbelt så sterke som svarte X-bomber. De svarte kan bare sprengre et land, de røde kan sprengre to. Med seks røde eller tolv svarte X-bomber kan man sprengre hele verden.

²Lavadiamanter fungerer sånn at hvis man kaster dem på noen slemme så blir alt snilt, eller omvendt.

verden”, og at feltarbeidet dermed blir en runddans mellom alternative virkeligheter. Hvilke teoretiske og metodiske utfordringer kan så deltakende observasjon i barns kollektive fantasi by på? På hvilken måte kan lek som sosial kontekst belyses ut fra et antropologisk perspektiv? Og ikke minst; fra hvilket ståsted skal vi forstå barns handlinger, i fantasien så vel som i den virkelige verden? I det følgende vil jeg drøfte disse problemstillingene med utgangspunkt i lek blant gutter i første klasse på Borge skole. I første omgang vil jeg beskrive mitt metodiske utgangspunkt, før jeg gir leseren en mer realitetsorientert beskrivelse av lekekrig eller det å “tegne romskip” som praksis. Deretter vil jeg sammenlikne lek og rituell prosess, med utgangspunkt i Turner og Batesons teorier. Tilslutt vil jeg vise hvilke metodologiske problemer som kan oppstå når lek og samhandling i en grunnskolekontekst skal analyseres. Her vil jeg problematisere det jeg oppfatter som en dualistisk tilnærming i måten barn og barndom som livsperiode oppfattes på.

DELTAKENDE OBSERVASJON I

ROMHELTENES VERDEN

Helt siden en gang mot slutten av barneskolen har jeg vært en ivrig leser av tegneserien Tommy og Tigern av Bill Watterson. Stripene handler om seksåringen Tommy, hans bestevenn Tigern, og deres strabasiose hverdag. Serien tar leseren med på en reise mellom alternative virkeligheter, og ser ut til å være basert på inngående kjennskap til gutter av det kaliber som jeg ble kjent med på feltarbeid. Tallene i matematikkboka som blir til dinosaurer, og scener fra verdensrommet hvor romhelten Spiff møter en pågående marsboer som sier: “Hvor er matteleksen din Tommy?!” kunne vært tatt rett ut av en matematikktime i 1a på Borge skole. Som leser av Tommy og Tigern er man nødt til å ta Tommys alternative virkeligheter på alvor. I tegneserien er dinosaurer og marsboeren like “virkelige” som matteoppgavene og Tommys strenge lærerinne. Ikke minst er man nødt til å forholde seg til Tigern både som Tommys høyst levende, bedrageriske bestevenn, og som en vanlig tøytiger så fort Tommys foreldre eller den ufordragelige naboenta Marianne kommer over dem, etter å ha blitt utsatt for rampestreker. Selv om Tommy naturligvis er fullstendig klar over at Tigern er en tøytiger, og selv om Tommys pappa aksepterer at tøytigern også er Tigern i Tommys verden, griper jeg meg selv i å vente på at pappaen en gang skal komme så brått på den rampete Tigern at han ikke rekker å bli til en tøytiger. En forutsetning for å ta Tommys alternative virkeligheter på alvor må være at man, som Tommy, i gitte situasjoner *foretrekker* dem, at man gir dem sin fulle oppmerksomhet, med et åpent sinn.

Essensen i nyere perspektiver på barneforskning er at man skal ta barns hverdags erfaringer på alvor, gjennom å se på barn som handlende og meningskapende individer; som informanter på linje med alle andre. Dette er ingen selvfølge, ettersom barneforskningen helt frem til slutten av 80-tallet, tiltross for en og annen kritisk røst, beskjefteget seg mer eller mindre med barn som “kilder til innsikt i voksnes tenkning og handlinger” (Lidén 2005, s. 26). Før jeg gikk i gang med feltarbeidet leste jeg meg opp på metodologi innen barneforskning, og funderte på hva jeg kunne gjøre for å unngå å bli assosiert med kjente voksenroller i skolesammenheng, som lærerrollen og rollen som assistent i skolefritidsordningen. Min strategi for å få innpass hos informantene, som i all hovedsak var barn, gikk ut på å ta avstand fra en moraliserende oppdragerrolle. Jeg ville forsøke å underkommunisere den overlegenheten i ferdighe-

ter, moral og sosial rang som barn tillegger voksne, og som voksne tillegger seg selv i forhold til barn. I forkant så jeg på dette som en utfordrende fremgangsmåte, som blant annet måtte bestå i å holde en viss avstand til de andre voksne i skolesammenheng. Jeg lot bevisst være å skaffe meg nøkkel, noe som fysisk stengte meg ute både fra lærerværelset og personaltoalettet, i tillegg til diverse rom som barna av ulike grunner ønsket å bli låst inn i. Friminuttene tilbrakte jeg i skolegården med elevene, og visste stort sett ikke mer enn dem om hva som skulle foregå i timene. Selv om denne strategien helt klart gav resultater, har jeg nå i ettertid forstått at den metodiske skoleringen som jeg ubevisst har opparbeidet gjennom å lese Tommy og Tigern, kanskje var den aller viktigste for å få mulighet til å slippe inn romheltenes univers.

En av de aller første dagene på Borge skole, satte jeg meg ned og så på mens noen av guttene i første klasse tegnet. Alle sammen tegnet romskip, foreløpig i åndeløs stillhet. Jeg tittet litt på tegningene deres, fant meg et ark selv, og tegnet et stort romskip, etter beste evne. Guttene stoppet opp et øyeblikk, og inspiserte romskipet mitt kritisk. "Jeg kan hjelpe deg," sa Yousef, "du trenger beskyttelse". Han tegnet et tykt lag med rødt rundt det lilla skroget. Så fortsatte han med diverse detaljer, ble fornøyd med resultatet, og tok dermed over arket. Jeg ruslet videre for å snakke med noen av de andre barna, uten å ane at leken så vidt var i gang. Et par dager senere satt jeg meg ned med de samme guttene igjen. Tegningene deres liknet på de jeg hadde sett fra før, med små og store fargerike romskip, og av og til en borg eller noen tårn. Jeg begynte å spørre om hva de forskjellige tingene var, og fikk lange utgreininger til svar. Yousef og Sverre tegnet på hvert sitt ark, men etter hvert ble de veldig opptatt av noe på Yousefs ark, og plutselig begynte de å "klusse" på arket med forskjellige farger. "Vi skyter med lava" sa de, "De Onde har sett oss!". Jeg ble stolt og glad da jeg forstod at "vi" inkluderte meg, og at en av de små strekmennene på tegningen (riktignok han som strøk med først) forsvarte min ære.

Lærerne visste lite om hva guttene faktisk holdt på med mens de tegnet. Det kom tydelig frem en dag Yousef holdt på med et av sine virkelige kunstverk. "Se, ingen har begynt å skyte!", smilte han stolt. Det hadde tatt flere dager å tegne den. Hver gang han fikk en ledig stund på skolen eller i skolefritidsordningen, tok han det frem fra skuffen sin, tegnet et nytt romskip, noen flere menn på borgen, eller bare fikset litt på detaljene. Lærer Anne, som av og til tok over undervisningen for klasseforstanderen Berit, ble tydelig imponert i det hun gikk forbi bordet deres. "Nei men Yousef, så flott tegning!" utbrøt hun. I det hun gikk videre begynte Sverre å snakke om en av Yousefs romskip, og de to guttene ble helt oppslukt. De hisset hverandre opp og tilsutt var krigen uunngåelig. På få minutter ble arket dekket av farge, og da Yousef begeistret forklarte meg hva som hadde skjedd etterpå ("Her er vi. Han var dum, han fikk en X-bombe rett på seg!" osv.), var det helt umulig for meg å skille ut noe som helst fra den brun-oransje overflaten. Litt senere ropte Anne på Yousef fra den andre enden av klasserommet: "Kom bort hit med den flotte tegningen, Yousef, så skal du få stjerne [klistremerke] på den!". Yousef så uforstående på henne. Han var i gang med en ny tegning nå: "Mener du denne? ... [tenker seg om]... Det er ferdig. Alle sammen er døde!" Han hentet den "ferdige" tegningen i skuffen og holdt den frem foran Anne, hvorpå hun forskrekket utbrøt: "Å nei, ble den ødelagt? Hvem har gjort det?"

LEKEKRIG SOM RITUELL PRAKSIS

Selv om klasseforstander Berit i liten grad blandet seg inn i guttenes tegneaktivitet, hendte det at hun satte foten ned. En dag hvor Sverre og Yousef på vei ut i friminuttet planla bruk av mini-atombomber i den pågående krigen mot De Onde, fikk Berit en bekymret rynke i pannen, og sa i en streng tone: "Krig er en skrekkelig ting! Masse mennesker dør i *virkeligheten* på grunn av krig". Sverre og Yousef ignorerte henne, og lo høyt av tanken på at hele jorda kunne sprenges. En annen gang hvor Magnus i samme klasse, etter en heftig kamp med vaktmannen til Kongen Av De Onde, fortalte meg at pappaen hans "hater sånne tegninger og dataspill med skyting og sånn", kom det kontant fra Berit at det gjorde hun også. Guttenes veksling mellom romheltenes verden og det Berit omtaler som virkeligheten, kan sammenliknes med Victor Turners beskrivelser av den rituelle prosess, og det han omtaler som indikativ og konjunktiv "mood" i kulturelle prosesser (Turner 1982, s. 82). Indikativ i lingvistisk forstand viser til den modus av verbet som brukes om den faktiske virkeligheten, i motsetning til konjunktiv modus, som brukes om det mulige, ønskede og tenkte (). Turner bruker her lingvistiske begreper for å beskrive den kontekstforykning som foregår når et rituale beveger seg fra dagliglivets sosiale struktur i den preliminale fasen (indikativ modus), til antistruktur i liminalfasen (konjunktiv modus), og tilbake til sosial struktur i den postliminale fasen (indikativ modus). Når Sverre og Yousef sier de skal sprenges hele jorda så snakker de ut fra konjunktiv modus, *som om* de var romhelter. Berit vet at barna leker, og at det de sier ikke er ment for å tolkes bokstavelig. Grunnen til at hun likevel føler behov for å realitetsorientere guttene kan være bekymring i forhold til hvorvidt leken virker inn på barna som individer. Kan det tenkes at lekens konjunktive modus gradvis vil påvirke deres empatiske evner og syn på vold i indikativ modus? Flere av guttenes foreldre uttalte også en viss bekymring i forhold til dette overfor meg.

I tråd med Turner har Gregory Bateson argumentert for at lek som kontekst etableres gjennom en form for meta-kommunikasjon, hvor partene som inngår i leken sender ut signaler som indikerer at "Dette er lek", eller mer presist at "these actions in which we now engage do not denote what those actions *for which they stand* would denote" (Bateson 2000, s. 180). På den måten blir handlingene i leken symbolske, de peker på noe annet enn tilsvarende handlinger ville gjort i en annen kontekst. Ulike former for trusler er også en type symbolske handlinger som forventes å bli forstått innenfor en gitt kontekst. Som Bateson (2000, s. 181) beskriver det "The clenched fist of the threat is different from the punch, but it refers to a possible future". Trusler inngår ofte i ulike former for spill og lek. Siden leken som kontekst hele tiden må reetableres gjennom meta-kommunikasjon, skal det lite til før konteksten endrer natur fra "Dette er lek" til "Er dette lek?". Trusselen endrer dermed karakter, den får ny mening i en ny kontekst. Lekeslossing går av og til over i reel slosskamp, nettopp av den grunn.

På Borge skole praktiserte lærere og assistenter i skolefritidsordningen nulltoleranse i forbindelse med fysisk voldsbruk, samtidig som de eksplisitt og mer implisitt formidlet verdien av vennskap, inkludering og fravær av konflikt mellom elevene. I løpet av de seks månedene jeg var på Borge skole så jeg verken Sverre eller Yousef i fysisk slosskamp, med mindre det dreide seg om lek. Sosiale konflikter kom til uttrykk på andre måter, blant annet gjennom kampen mot De Onde, noe som i alle fall delvis gjorde konfliktene usynlige for de voksne. En dag Truls hadde overnattet hos Sverre, lekte de to sammen hele

den påfølgende skoledagen, samtidig som de forsøkte å holde Yousef utenfor. Mens de to medsamsvorne tegnet kom Yousef tuslende, studerte Sverres ark og spurte: "Hvor er jeg?" (Spørsmålet var noe defensivt stilt, ettersom han ellers pleide å spørre "Hvor er *vi*?") Sverre svarte: "Du er ikke med... Jo, forresten, du er her, men du er bare en baby!" Det tok ikke lang tid før baby-Yousef druknet i en lavastrøm, til høye latterbrøl fra de to andre. I denne situasjonen er Yousef i utgangspunktet stengt ute fra leken, uten anledning til å forhandle om konteksten og spillereglene. Samtidig er han med likevel, symbolsk, som en forsvarsløs baby. Vanligvis konkurrerte guttene i tegningene aldri mot hverandre, de var alltid på samme lag, mot De Onde. Det var stort sett også De Onde som vant, til stor latter og fornøyelse hos deltakerne. I dette tilfellet er det Truls og Sverre, via De Onde, som druknet Yousef i lava. Er dette lek? For å tolke en slik handling, eller trussel om man vil, er Yousef nødt til å forholde seg til ulike kontekster, leken og den bakenforliggende konfliktsituasjonen guttene imellom. Yousef kan velge å reagere på ulike måter; han kan sparke eller slå de to andre, han kan "ta hevn" i en tegning via De Onde, han kan løpe til læreren og si at "Sverre og Truls drukner meg i lava" eller han kan begynne å le, slik han pleier, når de ellers druknet i lava. Yousef valgte å tolke trusselen som et signal om å trekke seg tilbake, noe han tilsynelatende uanfektet gjorde, på et bord for seg selv. Da jeg litt senere satte meg ned ved siden av ham, fikk jeg som umiddelbar reaksjon: "Vi er her. Der er Sjefen av De Onde. Og der er en lavahai". Ettersom Yousef ikke fikk tegne romskip sammen med Truls og Sverre, måtte han ta til takke med andre samhandlingspartnere, i dette tilfellet meg selv.

I eksempelet ovenfor så vi hvordan ytre forhold kan invadere leken, slik at det oppstår usikkerhet rundt konteksten. Av og til hender det også, i lek så vel som i religiøse ritualer beskrevet av Turner, at anti-struktur som kontekst truer med å invadere den strukturerte virkeligheten, slik at deltakerne føler frykt. Konjunktiv og indikativ modus går da over i hverandre, og skillet mellom fantasi og virkelighet, lek og alvor, blir utydelig.

En dag mens vi var ute og lekte med skolefritidsordningen, støtte jeg på Truls og Sverre midt i fotgjengerovergangen, i gata foran skolebygningen. Jeg spurte dem hvor de skulle, og Sverre forkynte uskyldig at de bare skulle drikke vann. Han nølte litt, så seg over skulderen og hvisket: "Det vi egentlig gjør er at jeg sa til Truls at jeg skulle gå ut i veien og drepe meg selv, og så ble han så forskrekket at han ville bli med for å se det, he he!". Sverre henvendte seg til Truls i en svulstig tone: "Hvis jeg skal, så skal du også, vi to skal dø sammen!" Truls forsøkte seg på den samme svulstige tonen, men engstelsen i stemmen fikk overtaket: "Ja men ikke i dag vel? Skal vi ikke vente til tiden er kommet?". For Truls var dette et punkt hvor leken ble utydelig og farlig, han var ikke lenger sikker: "Er dette lek?".

Det var ikke bare Truls som var usikker på konteksten i denne og andre samhandlingssituasjoner barna imellom. Som forsker stilte jeg meg stadig spørsmålet: "Er dette lek?", eller rettere sagt "Er dette *bare* lek?". Skulle min oppgave være å formidle barnas oppfatning av leken, eller skulle jeg også utrykke den *egentlige* bakenforliggende meningen med leken, slik jeg så det? Imidlertid oppstår metodologiske problemer i det øyeblikket man begynner å lete etter funksjon eller mening i barns lek. Jeg har tidligere operert med begrepene konjunktiv og indikativ modus, for å beskrive barnas veksling mellom fantasi og virkelighet. Det viser seg at også den virkelige verden, beskrevet

gjennom indikativ modus, består av en rekke parallelle og alternative virkeligheter, med utgangspunkt i ulike ståsteder. Og ikke nok med det, disse alternative versjonene av virkeligheten ser ut til å være rangert hierarkisk.

LEKEKRIGENS BAKENFORLIGGENDE LOGOS

Viktoriansk antropologi og barneforskning før det nevnte paradigmeskiftet på 80-tallet ser ut til å ha mye til felles. På samme måte som barn ble sett på som *becoming* fremfor *being* (Lidén 2005), ble de innfødte i såkalt primitive samfunn studert for å underbygge ideen om det moderne menneskets sosiale evolusjon gjennom stadier (Spiro 1993). Både barbaren og barnet vil bli som oss, barnet på relativt kort sikt, barbaren på litt lengre sikt. I dette ligger det også en oppfatning av at barndom som livsperiode, på samme måte som tilværelsen i et samfunn med liten grad av kompleksitet og differensiering, er en slags forbedelsestid før det "egentlige" livet. Malinowskis holistiske program for rehabiliteringen av den ville barbaren som moralsk, rasjonelt menneske (Berkaak 1991), tok et oppgjør med en forskningstradisjon som i liten grad hadde søkt å forstå andre samfunnsformer og mennesker på deres egne premisser. Vi skal se at Malinowski likevel ikke lyktes helt i å formidle trobiandernes visjon om *deres* verden.

I artikkelen "Samtidskultur som påbegynt virkelighet: Noen tolknings-spørsmål" argumenterer Berkaak (1991) for at Malinowskis forskning, som det meste av den antropologiske forskningen på 1900-tallet, bærer preg av det Berkaak kaller *dualistisk* holisme. Dualisme i denne sammenheng innebærer en forestilling av universet som bestående av to nivåer av "virkelighet", hvor den herværende flyktige og materielle verden sees på som en skygge av en mer "egentlig", bakenforliggende struktur. En dualistisk tilnærming til studiet av mennesket i et helhetlig perspektiv ser på "den faktisk pågående, dvs. den *observerbare* kulturelle prosess" som en distansering fra den bakenforliggende strukturen (Berkaak 1991, s. 63). I artikkelen kontrasteres dualistiske tilnæringsmåter med en monistisk tilnærming, som kun forholder seg til verden som resultatet av menneskelig virksomhet. I følge Berkaak springer alle de tunge teoretiske retningene som har påvirket antropologien som fag opp gjennom årene ut fra den samme grunnleggende dualistiske idé (Berkaak 1991, s. 63). Når det gjelder studien av trobianderne, så er det Malinowskis egen fornuft som spiller rollen som den bakenforliggende og *egentlige* logos, i forhold til trobiandernes visjon om deres erfaringsverden. Dette kommer blant annet frem i det han beskriver hvordan deres tro og praksiser har konsistens av "en viss type" og at deres kunnskaper er "tilstrekkelige" til å rettleder dem i "mange" av deres gjøremål (Berkaak 1991, s. 68).

Jeg har tidligere vært inne på hvordan forholdet mellom barn og voksne preges av kulturspesifikke forskjeller i tilskrivning av status og makt (Lidén 2005, s. 49). I dette ligger det også en oppfatning fra den voksnes side om å forstå den *egentlige* meningen bak barns aktiviteter og virkelighetsforståelser. Alt barna gjør tillegges på den måten en mening utenfor dem selv, noe vi vet som ikke de vet, fordi de er barn. Jeg mener dette er noe som preger voksnes holdning til barn i vårt samfunn generelt, og at denne måten å forholde seg til barn på kanskje kommer spesielt tydelig frem i skolesammenheng. En dag jeg kommenterte guttenes tegneaktivitet overfor lærer Berit, fortalte hun meg at de hadde holdt på med det siden de begynte på skolen et halvt år i forveien. Guttene satt alltid veldig stille og konsentrerte mens de tegnet, noe hun naturligvis satte pris på. Hun innrømte at hun ikke hadde satt seg noe særlig inn i

hva de holdt på med, og avfeide min antydning om at hun kanskje syntes de fokuserte litt mye på vold. "De får i alle fall brukt kreativiteten og fantasien sin, samtidig som de trener på det sosiale, i og med at de samarbeider". Berit gir her uttrykk for en dualistisk tilnærming til guttenes lek. Det er i kraft av sin profesjon og den rollen hun spiller i klasserommet, at Berit har makt til å definere hva som *egentlig* foregår når guttene "tegner romskip". Leken som aktivitet er en form for herværende, flyktig aktivitet som styres av sosialiseringens bakenforliggende struktur og logikk, uten at deltakerne er klar over det. Som lærer og pedagog lar Berit guttene forbli i deres foretrukne alternative virkelighet, ut i fra hennes vurdering om at leken er til barnas beste. Hun lar guttene tro at de leker krig, mens det de *egentlig* gjør, ifølge henne, er å øve opp sine sosiale og kreative evner.

EN FORSTÅELSE AV LEKEN PÅ BARNAS PREMISSE?

For Sverre og Yousef var det liten tvil om at det "å tegne romskip" var den viktigste og mest meningsfulle aktiviteten i løpet av skoledagen. Selv om guttene benyttet hver minste anledning til å leke at de var romhelter gjennom tegning, visste de godt, og bekreftet overfor meg, at de gikk på skolen fordi Berit og foreldrene deres ville at de skulle lære å skrive og regne. Eller som Yousef sa: "Det er ikke bra å bare gå i barnehagen for da kan man bli dum!". Yousef og Sverre, på samme måte som tegneseriefiguren Tommy, har selvfølgelig ingen problemer med å skille mellom fantasi og virkelighet, eller leken og dens ytre forutsetninger, for å si det på en annen måte. En ting er å skille mellom tilværelsen som romhelt og tilværelsen som skoleelev. En annen ting er å komme til enighet med omgivelsene om reglene for i hvilke situasjoner de to tilværelsene kan gå over i hverandre. Guttene løste dette ved å tøye grensene så mye som mulig, innenfor de rammene som Berit definerte. Da de fikk i oppgave å tegne ting som begynte med bokstaven Å, gikk de pliktskyldigst i gang med å tegne Åge og Åse, slik som Berit hadde foreslått. Det tok ikke lang tid før guttenes Åge'r og Åse'r både kysset og pulte, og plutselig stod de i en lavasjø, og var omringet av De Ondes romskip. Da jeg spurte dem hva de tegnet fikk jeg diplomatisk til svar: "Et dataspill som heter Åse". Jeg vil anta at hvis foreldrene spurte dem om hva de hadde gjort på skolen når de kom hjem, så svarte de at de hadde "lært om Å". Var det en av kameratene i skolegården som spurte, så hadde de mest sannsynlig "tegnet romskip". Guttene lot altså lærer Berit tro at de lærte om bokstaven Å, mens det de *egentlig* gjorde der og da, i følge dem selv, var å "tegne romskip". På samme måte som Berit, aksepterer de samtidig at den aktiviteten de holder på med har flere "funksjoner", eller flere *alternative* virkelighetsnivåer. Forskjellen er at de i mindre grad er i posisjon til å definere virkeligheten (dvs rangere virkelighetene), ettersom de både er barn (underordnet voksne) og skoleelever (underordnet læreren).

Når jeg som forsker forholdt meg til guttenes aktiviteter, var det som nevnt ut fra et ønske om å forstå barnas samhandling på deres premisser. På samme måte som jeg leser Tommy og Tigeren med et åpent sinn, og aksepterer at alternative virkeligheter kan eksistere samtidig, uten at de nødvendigvis til stadighet må rangeres etter hvor *virkelige* de er, ønsket jeg å gripe alle de ulike kontekstene som barna handlet ut fra. Skal man lykkes i å opparbeide en forståelse av barns samhandling ut fra en monistisk holistisk tilnærming, slik Berkaak tar til ordet for i sin artikkel, må dette være en forutsetning. Jeg vil unngå å tillegge leken noen form for bakenforliggende og egentlig logikk eller mening, men derimot å ta utgangspunkt i "*mønstrene i det handlingsrom-*

met som skapes av aktivt kreative agenter i pågående sosial prosess" (Berkaak 1991, s. 63). Jeg innså imidlertid raskt at også en slik tilnærming produserte nye alternative versjoner av virkeligheten.

Det var vanskelig å avgjøre hvilken mening barna selv tiller lekekrigen, selv om den helt tydelig, som i eksempelet med Yousef, også fikk betydning utover selve aktiviteten. Som forsker er det lite attraktivt å se på lekekrig kun som lek, uten noen form for funksjon eller mønstre som innbyr til nærmere forklaring. For meg var det som nevnt nærliggende å se på leken som en form for rituale. Symbolske handlinger kan fungere som en slags lek med ilden, slik som i Geertz' berømte eksempel med sosial rivalisering i hanekamp på Bali: "The slaughter in the cock ring is not a depiction of how things literally are among men, but, what is almost worse, of how, from a particular angle, they imaginatively are" (Geertz 1973, s. 446). Den unntakstilstanden som oppstår med rituell lisens i hanekamp og i barns lek, ser ut til å gi utløp ikke bare for konflikter, men for alt det som vanligvis er utenkelig (å "drepe seg selv" ved å stille seg opp midt i veien), unevnelig (kyssing og puling) eller ulovlig (å sloss på skolen). I dette ligger en kime til sosialt opprør, og samtidig en slags påminnelse om det skrekkscenariet verden ville fortonet seg som, uten våre sosialt etablerte begrensninger. Deltakerne opptrer på denne måten som handlende og meningsskapende individer i sine sosiale omgivelser, og deltar aktivt i utformingen av samfunnet som *being* snarere enn *becoming*. I hvilken grad guttenes lek i situasjonene ovenfor innbød til bevisst eller ubevisst refleksjon over sosiale forhold er det imidlertid vanskelig å si noe om. Likevel drister jeg meg til å si at leken, fra mitt ståsted, gikk ut på å erfare og tøyne sosiale grenser gjennom bevegelse mellom konjunktiv og indikativ modus, mellom kaos og orden, mellom krig og fred i alternative virkeligheter.

Vi har sett at ulike ståsteder fordrer parallelle og samtidige versjoner av virkeligheten. For det første tok guttenes lek altså form i mitt eget hode gjennom min jakt på mønstre og sammenheng i observasjoner, med utgangspunkt i antropologien som teoretisk verktøy. Ut fra mitt perspektiv som forsker ble barnas lek et uttrykk for deres aktive deltakelse i utformingen av sine sosiale omgivelser. For det andre var det umulig å ignorere lærer Berits pedagogiske vurdering av lekens betydning og funksjon. Fra skolens synspunkt er målet med barnas skolegang at de skal tilegne seg bestemte kunnskaper og ferdigheter. Dermed har Berit naturligvis rett i at lekekrigen, som hun selv indirekte iscenesetter gjennom å dele ut blanke ark og fargestifter, fungerer som en ubevisst øvelse i kreativitet og samarbeid. Når jeg selv tok del i tegningen av romskip fikk jeg også et tredje perspektiv på aktiviteten, gjennom følelsen av at dette var noe vi gjorde *kun* for moro skyld. Den gangen Yousef druknet i lava, og da Truls var redd for at Sverre skulle "drepe seg selv" erfarte jeg, som et fjerde perspektiv, at leken også kan fortone seg som blodig alvor for deltakerne på flere virkelighetsnivåer. Ulike forståelser av lekens betydning har altså sitt utgangspunkt i samtidige alternative virkeligheter, sett fra ulike ståsteder og sosiale posisjoner.

AVSLUTTENDE BEMERKNINGER

Cato Wadel har beskrevet forskningsprosessen i kvalitativt orienterte studier som en runddans mellom teori/hypoteser, metode og data (Wadel 1991). Ut fra den foregående diskusjonen kan man kanskje legge til at feltarbeidet og den påfølgende skriveprosessen på mange måter også fortoner seg som en runddans mellom ulike virkelighetsnivåer sett fra ulike ståsteder. Det å tilleg-

ge barns aktiviteter en bakenforliggende struktur, som ut fra et dualistisk perspektiv gir voksnes vurderinger forrang, bygger opp under et syn på barn som "uferdige" mennesker (på samme måte som den ville barbaren var det langt ut i det tjuende århundre). For å unngå dette må vi som forskere forsøke å side- stille konkurrerende former for virkelighet, det være seg fantasiverdener eller vurderinger av den faktiske virkeligheten ut fra alternative ståsteder. Vi må ta hensyn til ulike versjoner, uten stadig å rangere dem etter hvor "virkelige" eller "egentlige" de er. Kanskje bør man arbeide ut fra en form for virkelighetsrelativisme i studien av det barn foretar seg. Dette både fordi barn ser ut til å være mer fleksible enn voksne når det gjelder å veksle mellom fantasien og det vi vurderer som virkelig, og fordi barnas versjon av virkeligheten ofte fratas en forståelse på barnets premisser. Når *vi*, som pedagoger, forskere eller ganske enkelt voksne, påberoper oss retten til å vite hva som *egentlig* foregår, er vi på tynn is i forhold til å forstå barns samhandling og lek.

REFERANSER

- Bateson, G. 2000[1972]. *Steps to an Ecology of Mind*. University of Chicago Press.
- Berkaak, O. A. 1991. "Samtidskultur som påbegynt virkelighet: Noen tolkningsproblemer". I: *Norsk antropologisk tidsskrift* 1. 62–77.
- Geertz, Clifford 1973. *The Interpretation of cultures: selected essays*. New York: Basic Books.
- Gupta, A., og J. Ferguson 1997. "Discipline and practice: "The field" as site, method, and location in anthropology". I: *Anthropological Locations*. Utg. av Akhil Gupta og James Ferguson. University of California Press.
1998. *Gyldendals og Aschehougs Lille Norske Leksikon*. Kunnskapsforlaget. 1998.
- Lidén, H. 2005. *Mangfoldig barndom. Hverdagskunnskap og hierarki blant skolebarn*. Unipax.
- Spiro, M. E. 1993. "Is the Western Conception of the Self "Peculiar" within the Context of the World Cultures?". I: *Ethos* 2.21. 107–153.
- Turner, V. 1982. *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*. Performing Arts Journal Publications.
- Wadel, C. 1991. *Feltarbeid i egen kultur*. Seek.

FRA URBANE NEDERLAND TIL UTKANT-NORGE – om flyttende nederlendere og hva de søker i norske bygder

Tone Seppola-Edwardsen
Master, UiT

De siste årene har det funnet sted en liten flyttebølge til utkantsteder i Norge. Nederlandske familier kommer flyttende hit som følge av en formidlingsvirksomhet drevet av en nederlander som er bosatt i Norge. Han startet firmaet "Placement" da han ble klar over mulighetene som lå i formidling av kontakt mellom fraflyttingstruede steder i Norge og nederlendere som ønsket å flytte til nettopp slike steder. I 2003 kom de første nederlenderne flyttende til Fyresdal i Telemark, der firmaet hadde sitt første prosjekt. I dag bor det mellom 400 og 450 nederlendere i norske bygder som resultat av firmaets formidlingsvirksomhet (Hanssen 2006; Placement Utvikling 2002; Placement Utvikling 2003).¹

Ønsket om bedre tid og mer plass, eller rom, rundt seg går igjen i nederlendernes begrunnelser for hvorfor de kommer til Norge. Jeg vil ta for meg noen av nederlendernes utsagn og begrunnelser for flyttingen som jeg mener har sammenheng med tid og rom, og prøve å finne ut hva som ligger bak disse. Jeg vil blant annet undersøke om "tid" og "rom", slik nederlenderne bruker begrepene, kan ses på som en variant av kategoriene "fred" og "ro", slik Marianne Gullestad (1989) analyserer dem. De er etter hennes mening "formet i spenningsfeltet mellom enkeltmennesket og det sosiale fellesskapet" (Gullestad 1989, s. 130).²

Artikkelen bygger i stor grad på deler av et kapittel i min mastergradsoppgave om nederlendere som flytter til utkantsteder i Norge. Det empiriske grunnlaget for artikkelen bygger delvis på et feltarbeid som jeg gjorde på øya Vengsøy utenfor Tromsø i perioden april–august 2004, og delvis på oppslag om fenomenet i aviser og magasiner. Jeg forholder meg til nederlendernes utsagn om hvorfor de flytter, slik de ble uttrykt overfor meg under feltarbeidet, og slik de er gjengitt i aviser. Ved å bruke slikt skriftlig materiale får jeg utvidet det empiriske grunnlaget, noe som gjør det enklere å se en trend i argumentene for flyttingen.³ De oppslagene jeg bruker som materiale kommer både fra regionale og riksdekkende aviser og magasiner, i Norge og Nederland.

Da jeg begynte feltarbeidet hadde det nettopp flyttet to nederlandske familier til Vengsøy. En tredje familie kom flyttende i midten av juli, og en fjerde familie tilbrakte flere uker av sommerferien på øya for å finne ut om de kunne tenke seg å flytte dit. De kom flyttende til øya i slutten av april året etter.

¹Det finnes eksempler på at lignende flytting og formidlingsvirksomhet har funnet sted tidligere, for eksempel til øya Hovden utenfor Florø. Men denne har ikke vært drevet på kommersiell basis og i så stort omfang. Det er heller ikke bare til Norge tilflyttingen av nederlendere har økt. I følge et oppslag i den nederlandske avisa *Volkskrant*, har antallet nederlendere som emigrerer til land som Australia, New Zealand og Canada også økt (Deen og Haest 2005).

²Gullestad henter sitt datamateriale fra Norge, og beskriver fenomenene som norske, men hun understreker at dette ikke behøver å bety at de bare finnes i Norge. Om "fred" og "ro" sier hun at hun antar at de er en sentral kategori også i skandinavisk og kanskje nordeuropeisk kultur (Gullestad 1989, s. 130).

³Spørsmålet om de skriftlige kildenes troverdighet kan selvfølgelig diskuteres. For eksempel har sitater i aviser og ukeblader vært gjennom et ekstra ledd ved at de må oppfattes og gjengis av journalisten, som godt kan ha en forventning eller forståelse av saken som påvirker det hun gjengir. Ved å bygge på flere skriftlige kilder, og å sammenligne med mitt eget materiale, mener jeg at risikoen for en skjev framstilling reduseres.

Det er hovedsakelig familier med barn som kommer flyttende. På Vengsøy var alle de voksne i midten av 30-åra, og de fleste barna i barneskolealder eller yngre. Dette ser også ut til å gjelde flertallet av tilflytterne ellers i Norge. De som kommer har ofte planer om å starte egen virksomhet,⁴ gjerne ved å overta nedleggingsstruede småbedrifter, mens noen bare vil ta det som måtte dukke opp av arbeid. Felles for de fleste er at de ønsker å leve billigere, bruke mindre tid på å arbeide og ha mer ubundet tid. Samtidig er de opptatt av å ha natur og rom rundt seg.

TID OG ROM Tid og rom er et kjent begrepspar som brukes for å beskrive dimensjoner ved verden. Historiske hendelser knytter vi ikke bare til tid, men også til rom. Kjente slag får navn etter hvor de skjedde, som for eksempel slaget på Stiklestad i år 1030. I geografien må man på samme måte forholde seg til tid som en dimensjon ved rommet.

Geografen Mike Crang (2005) mener at disse to elementene ikke kan skilles fra hverandre begrepsmessig. Alle aktiviteter og hendelser foregår både i tid og rom. Samtidig er meningen og sannsynligvis substansen av begge mangfoldig (Crang 2005, s. 219). Crang viser blant annet til Lefebvres teori om en tredelt representasjon av rom: abstrakte ideer om rom, affektive ideer om rom og levd rom. Abstrakte ideer viser til forestillingen om at rom kan måles og deles opp i sammenlignbare deler, uavhengig av beliggenhet. Affektive ideer viser til rommets meningsgivende og følelsesmessige resonans, mens levd rom viser til beboelse av rommet og den direkte tilknytningen til menneskers aktiviteter og identiteter (Crang 2005, s. 205). Man kan tenke seg at den affektive representasjonen kan gjelde en følelse av tilhørighet til et sted, som en avgrenset del av rommet, men også en følelse av at rommet generelt er for lite og trangt – eller motsatt – at rommet gir plass og frihet.

Etter min mening kan man se paralleller til Lefebvres tredeling også i forhold til representasjoner av tid; der abstrakte ideer viser til klokketid og til forestillinger om at tid kan måles opp i timer og minutter. Affektive ideer viser til følelsen av å være i tiden, der ytterpunktene kan være følelse av frihet eller stress. Levd tid vil her vise til hvordan aktiviteter faktisk utfolder seg i tiden, eller hvordan tiden manifesteres gjennom menneskelig aktivitet. De siste to vil være de mest interessante i forhold til det nederlenderne søker, både når det gjelder tid og rom.

Det finnes ikke i seg selv mer av dimensjonene rom eller tid på utkantsteder i Norge enn det finnes i Nederland. Når nederlenderne ønsker seg mer av "tid" og "rom", må det vise til en annen måte å forholde seg til disse dimensjonene på, eller til hvordan menneskelig aktivitet legger, eller har lagt, føringer på hvordan tid og rom framstår og kan brukes.

Crang mener at forholdet mellom tid og rom kompliseres ved at "the very commonsensical facticity of the two has often meant they are not examined" (Crang 2005, s. 218). Innholdet av tid og rom er noe alle fornuftsmessig forstår, og derfor ikke reflekterer over eller definerer. Kanskje kan man se på "tid og rom" som en type kategorier, slik Gullestad analyserer "fred og ro"?

⁴Mange ønsker å drive med småbruk, gjerne økologisk, og flere har planer om å kombinere dette med omsorgstjenester, for eksempel for psykisk utviklingshemmede. Andre vil drive som snekkere, bakere eller bilmekanikere.

Fred og ro

Gullestad er interessert i de "kategorier som brukes som begrunnelse uten at de selv behøver begrunnelse" (Gullestad 1989, s. 124). En kulturell kategori kan bestå av "flere begreper som inngår i et knippe av nærliggende betydninger" (Gullestad 1989, s. 129). Når nederlenderne begrunner flyttingen bruker de forskjellige argumenter, men det ser ut til at argumentene henger sammen og handler om noen felles temaer, eller utgjør knipper av nærliggende betydninger. Tid og rom utmerker seg som temaer blant disse, og jeg vil komme tilbake til utsagn som jeg mener handler om dem.

Kategoriene "fred" og "ro" dreier seg, slik Gullestad analyserer dem, om "en spesiell kulturell utforming av et fellesmenneskelig spenningsfelt mellom enkeltmennesket og det sosiale fellesskapet" (Gullestad 1989, s. 130). De representerer en er en følelsesmessig tilstand som man ønsker å bevare i dette spenningsfeltet, og som medfører at visse måter å være på og visse måter å omgås hverandre på er mer ønskelig enn andre (Gullestad 1989, s. 130). På hvilken måte kan kategoriene "fred" og "ro" ha noe felles med kategorien "tid" og "rom", når det ene begrepsparet viser til en følelsesmessig tilstand og det andre viser til dimensjoner ved den verden vi lever i?

Gullestad mener at "fred" ser ut til å ha to grunnbetydninger, den ene har med "relasjoner til andre å gjøre. 'Fred' er å være fri fra forstyrrelser fra andre" (Gullestad 1989, s. 128). I tillegg har den en betydning som sammenfaller med "ro" og dreier seg om en *sinnstilstand*. Denne har blant annet med kontroll og ballanse å gjøre.

Når nederlenderne er på leting etter en annen måte å forholde seg til dimensjonene tid og rom på, ligger det, etter min mening, også en søken etter en følelsesmessig tilstand i dette. Det å føle "fred" og "ro" står for eksempel klart i motsetning til følelsen av "stress", "mas" og "jag" som nederlenderne ønsker seg vekk fra. Det kan se ut til at nederlenderne føler en ufrihet i Nederland. Kanskje er dette et resultat av at de føler at livet deres i Nederland blir forstyrrer av andre, og av at de selv ikke lenger har kontroll over livet slik de ønsker. Jeg vil ta for meg noen av argumentene for flytting som nederlenderne trakk fram og som jeg mener har sammenheng med denne følelsen i tillegg til at de er knyttet til "tid" og "rom".

Uttalelser om tid og rom

Nærhet til naturen, rom og frihet er ønsket til familiene som har flyttet til Vengsøy. Far i familien Jansz⁵ forteller at de alltid har ønsket å bo nært et stort hav, eller i nærheten av områder med fri natur. I Nederland har de tidligere vurdert å flytte til mindre tettbygde områder ved kysten eller ved skogene i innlandet. Å bo på Vengsøy er som å leve i en naturdokumentar, eller å leve på et sted hvor man ellers bare er på ferie, uttaler flere av tilflytterne. At barna har rom til å leke og utfolde seg er en viktig del av dette. På Vengsøy kan de fiske, plukke bær og gå på tur, både i fjæra og i skogen. I Nederland er det ikke lov å plukke sopp, og man må holde seg på stien når man går på tur, kommenterer flere av de voksne.

⁵Alle navn på tilflytterne på Vengsøy er fiktive navn.

Els,⁶ som har flyttet til øya Hovden mener at Nederland begynte å bli for fullt. "I Nederland befinner man seg på et lite stykke land med et titalls mennesker, her er man alene". Hun forteller at de vandret i sanddynene i Den Helder da de bestemte seg for å flytte til Norge. I dynene var det satt opp piggråd overalt for å holde folk pent på stien (Hovestad 2000).

Peter, som planlegger å flytte til Australia er inne på det samme når han tar opp problemene med kø i trafikken. "Man kjører ut fra Schiphol [Amsterdams internasjonale lufthavn] og man står med en gang i kø", sier han (Deen og Haest 2005).

"Vi ønsket å roe ned" og å "ha tid til å leve og tenke". Denne uttalelsen kommer fra mor i familien van Dijk på Vengsøy. Hun forteller at de opplevde livet i Nederland som stressende, og beskriver det slik: "sent i seng, tidlig opp, og alltid travelt". De var begge i jobb, og hadde barn fra 2-18 år. Den ene jobbet på dagtid og den andre på kveldstid. Slik var det alltid noen hjemme med de minste. Dagene måtte alltid planlegges i forhold til klokka. Måltider og gjøremål måtte tilpasses vakter på jobb og tre barns skoledag. Nå ønsker de seg tid til å tenke, og til å være sammen.

Far i familien Dorpstra var mer opptatt av at det var slitsomt å forholde seg til andres stress i Nederland, og fortalte "Dersom det oppstår litt kø foran kassa i butikken, begynner folk straks å oppføre seg nervøst og stresset. De ser seg rundt og spør om man ikke har flere som kan ekspedere." Han sammenlignet med butikken på Vengsøy, der man ser ut til å mene at det er en selvfølge at butikkeieren slår av en prat med kunder i kassa, selv om det står folk i kø. Man har tid til å prate med hverandre og ingen har det travelt. I Nederland var til og med barnas timeplaner fullbooket. Når datteren på seks skulle besøke venner, var det vanskelig å finne en dag uten ballettimer, musikktimer eller andre faste aktiviteter i vennenes timeplaner.

Stress, mas og jag ser ut til å være noe man vil bort fra, mens ro, tid og stillhet er noe man søker på det nye stedet. "I Nederland var det for mye trafikk, mas og jag. Overalt travelt", sier Siska, som bor på Hovden. Nå nyter hun roen, stillheten og den uberørte naturen (Koster 2005).

GRENSER OG UFRIHET I denne delen vil jeg gjøre en grundigere analyse av hva som ligger i den ufriheten og de begrensningene som jeg oppfatter at nederlenderne vil flytte fra. Jeg vil hevde at denne ufriheten skyldes grenser i forskjellige former, og er både knyttet til tid og rom.

Piggråd, klokkeid og kommersialisering

Kø og piggråd begrenser bevegelsesfriheten i Nederland. Piggråd og andre former for fysiske sperringer er utslag av forsøk på å bevare de få friområdene som er igjen i landet fra menneskers tråkk og ferdsel. Samtidig skaper de et fysisk skille mellom menneskene og naturen. Når man befinner seg i områder i Nederland som er åpne for ferdsel, er det andre mennesker som skaper grenser. Enten ved at de fysisk opptar rommet og skaper kø, eller ved at man alltid befinner seg i en form for samhandling med andre.

Samhandlingen kan dermed sies å være preget av at man forholder seg til "serier" av mennesker i motsetning til å være del av en "gruppe" (Eriksen 1993, s. 48). En gruppe består av "mennesker som er avhengige av hverandre

⁶Jeg bruker navn i sitatene slik de framkommer i de skriftlige kilden de er hentet fra.

for å fremme sine mål". Mens en serie er "et visst antall mennesker som gjør det samme uten at det oppstår fellesskap og samarbeid.[...] De har et utvendig forhold til hverandre; i verste fall er de i veien for hverandre" (Eriksen 1993, s. 48).

En annen side av saken er at de "andre" ikke bare er mennesker man ikke kjenner, en relativt stor del av dem er etter hvert også "fremmede" i betydningen "fremmedkulturelle". De er innvandrere, eller etterkommere etter innvandrere. En av familiene som flyttet til Vengsøy kommenterte at de ikke ville at barna deres skulle vokse opp i det miljøet de hadde i nabolaget. Barna i gata besto for en stor del av innvandrerbarn, og familien oppfattet dem som støyende.

Bildet av Nederland som et forholdsvis vellykket samfunn i forhold til toleranse og integrering av innvandrere har slått sprekker. Spesielt etter drapene på Pim Fortuyn i 2002 og Theo van Gogh i 2004⁷ opplevde man mye uro i Nederland. Blant annet ble moskeer og innvandrerskoler utsatt for hærverk. Mange av nederlenderne som planla å emigrere til utlandet i perioden etter det siste drapet begrunnet flyttingen blant annet med at de ikke lenger likte seg i det råe samfunnet man nå hadde fått i Nederland (Deen og Haest 2005). Buysse, som driver et konsulentbyrå for immigrasjon til Canada, mener at volden på gata og i trafikken spiller en rolle, men at drapet på Theo van Gogh, for mange ble den siste dråpen (Deen og Haest 2005). Også nederlendere som har flyttet til Norge kommenterer urolighetene. "Kanskje det er så tett med folk der at de føler at de må begynne å forsvare seg" sier Lauriem om Nederland (Rønning 2004). Hun jobbet med traumatiserte flyktninger i Nederland og uttaler til Dagbladet at hun gjerne skulle sagt "kom til oss", men hun mener at Nederland ikke er noe bra sted å være akkurat nå (Rønning 2004).

En annen type ufrihet har sitt grunnlag i *klokka*, eller delingen av tiden i timer og minutter. Menneskelig aktivitet kan dermed koordineres og effektiviseres, og tiden kan "fylles" på en helt annen måte enn uten en slik felles tidsmåler. Den abstrakte klokketiden har medført en løsrivelse av tid og sosiale relasjoner fra sted (Giddens 1997). Men samtidig ser vi at man er blitt mer bundet til tiden, som det ordnende elementet i en travel hverdag. Når sosiale møter ikke finner sted "av seg selv" ved at man treffes fordi man befinner seg i nærheten av hverandre, eller når dagene er fylt av aktiviteter som skal skje til faste tider, så må ting planlegges, og tiden fordeles. Foucault (1994) setter ufriheten på spissen når han beskriver hvordan han mener at menneskekroppen er blitt disiplinert og underlagt makt, spesielt i det 18. århundre, der han mener at menneskekroppen ble underlagt kontroll i en helt ny skala. Bevegelsesens økonomi og effektivitet ble gjenstand for kontroll, og rommet, tiden og bevegelsen ble nøye delt inn. Eksersis og disiplin ble viktig (Foucault 1994).

Vi kan kjenne igjen henvisninger til mekanisk tid, og følelsen av å være del av et maskineri i nederlendernes uttalelser. Mor i familien van Dijk forteller hvordan dagene alltid måtte planlegges i forhold til klokka i Nederland. Måltider og gjøremål måtte tilpasses vakter på jobb og tre barns skoledag. Nå ønsker de tid til å være sammen. I familien Jansz forteller mor at far nok må lære seg å ha fri. Han er ikke vant til det fra Nederland.

⁷Pim Fortuyn var partileder for et parti på høyresiden i Nederland, og var kjent for innvanderfiendtlige uttalelser. Theo van Gogh var filmskaper og hadde blant annet laget en dokumentar om vold mot kvinner i muslimske samfunn. Omstendighetene rundt drapene tydet på at de var politisk motivert, og i ettertid er muslimske innvandrere dømt for drapene.

Jeltje på Hovden uttaler at “her har jeg endelig blitt det mennesket jeg vil være. Her har jeg funnet ro. I Nederland er du et hjul i en maskin som går automatisk, her er du en del av naturen” (Hovestad 2000). “I Nederland har man hele året samme tempo. Her er man midt i naturen, og opplever sesongene”, sier Els som mener at dette er en av de viktigste grunnene til at hun flyttet fra Nederland til øya Hovden (Hovestad 2000).

Kommersialisering og materialisme er en av årsakene til at mennesker styres av klokketiden. Foucault (1994) viser til hvordan spredningen av eksersis og disiplin nesten alltid var begrunnet i konjunkturbestemte krav når metodene spredte seg fra klostrene og militæret til fabrikkene og skolene (Foucault 1994, s. 128).

Jan på Hovden fortalte hvordan han ble utbrent i en jobb der det jernharde kravet om økonomisk lønnsomhet kom i konflikt med hans eget ønske om å hjelpe kunden (Hovestad 2000). Andre uttaler at de ønsker seg bort fra et samfunn der alt handler om penger og forbruk. Alle familiene på Vengsøy uttalte at de var klar over at flytting ville medføre lavere inntekt. Flyttingen var motivert av at de ønsket å leve *et annet liv*, med mulighet til å starte sin egen virksomhet, ha mer tid til familie og barn, og mer ubundet tid. Centine i Møre og Romsdal uttrykker det slik at de ville leve “mer normalt”. De ville heller senke kravene til materiell levestandard for å slippe å være bundet av å bruke så mye tid på å tjene penger. “Holland er blitt en eneste stor by, folk lever så tett, alt handler om penger og klær nå til dags. [...] Her ute på landet lever folk litt enklere, mer normalt” sier hun (Sætre 2004).

Nederlenderne viser til både tid og rom for å beskrive det som er problematisk i Nederland. Kø i trafikken eller andre steder er både knyttet til rom – man har for liten plass, og til tid – alt tar lenger tid når man må stå i kø. Eventuelt må man koordinere tid og rom slik at man unngår å befinne seg på visse steder til visse tider. Det at Nederland er “fullt” kan forstås både i forhold til en fysisk dimensjon, man må forholde seg til kø og begrensninger, og til en sosial og psykisk dimensjon, man må forholde seg til andre hele tiden, og man er usikker på *hvordan* man skal forholde seg til hverandre.

Vi ser også at nederlenderne legger vekt på hvordan deres valgfrihet og bevegelsesfrihet hindres av flere typer grenser: fysiske (piggtråd), abstrakte (klokketid) og verdimesige (kommersialisering og materialisme). Når de ønsker seg mer “tid” og mer “rom” viser dette til en type frihet (eller “fred”) fra forstyrrelser som det sosiale fellesskapet i et land med høy folketetthet og moderne, urban livsførsel fører med seg. Den friheten som mer “tid og rom” forventes å føre med seg, er kanskje en forutsetning for å kunne føle “ro”. Men det ser ikke ut til at nederlenderne ønsker å være utenfor sosialt fellesskap med andre. De er heller på leting etter en annen type fellesskap. Samtidig kan det se ut til at ønskene om et annet liv bygger på en verdiorientering som ikke lenger føles forenelig med kommersialismens verdier og konsekvenser. Dette vil jeg ta opp i neste del, som tar for seg det nederlenderne ser ut til søke.

ENDREDE VERDIER

Sosialt fellesskap

Familiene som flyttet til Vengsøy hadde en forventning om at samfunnet på øya skulle være preget av samarbeid og fellesskap. Dette kom ofte fram i forbindelse med uttalelser om ting som ikke ble helt som de forventet. Flere av

tilflytterne uttalte at folk var mindre å se ute, og gjorde mindre sammen enn de hadde forventet. En av familiene fortalte at de hadde regnet med å få låne sykler til barna i tillegg til båter og redningsvester som ikke var i bruk, og var skuffet over å ikke få tilbud om dette til å begynne med. Noen av tilflytterne hadde også forventet at folk på øya skulle komme mer på besøk enn de gjorde.

Blant tilflytterne andre steder i landet kommer lignende ønsker fram når de argumenterer for hvorfor de ønsker å bo på mindre steder i Norge. Lauriem og Guus i Sogn sier at de selvfølgelig har tenkt "Hva har vi gjort?" etter at de flyttet fra Nederland, men "når en fremmed dame på butikken inviterer dem på kaffe og kake, når Guus blir bedt med i sangkor, og en gammel dame ikke skvetter når de spør om veien seint på kvelden, synes de livet er sånn det skal være". De forteller også at hele bygda hjalp dem med å flytte (Rønning 2004).

Fellesskapet nederlenderne ønsker seg skal bygge på andre verdier enn det de opplever at de finner i Nederland nå. Hjelpsomhet, gjestfrihet, trygghet, inkludering og raushet på tid er verdier de legger vekt på. Dette står i motsetning til stress, kommersialisering, vekt på materielle verdier, utrygghet og vold. Kanskje ønsker nederlenderne seg en annen type samfunn, noe som ligner mer på Tönnies' *Gemeinschaft*?

Tönnies (1991) teori går ut på at man kan lage et skille mellom to hovedtyper samfunn: *Gemeinschaft*, som direkte oversatt betyr fellesskap, og *Gesellschaft* som direkte oversatt betyr samfunn. Han gjør det klart at dette er ment som idealtyper, eller som mentale konstruksjoner, ikke noe som finnes i rendyrket form i den virkelige verden. *Gemeinschaft* og *Gesellschaft* beskrives som to forskjellige typer *mentalitet og oppførsel*, og to forskjellige typer *samfunn* (Sorokin, forord til Tönnies 1991). I *Gemeinschaft*-samfunn dominerer den "naturlige" vilje, i motsetning til den "rasjonelle" vilje i *Gesellschaft*-samfunn. Viljene har sammenheng med de *typer relasjoner* som dominerer i disse to samfunn. I *Gemeinschaft* finner vi nære sosiale relasjoner som er ønsket og villet. I *Gesellschaft* bygger flertallet av relasjonene på rasjonell vilje. De er et middel for å oppnå mål, og er basert på logikk og på en slags kontrakt. Mens viljen og handlingene i *Gemeinschaft* er utslag av en livsstil og et ønske om fellesskap, er de i *Gesellschaft* resultat av rasjonelle tanker om hvilke relasjoner som kan være nyttige i en streben etter å oppnå et mål, gjerne ønsket om økonomisk gevinst (Tönnies 1991).

Den rasjonelle viljen er ikke vanskelig å sette i sammenheng med kommersialisering og kapitalisme, som mange uttaler at de vil bort fra. Det meste kan måles i pengeverdier, og omsettes. Dette fører til et fokus på penger og tegn på at man er i besittelse av penger, for eksempel dyre klær. Det er ikke dermed sagt at nederlenderne mener at de *nære* relasjonene mellom mennesker i Nederland var preget av en annen form for vilje, eller at de var mer kyniske og fokusert på nytte i forhold til økonomisk gevinst enn relasjonene på det stedet de flytter til. Når de kritiserer livet i Nederland, er det ikke konkrete, nære sosiale relasjoner de kritiserer, men heller følelsen av å være del av et samfunn der det overveiende antallet relasjoner er upersonlige. Jeltje sier for eksempel at i Nederland var hun bare et nummer i rekka, mens på Hovden var hun Jeltje, en del av fellesskapet (Hovestad 2000).

Økt vekt på immaterielle goder

Nederlendernes vekt på mindre forbruk og kommersialisme, og mer tid til ro, nærhet til naturen og nære sosiale relasjoner minner om Ulrich Becks tanker om det han mener er generelle endringer i verdinormer i vestlige samfunn. "(R)ådigheten over 'egen tid' blir verdsatt høyere enn mer inntekt og karriere" (Beck 2004, s. 157-8). Det vi nå har knapphet på er goder som er vanskelig å måle i penger, for eksempel "ro, fritid, selvvalgt engasjement, eventyrlyst, sosialt samvær osv." (Beck 2004, s. 157-8). Han mener at mennesker i dag godtar å gå ned i materiell levestandard, dersom de dermed oppnår "en garantert gevinst med hensyn til sosial egenutvikling" (Beck 2004, s. 159). Tid og immaterielle goder blir altså sett på som viktigere enn penger og forbruksvarer.

I mitt materiale ser vi at nederlenderne flytter fra jobb og karriere i Nederland til fordel for et liv som er økonomisk og karrieremessig mer usikkert, men der man forventer å ha større rådighet over egen tid og over sitt eget liv. Mange har planer om å starte sin egen bedrift. Det kan se ut til at nederlenderne vil bort fra et samfunn hvor man er opptatt av *å gjøre* og *å ha*, og til et samfunn der man kan legge mer vekt på *å være*. I begrepet *å være* legger jeg det å være del av noe, og å leve i øyeblikket.

Psykoanalytiker og sosiolog Erich Fromm (1993) setter kanskje saken litt på spissen, men hans tanker om to motsatte og fundamentale livsstiler er interessant som prototyper. De to livsstilene karakteriseres i følge Fromm av et ønske om å ha eller å være. Ha-livsstilen er preget av et forhold til verden der man vil ha og eie, eller forbruke. Være-livsstilen "står i kontrast til å ha [...] og betyr et levende og autentisk fellesskap med verden" (Fromm 1993, s. 40). Livsstilene kjennetegnes også ved typer aktivitet. I være-livsstilen er man opptatt av "indre aktivitet, en skapende bruk av våre menneskelige krefter" (Fromm 1993, s. 108). Motsetningen til denne type aktivitet er "travelhet" eller "ytre aktivitet", som har fokus på resultatet av min aktivitet i stedet for meg selv som handlende subjekt (Fromm 1993, s. 111). Fromm kaller dette "fremmedgjort aktivitet", sannsynligvis inspirert av Karl Marx tanker, som han viser til flere steder. Becks tanker om fri og selvbestemt aktivitet som alternativ til lønnsarbeidet (Beck 2004) passer godt inn i Fromms beskrivelse av de aktivitetene som kjennetegner være-livsstilen, og i det jeg mener kjennetegner nederlendernes søken etter en annen måte å bruke tiden på.

Jan på Hovden forteller om en gang han var ute på yttersiden av øya og saget ved. Han tok seg en pause og satte seg ned, og mens han satt der med motorsaga ved siden av seg, og såg utover landskapet, gikk det opp for han hvor godt han hadde det (Hovestad 2000). Jeg tolker hans opplevelse av å ha det godt i denne situasjonen som uttrykk for en tilfredsstillende ved å utføre en aktivitet som for han var meningsfull og givende i seg selv, og innebar en stor grad av frihet til å disponere tiden slik han selv ønsket. Samtidig fant aktivitetene sted i et naturlandskap, og gjorde kanskje at han følte seg som en del av den naturen han arbeidet i.

Helhet og sammenheng

Chris Barker (2002) er opptatt av at kulturelle studier ikke har hatt nok fokus på menneskelige følelser (emosjoner) i sin kulturelle analyse. Han viser til at problemene i vestlig kultur i dag dreier seg om psykisk stress mer enn materi-

elle mangler, og at dette skyldes både biologi og kultur. Menneskene i dag får ikke oppfylt sitt behov for spiritualitet, eller følelse av å være del av en større sammenheng, mener han. Denne sammenhengen trenger ikke være knyttet til religion. Barker viser til psykologene Zohar og Marshall (2000) som sier at

We are driven, indeed we are defined, by a specifically human longing to find meaning and value in what we do and experience. We have a longing to see our lives in some larger, meaning giving context, whether this is the family, the community, a football club, our life's work, our religious framework or the universe itself. We have a longing for something that gives us and our actions a sense of worth. (Referert i Barker 2002, s. 214)

Vi har altså et behov for å se en mening og verdi i det vi opplever, og det gjør vi gjennom å være del av en større, meningsfull sammenheng. Blant de tilflyttede nederlenderne ser vi at det å ha tid til familien, å være en del av et sosialt fellesskap og å være del av naturen, er verdier som vektlegges, og som kanskje tilbyr en meningsfull sammenheng.

Alle familiene som flyttet til Vengsøy uttrykte at de mente det var viktig å gi barna mulighet til å vokse opp i naturen. Nærhet til hav og fjell var viktig, i tillegg til frisk luft og rom til å bevege seg. Det samme var muligheten til å drive med aktiviteter som var knyttet til naturen. De var også opptatt av sesongene. Noen uttalte at de gledet seg til mørketiden og til å kunne plukke sopp og bær. Alle familiene opplevde at livet på Vengsøy var roligere og mer avslappende enn det livet de levde i Nederland.

Også tilflytterne andre steder i landet var opptatt av å være del av naturen og sesongene. "Her er man en del av alt, man lever i rytmen til sesongene" sier Siska. Hun nyter den lange vinteren. Da sitter hun i sofaen og leser, med kattene sine rundt seg og i varmen fra vedovnen (Koster 2005). "I Norge har du alt. Fjell, snø, sol, nordlys, midnattssol, storm. Her har jeg endelig blitt det mennesket jeg ønsket å være. Her har jeg funnet ro" sier Jeltje, som også bor på Hovden (Hovestad 2000).

Det å føle at man er del av sesongene og naturen, ser altså ut til å skape en følelse av ro og kontakt med seg selv. Man lever med naturen, og med seg selv. Kanskje er dette en forutsetning for å nyte fellesskapet med andre mennesker på stedet, slik Gullestad (1989) viser til at "fred og ro" ofte er en forutsetning for å kunne engasjere seg og oppleve den positive og kontrollerte formen for "liv og røre" (Gullestad 1989, s. 128).

OPPSUMMERING/KONKLUSJON Mer tid og rom er viktige argumenter for nederlenderens flytting. "Tid" og "rom" er nært knyttet til hverandre, og kan ses som en kategori som har mye felles med Gullestads kategori "fred" og "ro" (Gullestad 1989). Hun mener at kategoriene viser til "et fellesmenneskelig spenningsfelt mellom enkeltmennesket og det sosiale fellesskapet" (Gullestad 1989, s. 130), og dreier seg blant annet om fravær av mas, bråk og konflikter, og om å oppnå følelse av helhet og personlig integrasjon. Det nederlenderne vil bort fra, er overbefolkethet som innebærer begrensninger i ferdsel og få muligheter til å være for seg selv. De vil bort fra modernitetens stress, travelhet, effektivisering og kommersialisering, som medfører en måte å leve på der man er opptatt av "å gjøre" og "å ha". I stedet vil de ha et liv som er preget av å "være" (Fromm 1993), der de er opptatt av indre aktivitet, og er del av et sosialt fellesskap som er preget av samhold og nære relasjoner.

Nederlenderne vil også ha natur rundt seg, og leve i takt med sesongene, i motsetning til å følge samme tempo hele året. Vi kan også si at de ønsker å ha tid til å leve i øyeblikket. "Her og nå er det samme som evigheten, det vil si tidløsheten", sier Fromm (Fromm 1993, s. 154). Og det er nok muligheten til å forholde seg annerledes til tiden, å leve her og nå i stedet for å haste rundt etter avtaler, som nederlenderne søker. Ønsket om å leve i naturen, være del av et trygt og nært sosialt fellesskap og å ha tid til å "være", handler sannsynligvis også om å få oppfylt et behov for helhet, sammenheng og mening i livet. Dette kan godt sies å handle om "kontroll og ballanse", slik Gullestad (1989) mener at sinnstilstanden som følger med "fred og ro" gjør. Samtidig er det noe som er forskjellig i bruken av de to begrepsparene.

"Tid og rom" viser både til en dimensjon ved verden og til en følelse. Følelsen av å ha nok tid og rom rundt seg kan være en rammebetingelse for å føle "fred og ro". Likevel dreier det seg ikke om "fred og ro" i samme kontekst som Gullestad er opptatt av. Begge handler om spenningsfeltet mellom enkeltmennesket og det sosiale fellesskapet, men det dreier seg om forskjellige former for sosiale fellesskap. Mens Gullestads kategori "fred og ro" ser ut til å være utformet i nære sosiale fellesskap der man kjenner hverandre, er kategorien "tid og rom" utformet i spenningsfeltet mellom enkeltmennesket og et større sosialt fellesskap som er dominert av mer upersonlige sosiale relasjoner. Vi kan dermed tenke oss at nederlenderne ved å flytte til utkantsteder i Norge kan få oppfylt sitt ønske om nok "tid og rom"⁸, samtidig som de kan få problemer med å føle "fred og ro" i det sosiale fellesskapet de blir en del av på stedet.

Dette betyr ikke at ikke kategoriene "tid og rom" og "fred og ro" henger sammen og kan representere lignende verdier. Gullestad mener at begreper som "fred og ro" er en form for symboler ved at de knytter sammen ulike "verdier, ideer og livsområder [...] i ett begrep som gis høy verdi" (Gullestad 1989, s. 172). Hun sier videre at metaforiske assosiasjoner gir "symboler evnen til å gripe, formulere og kommunisere i kondensert form et mangfold av mening" (Gullestad 1989, s. 172). Begrepet "tid og rom" kan ses som et symbol på en type liv, en type samfunn og en type sosialt fellesskap som nederlenderne søker på utkantsteder i Norge. Det gir assosiasjoner til fritid og fravær av stress, til bevegelsesfrihet og nærhet til fri natur, og til sosiale relasjoner der man har tid og rom til å være sammen. Disse verdiene er delvis sammenfallende med positive følelser som "helhet og harmoni" og med fraværet av negative følelser som angst, kaos og rot, som knyttes til "fred og ro" i Gullestads analyse. Kategoriene er like på den måten at viser til et spenningsfelt mellom enkeltmennesket og det sosiale fellesskapet, og ved at de representerer delvis sammenfallende verdier. De er forskjellige ved at de dreier seg om forskjellige former for sosialt fellesskap, og dermed utformes i, og brukes om, forskjellige kontekster.

REFERANSER

- Barker, Chris 2002. *Making Sense of Cultural Studies. Central problems and critical Debates*. Sage Publications Ltd.
- Beck, Ulrich 2004. *Globalisering og individualisering. Arbeid og frihet*, Oslo: Abstract Forlag.

⁸For eksempel i betydningen "plass rundt seg" og "et mindre travelt liv".

- Crang, Mike 2005. "Time:Space". I: *Spaces of Geographical Thought. Deconstructing Human Geography's Binaries*. Utg. av Paul Johnston og Ron Johnston. London: Sage Publications Ltd.
- Deen, Femke, og Mickelle Haest 2005. "Vi drar herfra". I: *Volkskrant magazine* (15. jan. 2005).
- Eriksen, Thomas Hylland 1993. *Små steder store spørsmål. Innføring i sosialantropologi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Foucault, Michel 1994[1977]. *Overvåkning og straff. Det moderne fengels historie*. Oslo.
- Fromm, Erich 1993[1977]. *Å ha eller å være?* Oslo: Aventura Forlag A/S.
- Giddens, Anthony 1997. *Modernitetens konsekvenser*. Oslo: Pax Forlag A/S.
- Gullestad, Marianne 1989. *Kultur og hverdagsliv*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Hanssen, Hege I. 2006. "Import fra Nederland". I: *Nordlys* (21. jan. 2006).
- Hovestad, Peter 2000. "Etterlyst: nye innbyggere til Hovden". I: *Noordhollands Dagblad* (23. des. 2000).
- Koster, Pieter Paul 2005. "Stillhetssøkere". I: *Seasons* 4.
- Placement Utvikling 2002. *Emigreren naar Noorwegen*. 2002. URL: <http://www.norsk.nl> (sjekket 25.03.2007).
- 2003. *Placement Utvikling: tilflyttingsprosjekter*. 2003. URL: <http://www.placement.no> (sjekket 25.03.2007).
- Rønning, Tone 2004. "Drapet på van Gogh og volden i etterkant var den siste dråpen". I: *Dagbladet* (02. des. 2004).
- Sætre, Simen 2004. "Alle glisne bygdens redningsmann". I: *Aftenposten* (13. mar. 2004).
- Tönnies, Ferdinand 1991[1955]. *Community and association (Gemeinschaft und gesellschaft)*. London: Routledge, Kegan Paul.
- Zohar, D., og I. Marshall 2000. *SQ: Spiritual Intelligence: The Ultimate Intelligence*. London: Bloomsbury.

MILLIONÆRER OG MØKKAMENN – om dualismer og vold i argentinsk fotball

Lars Tveiten
Master, UiB

Da de to argentinske storlagene Boca Juniors og River Plate møttes til sitt tradisjonelle nabooppgjør høsten 2003, var alle supportereffekter bannlyst fra stadion. Dette på grunn av massivt bråk under en kamp på Bocas hjemmebane tidligere i sesongen. Året etter møttes de to til dobbeltoppgjør i den latinamerikanske cupen. Da var alle bortesupportere erklært uønsket. Dette fikk supportermiljøene til å spørre: "Hvem eier fotballen?"

"Anthropologists have always had a hard time with football", skriver Nick Hornby i sin roman *Fever Pitch*, og det er til en viss grad riktig. De gangene idretten har blitt behandlet i faget er det stort sett hooliganismen som har stått sentralt. Tribunevold er altså det interessante. Så også her. I denne artikkelen vil jeg gjennom et fokus på nettopp dette forsøke å vise at hovedskillelinjene i argentinsk fotball ikke går mellom landets to største klubber – hovedfiendene Boca Juniors og River Plate – men snarere mellom de som *har* og de som *ikke har* makt. Men først en introduksjon av aktørene:

De to klubbene står som representanter for hver sin befolkningsgruppe, hver sin spillestil og sine tradisjoner. Opprinnelig var de begge lokalisert i fattigkvarteret La Boca, men River flyttet på 30-tallet til en finere del av byen. Dermed kom forskjellene de to klubbene i mellom enda sterkere til syne, og befestet oppfatningen av at man her står ovenfor det klassiske politisk-/økonomiske skillet, arbeiderklassen mot middelklassen.

BOCA JUNIORS OG DEN TOLVTE SPILLER

Boca Juniors er mitt liv!
(Juan, 25, Bocafan)

Club Atlético Boca Juniors ble stiftet 3. april 1905, av fem unge italienske immigranter som bodde i barrioen La Boca, et nabolag i Buenos Aires' havneområde. I følge klubben selv er den Argentinas mest populære, noe som bestrides av dens opponenter i River Plate, men det er i alle fall på det rene at den er en av landets to mest populære klubber. Sannsynligvis mest for å provosere erkerivalen liker de spesielt å kalle seg "La mitad mas uno", "Halvparten pluss én".

Bydelen hadde allerede på begynnelsen av det 20. århundre opparbeidet seg et rykte for å være belastet, og for å motarbeide denne effekten la man til det engelske "Juniors" i slutten av navnet, for å gi klubben et sus av prestisje. Klubbens drakt var i starten rosa, denne ble byttet ut med en hvit og svart vertikalstripet, før man i følge legenden i 1907 en dag bestemte seg for å ta fargene til det førstkommande skipet som seilte inn havna. Dette viste seg å være svenskregistrert, og laget spiller i dag med sine karakteristiske gule og blå drakter. Oftest er strømper og shorts helblått, mens den blå trøya har en gul horisontal stripe fylt med reklame i brysthøyde.

Før den argentinske ligaen ble profesjonalisert i 1931 rakk Boca å vinne syv titler, hvorav seks seriemesterskap og én cup-tittel. Fra 1931 frem til Turneo Apertura 2003 som gikk av stabelen under mitt feltarbeid, vant laget 19 argentinske titler, og 11 internasjonale.

Klubben er fortsatt situert i bydelen La Boca, med adresse Brandsen 805.

Stadion har det offisielle navnet Alberto J. Armando, men er kjent under navnet La Bombonera, "Sjokoladeboksen". Denne ble åpnet 25. mai 1940, og har en kapasitet på 57.500 tilskuere.

Klubbens president heter Mauricio Macri, han har sittet siden 1996, er sønn av en multimillionær og går under kallenavnet "forretningsmannen".

Klubbens trener var i 2003 Carlos Bianchi, en av landets mest respekterte og meritterte trenere og hadde alt før denne sesongen vunnet 13 titler som trener.

Klubben selv mener å ha rundt 225.000 betalende medlemmer, mens sports-avisa Olés seriestartsmagasin hevder medlemstallet er 43.320(!).

Det hevdes videre at omtrent 11 millioner argentinere holder med Boca Juniors, et tall som utgjør omlag 30 % av den totale befolkningen, og er det samme antall som hovedkonkurrenten River Plate.

På den ene av La Bomboneras kortsider finner man Bocas mest dedikerte fans, de selvtitulerte La Doce: Den tolvte spiller. Kjært barn har som kjent mange navn, og bocatilhengerne går også under navnene "Los Xeneizes" samt "Los Bosteros". Xeneize er en forvrengning av navnet på den italienske havnebyen Genova, de oppfatter seg med andre ord som genovesere og identifiserer seg med sine europeiske røtter. Mens La Doce er en ren hedersbetegnelse og et uttrykk for at supporterne yter støtte og er viktige for laget, er Bostero et kallenavn lagets motstandere først bragte til torgs. Det er avledet av ordet "bosta", som betyr kumøkk. Det antydes dermed at laget og deres tilhengere er skitne, og lukter vondt. I dag bruker imidlertid Los bosteros nettopp denne betegnelsen med stolthet om seg selv.

RIVER PLATE: FEIGE MILLIONÆRER

Gi alt for drakta, yt enda mer! Vi må vinne, vi er River Plate!
(Pablo, 27, Riverfan)

Club Atlético River Plate ble stiftet 25. mai 1901, og navnet sies å komme fra en innskrift på noen containere som en del seilere hadde losset og lastet ved havna. Disse seilerne spilte fotball i fritida si, og på containerne sto det, noe mystisk, "The River Plate". I 1938 flyttet Club Atlético River Plate til bydelen Nuñez, og har sitt sete i Figuero Alcorta 7597. Dette området ses på som mer fasjonabelt enn La Boca, og flytteprosessen er en av grunnene til den intense rivaliseringen de to argentinske storklubbene imellom.

Klubbens drakt var opprinnelig helhvitt, men ble tilsatt et rødt silkebånd som opprinnelig ble båret løst hengende diagonalt over drakta. Etter hvert sydde man båndet fast, og i dag er det en fast del av en av verdens mest kjente og karakteristiske drakter.

Klubbens stadion er landets største, og brukes også som landslagsarena. Den heter offisielt Antonio Vespucio Libertti, men er mer kjent som El Estadio Monumental, eller bare El Monumental. Den ble åpnet 25. mai 1938, og har en tilskuerkapasitet på 64.000.

I tillegg til fotball har klubben lag i andre sportsgrener som basket, svømming, håndball, tennis, bordtennis, sjakk med mer. Klubben driver også en skole, El Instituto River Plate.

I nasjonal sammenheng er River Plate giganten i Argentina, med 31 titler fra profesjonaliseringen av ligaen i 1931 frem til 2003. Internasjonalt har klubben imidlertid kun 5 titler.

Klubbpresidenten velges for fire år, og heter frem til 2005 José María Aguilar. I 2003 var Manuell Pelegrini trener, en mann som går under kallenavnet "Ingeniøren", og som kun hadde to titler å vise til. I dag er han trener for det spanske laget Villareal, som overraskende spilte seg frem til mesterliga-semifinalen i år.

Klubben selv oppgir ikke noe offisielt medlemstall, men Sportsavisa Olé hevder klubben har 54.000 medlemmer.

Også River Plate skal ha 11 millioner argentinere som tilhengere.

Med flyttingen fra havneområdet til det noe mer fasjonable Nuñez på 30-tallet fulgte merkelappen "Los Millionarios", "Millionærene". De skilte seg altså ut fra fattiglaget Boca Juniors, og ble med dette etter sigende middelklassens klubb. Dermed fulgte flere merkelapper, viktigst kanskje den som indikerer feighet og svik i støtten til laget: "Gallinas". Direkte oversatt betyr det høner, i overført betydning står det for feighet. I tråd med Bourdieu (1979) ses det på som en kjennsgjerning at blant hovedforskjellene mellom arbeider- og middelklassen er graden av deltakelse og distanse. Mens arbeiderklassen følger sitt lag *varmt* og *nært*, er middelklassen i sin støtte mer *kald* og *distansert*, både hva gjelder kroppslig og verbalt engasjement.

Selv kaller imidlertid Rivers såkalte *hinchas* (det vil si de mest dedikerte supporterere) seg for "Los Borrachos del Tablon": "Fyllikene på tribunen", og skryter av å både drikke og røyke marihuana på stadion. Så er det i alle fall ikke *bare* middel- og overklasse det oser av El Estadio Monumental.

KAMPEN SOM STOPPER LANDET

Klassikeren er det maksimale uttrykk for fotball. Kampen enhver spiller har ambisjoner om å få delta i. Det er den eneste sportsbegivenhet som, på grunn av sin betydning blant folket, fullstendig stanser landet. Den kan ikke sammenlignes med klassikere som spilles i andre land. Verken Flamengo - Fluminense (Brasil), Real Madrid - Atlético Madrid (Spania), Manchester City - Manchester United (England) eller Inter Milan - AC Milan (Italia) overgår den, fordi en Boca - River eller River - Boca angår og interesserer et helt land, og ikke bare en region. (Egen oversettelse, Salvo 2003)

Boca og River er som nevnt de to desidert største klubbene i Argentina, og de har tradisjon for å kjempe en kamp seg imellom om hvem som er størst, hvem som har de fleste de beste og ikke minst de mest engasjerte tilhengerne, hvem som har de fleste og de viktigste titlene, og så videre.

Det er verken uvanlig eller unaturlig å se på det dualistiske rivaliseringsforholdet som basert på klasseforskjeller. Di Salvo skriver videre: "Det finnes ikke fattige og det finnes ikke rike. I alle fall ikke i disse 90 minuttene" (Salvo 2003). Kampen fungerer altså etter sigende som utvisker av klasseforskjeller. Imidlertid kan forholdet de to klubbene imellom også fungere som opprettholder av klasseforskjeller. I argentinsk fotball har man flust av det som kalles "Clásicos", eller klassikere; oppgjør mellom to tradisjonelle rivaler. De fleste, om ikke alle, lagene i de øverste divisjonene inngår i én eller flere slike parvise opposisjoner, som oftest dreier det seg om to lokale lag som kjemper om det geografiske hegemoniet. Kjente eksempler er kampen mellom de to Rosario-lagene Newell's Old Boys og Rosario Central, samt de innbyrdes kampene mellom de fem store Buenos Aires-lagene Boca, River, San Lorenzo, Independiente og Racing Club.

Imidlertid står oppgjøret mellom Boca og River i en særstilling, og for å skille dette fra de andre klassikerne brukes betegnelsen "Superclásico" om denne kampen. Det er altså en superklassiker, en større og opprinnelig utgave av de andre lokaloppgjørene. Selve uttrykket skriver seg fra 1965 da journalisten Lujambio introduserte det på radio, nettopp for å skille det spesielle oppgjøret fra de andre klassikerne. I dag brukes betegnelsen "Superklassiker" også utenlands, om store oppgjør som Real Madrid - Barcelona i Spania.

Bjerkeset skriver om forholdet mellom de to argentinske storklubbene:

Vi kan si at Boca-River-dualismen er encompassing, om kanskje ikke helt i dumontsk forstand (Dumont 1980), idet den gjennom å være nasjonal på et vis omslutter alle andre klassikere i argentinsk fotball med fundament i klasseforskjeller, blant annet ved å fungere som en referanse- og forståelsesramme for disse. (Bjerkeset 1997, s. 84–85)

LIDELSEN OG HATET

Arne Scheie og Olav Viksmo Slettan kaller et av sine kapitler for "Er det ikke deilig å ha noen å hate?" I forkant av en systematisk gjennomgang av kjente og mindre kjente voldsbefengte fotballoppgjør hevder de at "like viktig som å ha et lag du elsker, er det å ha et lag du hater. En miserabel sesong kan reddes bare du vinner mot erkerivalen" (Scheie og Slettan 2003, s. 29).

På samme måte er ikke sesongen fullkommen om man får aldri så mange titler, om ikke erkerivalen beseires i de interne oppgjør.

Intet sted er dette mer sant enn nettopp i Argentina. Som Boca Juniors skriver på sine offisielle nettsider etter det høyst variable året 2004: "Vel stemmer det at de [River Plate] slo oss fire ganger, men vi vant det viktigste oppgjøret, nemlig i Copa Libertadores."

Som Bjerkeset (1997, s. 56) skriver gjør den nære relasjonen til klubben at *el hincha* føler glede og lykke når laget vinner, og tilsvarende lidelse og skuffelse når laget taper.

"El hincha es sufrido", som han skriver. "El hincha er lidende." Hinchalen lider nemlig ved å se sitt kjære lag i aksjon, i trygg forvisning om at det nok går dårlig denne gangen også. Eventuell glede oppnås først etter å ha lidd (Bjerkeset 1997). Ved min første kamp på River Plate stadion reagerte jeg på at en av de tydeligste lederskikkelsene, han som dro i gang sangene og var generelt mest høylytt, sto på en av bølgebryterne gjennom hele kampen, han holdt seg fast i et rødhvitt banner som var knyttet i toppen av tribunen og gikk nedover langs hele tribunen. Gjennom hele kampen stod han og oppildnet sine medsupportere, men min reaksjon var knyttet til at han konsekvent stod med ryggen til banen. Han fikk altså ikke med seg selve spillet, hva som skjedde ute på gressmatta var ham tilsynelatende likegyldig. Jeg fikk imidlertid dette avkrefte. Det var ham ikke likegyldig. Selvsagt ikke. Men han orket det simpelthen ikke, han orket ikke å se på der og da. "Kampen ser jeg på video når jeg kommer hjem", fikk jeg vite. Man lider antakelig ikke så mye når man alt vet resultatet.

Det finnes også mer varige tilstander av lidelse, i situasjoner hvor en klubb ikke har vunnet noe på mange år. Bjerkeset nevner den tidligere gloriøse klubben Racing Club, en av de fem store i argentinsk fotball, sammen med River, Boca, Independiente og San Lorenzo, som siden sekstitallet har hatt noen heller

magre tiår. En periode var de nede i andredivisjon, og måtte spille sine kamper på lørdagene. Dette var tungt å svelge for de trofaste supporterne som var vant til å gå på stadion på søndag, da de fleste toppseriekamper spilles. Det er likevel ikke snakk om å bytte klubbtilhørighet, selv om mange sluttet å gå på stadion og holdt seg hjemme ved radioen lørdag formiddag. En kronikør i den argentinske avisa *El Gráfico* stilte i 1986 spørsmålet "Hvorfor skifter man yrke, studie, jobb, politiske ideer, venner, biler, kvinner, men ikke klubb?" Han svarte selv på spørsmålet: "Fordi vi aldri kommer til å angre på å ha valgt den mest lidende klubben å lide under. Fordi masochisme med kjærlighet er en del av våre liv." Og sist: "Å være tilhenger av Racing er trofasthet mot en lidelse" (Bjerkeset 1997, s. 56).

Eduardo Archetti og Amilcar Romero påpeker at ikke alle makter å konvertere skuffelsen over et tap til en hyllest av motstanderlaget og respekt for deres fans. De bruker i stedet fysisk makt med hensikt å skade (Archetti og Romero 1994).

I supporteropptøyene som fulgte Rivers 2-0-seier i El Superclasico i april 1994 ble to riversupportere skutt og drept. Bocas sjefssupporter Jose "El abuelo" Barrita ble tatt for medvirkning til drapene, og uttalte i en kommentar at "den endelige stillingen ble 2-2!".

I alt har et 50-talls personer mistet livet på argentinske stadioner de siste ti årene.

Et supporteropprør på La Bombonera i august 2003 endte uten dødsfall, men med et syttitalls alvorlige personskader. Dette ble senere avdekket som et organisert ledd i en politisk kampanje mot Boca-president Macri. Han var kandidat i den påfølgende ukens borgermestervalg i Buenos Aires, hvilket han tapte med knappest mulig margin. Som den svenske avisa *Dagens Nyheter* skriver under overskriften "Huliganerna har blivit politiska verktyg": "Bråket på Bocas hemmaplan var beställt av nogon som villa genera Macri. Om denna inte ens kunde garantera säkerheten på sin egen hemmaplan, hur skulle man då kunde ta hans tal om lag och ordning i staden på allvar?" ().

Archetti og Romero skriver at individuell voldsbruk er vanskelig å tolerere, organisert kollektiv vold og planlagte angrep er uakseptabelt. Denne typen vold ses ikke bare på som en trussel mot den sosiale orden, men også mot legitimiteten til staten og dens legale institusjoner. Hovedhypotesen er at eksempler på ekstrem vold gir en mulighet til å reflektere over prosesser av sosial representasjon som strekker seg lenger enn fotballens grenser. I Argentina som i England og andre land hvor fotball er nasjonalsport, reflekterer den ikke bare sosiale og kulturelle prosesser, men er snarere en del av disse (Archetti og Romero 1994).

Så, hvor kommer volden fra?

De fleste og mest kjente teorier om hooliganismen skriver seg fra den europeiske og spesielt engelske fotballen. Det er her fotballen har sin opprinnelse, og det er her den vokste frem i tospann med industrialiseringsprosessen.

G. L. Gomme skrev allerede i 1890 om forløperen til den moderne fotballen:

It is impossible to contemplate these fierce contests without coming to the conclusion that the struggles were not football games so much as local struggles; and when we observe further that locality now takes the place of clanship, the argument is forced home to us that we have in these modern games the surviving relics of the

earliest conditions of village life and organization, when different clans settled down side by side, but always with the recollection of their tribal distinctions. (Gomme 1890)

Dette viser at en måte å se på fotballhooliganisme, med sine intense innslag av lokal rivalisering, er å se det som en tilbakevendende urban forlengelse av den gamle fotballtradisjonen, som er lagt over og komplekst integrert i det mer regulerte og mer "siviliserte" moderne fotballspillet.

Leicesterskolen bygger på Norbert Elias' teorier om siviliseringsprosessen, og forsøker å undersøke og teoretisere den sosiale basis i dette mønsteret og balansen av kontinuiteter og diskontinuiteter i utviklingen over tid. Normene for den aggressive maskuliniteten som er typiske for patriarkalske samfunn er en av de bestående kontinuitetene de har kommet fram til. Her oppfattes slåssing som en forventet del av den maskuline rollen. De tar med andre ord ikke utgangspunkt i noen undergruppe, men hevder at alle menn i patriarkalske samfunn uavhengig av sosial klasse forventes å skulle slåss i en gitt situasjon, og har også denne forventningen til seg selv. Om de ikke gjør dette ses de på og ser seg selv som "umandige". Videre hevdes det at den britiske siviliseringen har brakt med seg en modifisering av disse patriarkalske normene, og ført til synet at en mann skal forsvare seg fysisk om han blir angrepet, men skal ikke selv provosere frem eller initiere slagsmål.

At man på 1960-tallet begynte å forbryte seg mot denne uskrevne regel ved å angripe motstanderfans tilskrives fotballens attraksjon på unge menn fra den relativt lite inkorporerte delen av arbeiderklassen.

Som ledd i denne teorien står at i mindre inkorporerte samfunn foregår mer av dagliglivet, inkludert barns sosialisering, på gata. Dette produserer og reproducerer aggressiv maskulin oppførsel, der prestisjen ligger i å slåss, samt å vise lojalitet til sine venner ved konfrontasjoner. Majoriteten av fotballhooligans har alltid tilhørt "den røffe arbeiderklassen", ansatt som ufaglært eller lettere faglærte i manuelle yrker, subsidiært arbeidsløse.

Elias og Leicesterskolen har blitt kritisert for sitt syn på historien som "et ustoppelig kjøer mot sivilisering", fordi fotballhooliganisme fortsatt er utbredt, til tross for at den sosiale volden helt siden middelalderen gradvis har mistet sin hverdagslige toleranse.

Krohn-Hansen (2001) skriver med utgangspunkt i David Riches teorier om vold som ressurs.

Det vektlegges at praktisering av vold er svært sansbart, samt at det kreves lite eller ingen spesialiserte utstyr eller esoteriske kunnskaper for å praktisere vold med en viss grad av effektivitet. I tillegg kommer at voldsbruk er gjenstand for strid på grunn av spørsmål om legitimitet. Dette gjør vold til glimrende kommunikative midler (Krohn-Hansen 2001).

Vold kan også ses på som en anomali, som avvik og dermed også en avstandtagen fra det bestående. Å bryte regler kan ses på som en manifestasjon på at man ikke anerkjenner disse, og gjennom voldsbruk kan man således definere seg selv gjennom hvem man *ikke* er, analogt med dikotomien "oss" – "de andre".

Som Krohn-Hansen skriver: "Alle tumulter og oppstander blant fattige og marginaliserte grupper er forbundet med forskjellige diskurser om rettferdighet. Slike hendelser er forbundet med ulik argumentasjon om hva som regnes som vold" (Krohn-Hansen 2001, s. 40).

Amerikaneren Bill Buford skriver om massevoldens vesen, og får svar fra sine informanter om grunnlaget for voldsutøvelsen: "Du skjønner, saken er at det gir volden et formål. Det gjør oss til noe. For vi gjør det ikke for oss selv. Vi gjør det for noe større - for oss. Volden er for gutta!" (Buford 1992, s. 105)

En annen svarer: "Jeg vet ikke. Jeg har aldri tenkt på det. Det er menneskets natur, går jeg ut ifra" (Buford 1992, s. 106).

Sosialantropologene Armstrong og Harris (1991) baserer seg på førstnevntes toårige feltarbeid blant 'The Blades', en gruppe Sheffield United-supportere. Disse er ikke spesielt voldelige mennesker, og mye av frykten for dem baserte seg på medie- og politiskapt frykt (Armstrong og Harris 1991, s. 432).

Vold oppstår som et resultat av, og er oftest relatert til, måten vanlige menn fra arbeiderklassen nyter "konfrontasjons-spillet", og transformerer symbolske opposisjoner til konkrete fysiske sammentreff (Armstrong og Harris 1991, s. 434).

Armstrong mener videre at 'The Blades' ikke er godt organisert, og deres aktiviteter er ikke diktert av formelle ledere. De argumenterer med at symbolsk ydmyking av rivalene er hovedmålet for "hardcore-fans", og skriver:

We would argue, however, that any preference that most of the core Blades had for excitement of fighting was kept within strict bounds. It is primarily a game that aims to humiliate rivals and oblige them to recognise the challenger's superiority; to achieve this aim, however, there has to be a willingness to turn the game into a bloodsport, like foxhunting. . . . (Armstrong og Harris 1991, s. 447-8)

Det er med andre ord ikke nødvendigvis et mål i seg selv å sloss, men det kan bli et virkemiddel for å oppnå målet om ydmykelse. For å kunne ydmyke sin motstander må man både være og vise seg beredt til å sloss, men målet er muligens nettopp å ikke behøve å ty til fysisk vold. Peitersen (2004) og andre betegner dette som "aggro", en tilstand hvor rivaliserende supportergrupper står overfor hverandre, håner hverandre verbalt og pisker opp en hatsk stemning. Det vil likevel ikke bli en utløsning av den voldelige stemningen så sant ikke en ytre faktor trer inn i situasjonen, og ofte er det politiet som tar seg av denne oppgaven som "trigger".

Hobbs og Robins (1991, s. 568-9) betegner slåssing som en "euphoric hyped up sensation", og viljen til å sloss betegnes som nøkkelmotiv for å bli med i de mest militante gruppene:

It [the match] becomes the perfect medium for asserting neighbourhood, regional or national identity. Given these unique dramaturgical possibilities, the continued insularity of many traditional working class communities, and the isolation of most modern counterparts, football hooliganism can be seen as sensible, even sensually compelling. (Hobbs og Robins 1991)

Det blir videre en slags selvoppfyllelse av medias profetier, og når en gruppe først er blitt karakterisert som "essentially mad" settes komplekse mekanismer av sosial panikk i spill. Eller som Peitersen så vidt er inne på (Peitersen 2004): "Kaller de oss ballademakere?! Vi skal vise dem ballade!"

Hobbs og Robins skriver om noen legendariske hooliganere at:

They are fully involved football crazies, committed to the club and prepared to die for the sport. They get a perverse sense of dignity and pride from their activities [...] Consequently, they will fight for things like honour, reputation and above all pride. (Hobbs og Robins 1991, s. 573)

For Argentinas del startet fotballvolden på midten av femtitallet, i forbindelse med statskuppet mot president Peron, og den påfølgende svært ustabile situasjonen for landet generelt.

Archetti og Romero viser med sin gjennomgang av paradigmatisk voldssituasjoner ved argentinske fotballstadioner at disse er nært knyttet til de sosiopolitiske situasjonen i landet, samt at politiet og dermed statsmakten som regel har en finger med i spillet. Det er sagt om den argentinske spillestilen at den er "rå og brutal", kjennetegnet av begrepene "huevo y fuerte": "baller og styrke". Den tidligere fotballstjernen Roberto Perfumo har uttalt: "Problemet er at spillerne hele tiden ser masse vold. Konstant. Fotballen er, både i og utenfor seg selv, et voldelig spill. [...] muligheten for galskap er til stede" (Romero 1986). Han hevder videre at fotballvolden er en refleksjon av den politiske og sosiale volden som har herjet Argentina. Med dødsfallene på fotballarenaer i landet på sekstitallet, så man slutten på fotballen som "pur fest" i argentinsk mytologi.

Kommer vi så noe nærmere svaret på spørsmålet om hva volden skyldes? Kanskje ikke. Men vi vet i alle fall hvem den går ut over. I 2004 klarte en allianse av argentinske supportere å enes om følgende uttalelse, rettet mot forbund og fotballautoriteter:

"Ikke ødelegg fotballen! Dere vil skurkene til livs, men ender opp med å ta fotballelskerne. Først forsvant trommene. Deretter forsvant fyrverkeriet. Så forsvant flaggene. Nå fjernes fansen. La oss forby fotball, så er vi kvitt problemet!"

Senere samme år kom de med nok et utbrudd, som får stå som avslutning på denne teksten:

Folket oppfant fotballen. Dere profesjoniserte den. Dere laget lover og regler, skapte nasjonale forbund og internasjonale føderasjoner. Dere skapte Verdensmesterskapet.
Men dere har glemt at fotballen fødtes av folket!

REFERANSER

- Archetti, Eduardo, og Amilcar Romero 1994. "Death and violence in Argentinian football". I: *Football, violence and social identity*. Utg. av Richard Giulianotti. London: Routledge.
- Armstrong, G., og R. Harris 1991. "Football hooligans: theory and evidence". I: *Sociological Review* 39.3. 427–458.
- Bjerkeset, Sverre 1997. *De que equipo sos – Om football i Argentina*. Oslo: Universitetet i Oslo.
- Bourdieu, Pierre 1979. *La distinction : critique sociale du jugement*. Le sens commun. Editions de Minuit.
- Buford, Bill 1992. *Blant Pøbler*. Otta: Aschehoug & Co.
- Dumont, Louis 1980. *Homo hierarchicus. The cast system and its implications*. Chicago, London: The University of Chicago Press.

- Gomme, George L. 1890. *The village community*. London: Walter Scott.
- Hobbs, D., og D. Robins 1991. "The boy done good – Football Violence, Changes and Continuities". I: *Sociological Review* 39.3. 551–579.
2003. *Huliganerna har blivit politiska verktyg*. Dagens Nyheter. 13. des. 2003.
- Krohn-Hansen, Christian 2001. *Det vanskelige voldsbegrepet*. Oslo: Pax Forlag.
- Peitersen, Birger 2004. *Dem der ikke hopper...* København: Ekstra Bladets Forlag.
- Romero, Amilcar 1986. *Muerte en la cancha (1958-1985)*. Buenos Aires: Palabra Gráfica y editora S.A..
- Salvo, Alfredo Luis Di 2003. *Anécdotas del Superclásico*. Buenos Aires: Catálogos S.R.L..
- Scheie, Arne, og Olav V Slettan 2003. *En fin dag for fotball*. Oslo: Kagge Forlag.

DIA DE VISITA – besøksdag i et brasiliansk fengsel

Marit Ursin
Master, NTNU

| | |
|--|---------------------------------------|
| <i>Minha mãe, minha família, meu filho</i> | <i>Min mor, min familie, min sønn</i> |
| <i>Numa triste tarde de Domingo</i> | <i>En trist søndags ettermiddag</i> |
| <i>Sinto uma grande vontade de chorar</i> | <i>Jeg har lyst til å gråte</i> |
| <i>ao ver minha mãe aqui vindo me visita</i> | <i>av å se min mor besøke meg her</i> |

(Realidade Cruel 1998)

Morgenslyset smelter over millionbyen og de første solstrålene skinner rosa i et lappeteppe av blikktak og teglsteinshus. En hane galer, et par gatehunder bjeffer tilbake. Bilveiene ligger nakne. På en høyde, i hjertet av byen, står en kø av mennesker; lavmælte, tålmodige. Et par hundre stykker, majoriteten kvinner, unge, godt voksne og eldre. Noen står tomhendte. Andre har med seg farge-rike plastposer fylt opp av bokser med kaker og middagsmat, klær og sengetøy, til og med en gammel TV er å se. Porten åpnes. Sakte begynner køen å bevege seg. De fremste, et par eldre kvinner, viser ID-kort og besøkspass, og mottar sine kølapper. De entrer fengselsområdet og tar fatt på veien. Fra kvinnefengselet nede i bakken høres svake rop. Imens sola stiger på himmelen tetner stimen av kvinner. De to fremste kvinnene stanser. Den yngste ser seg om, tar tak i håndvesken til den andre, og forsvinner så inn i den gamle skogen. Kvinnen dukker opp igjen mellom trærne, veskeløs. Hun koster av seg, og de finner sin plass i det stille opptoget. Ferden fortsetter.

Framme ved avdelingen i Presídio de Salvador samles følget igjen, på murbenkene i det lille annekset, i skyggen under løvtrærne, på fortauskanter og stående spredt foran inngangspartiet. Noen knekker opp spagetti, andre skifter emballasje på kjeks og kaffe. Det knitrer i poser og rearrangeres flittig i reisebagasje. Tiden går, plassen fylles opp. En jevn summing av kvinnestemmer brer seg. Noen er alene, stående i utkanten med reserverte blick eller på de fulle benkene med øynene festet i en brosjyre eller mot inngangen. Andre klynger seg sammen, enten i par eller i større og mer høylydte gjenger. To politibetjenter kommer ut, tenner seg røyk, og studerer kvinnene imens de fortsetter samtalen innenfra. Et par kvinner selger kaffe og kaker, og leier ut klær om noen skulle ha misforstått kleskodereglementet. Den faste presten med skjorte, slips og vannsleik ankommer, og prekenen kan begynne. Ord om synd og forlatelse tar opp konkurransen med den vage summingen. Noen kvinner hilser ham velkommen og nikker til hans ord. Andre konverserer videre i gjengene, utveksler nytt om kjente kriminelle og deres koner.

De ti første numrene blir annonsert. De to eldre kvinnene bytter sine kølapper mot adgang inn hos fengselsvokteren. Innenfor blir

posene omhyggelig ransaket, det som ikke følger instruksene om forbud og påbud blir konfiskert, resten kan bli med videre. Veggen er prydet med portrettbilder av alvorlige kvinnefjes, fangenummerskilt og informasjon om hvilke illegale gjenstander som er forsøkt innsmuglet. Kvinnene går gjennom en metalldetektor, og innover til et avlukke for kroppsvisitering. Luften er klam. Tre kvinnelige voktere sitter i hver sine trestoler og leder kommandoen. Bluse og bh trekkes over hodet. De snur seg sakte rundt. Med ryggen mot vokterne kneppes det nervøst i knapper; skjørt og truse faller ned på murgulvet. Uten et ord bøyer de seg ned i hukstilling, bruker hendene til å åpne bakdelen, for å bevise at de ikke har smuglet med seg mobiler eller narkotika i anus eller vagina. Slik blir de stående, avventende. En av vokterne beordrer den eldste av kvinnene om å bøye seg litt til og åpne mer. Hun følger ordren, og fryser stillingen. Den andre blir stående. Uten forvarsel roper vokteren inn neste. Kvinnene river med seg klærne og trer unna. En høygravid ungjente entrer og løfter på sommertoppen, imens kvinnene hastig får bluse og skjørt på plass.

Deretter blir de geleidet bort til en sluse innenfor en åpen gitterport. De venter i stillhet imens flere ankommer og slusen fylles opp. ID-kort og besøkspass må igjen forevises. To voktere stenger igjen den ytre porten og åpner den indre porten parallelt. Kvinnene strømmer ut i sollyset som speiles i betongpatioen, i leting etter sine sønner, brødre, fedre og kjærester.

Våren 2005 var jeg på feltarbeid i Salvador, Brasils tredje største by. En av mine beste kamerater sonet for innbrudd under hele mitt opphold. Siden han er hjemløs og foreldreløs, og dermed ikke ble besøkt, endte det med at jeg tilbrakte mange torsdager inne i fengselet. Møtet med *funcionárioene* (fengselsvokterne), fengselsverdenen og *Dia de Visita* (besøksdagen) gjorde sterkt inntrykk på meg, og tok opp stor plass i feltdagboka mi. Besøksdagen fortone seg som en situasjon hvor rollespekeret var snevert, og kun plassert øverst og nederst i et makthierarki. Å være besøkende var synonymt med å ha en underdanig rolle i en maktesløs situasjon. De ble kontinuerlig utsatt for grove ydmykelser og institusjonaliserte maktovergrep fra fengselsvesenets side.

I denne artikkelen ønsker jeg å beskrive besøksdagen og gjøre rede for det maktovergrep jeg fant hos *funcionárioene*. Jeg har valgt å belyse mine funn med teorier av Erving Goffman, angående både stigmatisering, totale institusjoner og mellommenneskelig interaksjon. Innledningsvis vil jeg beskrive settingen, fengselet og aktørene; innsatt, ansatt og besøkende. Videre ønsker jeg å redegjøre for de besøkendes møte med fengselet, i interaksjon med hverandre, med *funcionárioene* og med fangene. Mitt mål er å vise hvordan fengselssystemet misbruker sin posisjon; hvordan sikkerhetsmessige rutiner kan fortone seg som maktdemonstrering og en synliggjøring av de besøkendes underlegenhet. Avslutningsvis prøver jeg å bevise hvordan de innsatte reverserer negative rutiner og holdninger ved å gjenvinne autonomi og autoritet, med det motiv å vise de besøkende den respekt og verdighet de fortjener.

For å illustrere forholdet mellom ansatt og besøkende har jeg valgt å trekke paralleller til de innsattes møte med fengselet. Det er viktig å understreke at de besøkendes situasjon på ingen måte kan sammenlignes med de innsattes, som

i mye større grad opplever maktesløshet og overgrep av menneskerettigheter, da de besøkende entrer på frivillig basis, og oppholder seg innenfor murene i korte tidsrom.

Presídio de Salvador er en av fem soningsavdelinger i kretsfengselet *Complexo Penitenciário de Salvador*. Rettssystemet er ineffektivt og overbelastet, og inkapabel til å garantere for grunnleggende juridiske rettigheter for de innsatte, både i varetekt og soning (Bloizi 2005). En påfølgende treg rettergang resulterer i at hundrevis av innsatte sitter i årelang varetekt i Presídio. Domstolenes problemer forplanter seg, og medfører alvorlig plassmangel i fengselet. Dette innebærer at man blant de innsatte finner både unge førstegangsforbrytere som venter på dom og straffedømte som soner sitt tiende år, i en overfylt, kaotisk og anspent fengselsavdeling. Tallet på innsatte i Presídio i januar 2006 var 1296, en økning på over to hundre siden 2004, og fem hundre over beregnet kapasitet. Problemene akkumulerer og konkretiseres i forverring av de innsattes levekår. Det er naturlig å tro at slike soningsvilkår er roten til fengselets sosiale konflikter, som utbredt voldsbruk mellom innsatte, og jevnlig opprør og rømmningsforsøk (Bloizi 2005, s. 30).

Den generelle profilen blant de innsatte er ung, mannlig, mørkhudet og med ingen eller lite utdanning. Det er svært få innsatte med middelklassebakgrunn eller høyere, og flertallet er lavtlønnede arbeidere fra den uformelle arbeidssektoren (Bloizi 2005). Mye tyder på at det er hovedsakelig fattige som må sone i mangel av økonomiske ressurser til privat forsvarsadvokat.

Presídio er en rektangulær, toetasjes bygning av mur og betong. Bygningen er todelt, med administrasjon og Polícia Militar på venstre side av besøksinngangen og det avstengte fengselsområdet til høyre. Administrasjonen består av ledelse og funcionários. De har ikke våpen eller formelle uniformer, kun fargekodede klesdrakter. Ledelsen driver fengselet ovenifra, imens funcionáriosene holder seg på bakkenivå og har ansvaret for fangene og hverdagslivet. De har egen inngang på baksiden, kontorer, vaktrom, isolasjonsceller, rådgivingskontor, kjøkken med åpning mot fengselsdelen og separat inngang til celleområdet. Seksjonen til Polícia Militar er avgrenset fra resten av fengselsområdet, og drives av bevæpnede, uniformerte spesialstyrker. De har egen oppgang til de seks utsiktstårnene på muren over fengselsområdet. I motsetning til funcionáriosene entrer politiet soningsdelen kun ved ransaker og opprør. Funcionáriosene og politimennene deler ofte sosial bakgrunn med de innsatte og de besøkende.

Selve fengselsområdet er inndelt i felles uteareal og cellene. I midten ligger den betongdekte, romslige og monotone gårdsplassen. Det er det eneste oppholdsrommet de innsatte har foruten om cellene. Den er under åpen himmel, så ved solsteik og regnvær finnes skygge og ly kun i cellene og halvmeteren utenfor. Cellene har ei jerdør, et par småvinduer med gitter vendt mot gårdsplassen, hyller i betong som sengeplasser, og badeavlukke. Her er det de innsatte som styrer, fordeler og innreder. De beste cellene tilhører de som befinner seg høyest i de innsattes makthierarki, og de mørke, nakne og fuktige cellene er fylt av nyankomne, fattige og gjeldsoffer. Hvert avlukke deles mellom tolv og tjue menn. De innsatte har innført et gardinsystem av laken boltret fast i tak, vegger og gulv. Gardinene dekker alle kjølige murvegger, går langs hver sengehylle, og inndeler rommet i mindre seksjoner. Grenser til celler og lakenlommer er høyt respektert. Adgang gjelder kun eieren og hans inviterte; "Cellen er hellig grunn" (Varella 1999, s. 43), overtredelse av regelen kan

i verste fall medføre dødsstraff. På denne måten skaper de sin private sfære, sitt territorium, i en kaotisk hverdag. Her oppbevarer de sine private eiendeler. Inventaret er bidrag fra de besøkende, og arves, byttes eller selges mellom de innsatte. Noen celler har også reiseradioer og TV-apparat, og improviserte steikeplater og kokeredskaper. Cellebadene er små avlukker tildekket med lakenforheng. Vaskefasilitetene er tiltersbøtter med vann og toalettet er en lav betongbenk med hull.

De besøkende er fra samme klasse og ofte med samme utdanningsnivå som de innsatte. Innsatte kan motta besøk av partner og nær familie. Majoriteten av de besøkende er kvinner, og de mest trofaste er mødre og koner. Mange innsatte velger å sone uten besøk. Noen ønsker å unngå en slik situasjon fordi det oppfattes som svært nedvergende å bli sett av sine kjære i rollen som fange med atskillig lavere sosial status enn utenfor. Andre ønsker å skåne familie fra bekjentskap med fengselet og fengselshverdagen. Det eksisterer et dualistisk verdensperspektiv inndelt i godt og ondt, hvor hjem og familie, spesielt den kvinnelige og barnlige delen, anses som "uskyldige", "gode" og "rene", og fengselet som "ondt", "forurensende" og "stygt". Flere innsatte påpekte at sine mødre var de siste de ville se inne i fengselet. I tillegg er inngangsprosedyrene kjent for å være så forsmadelige og ydmykende at man ikke ønsker å sette sine egne i en slik situasjon.

Samtidig, og basert på samme grunnlag, er det mange pårørende som holder seg hjemme. *Aquí vem só quem ama ou tem medo* (her kommer kun de som elsker eller frykter) er et kjent utsagn blant de innsatte. De som kommer på besøk er de som elsker den innsatte så høyt at ingenting kan holde dem unna og de som kommer som resultat av trusler fra og i frykt for sin mann. Flertallet har sjeldent eller aldri besøk. Dette kan skyldes at *Dia de Visita* både er tid- og pengekrevenende, i tillegg til psykisk og fysisk påkjennende.

Besøksdagene i *Presídio* er torsdager og søndager. Torsdager er *Dia de Merenda* (matdagen) da de besøkende kan ha med seg mat og klær. Fordi dette er en ukedag er besøksantallet lavere. Søndager er *Dia de tudo mundo* (alles dag) hvor også barn har tillatelse. Generelt er det færre på regnværsdager, og stappfullt ved høytider, morsdagen og i karnevalet. Noen besøkende er tilreisende som overnatter utenfor murene. Kødannelsen begynner i firetiden om morgenen. Den ytre porten åpner klokka åtte, hvor kønumre gies ut i en time. Den indre porten, inn til selve fengselet, åpner åtte og stenger elleve. Mellom elleve og ett er det ingen besøkende som slipper ut. Klokka ett går de første ut, og tre timer senere ringer det i klokkene og de gjenværende må forlate området.

Det er anerkjent at innsatte i og løslatte fra fengsel ofte utgjør en stigmatisert gruppe. De oppfattes som avvikere fra det kategorisert og vedkjent "normale" i samfunnet, de som er "inkongruente med våre stereotyper" (Goffman 1968b, s. 13). Som innsatt blir man stigmatisert på grunnlag av antatte avvik og svakheter i den personlig karakter. Videre kan stigma "smitte" til familie og venner (Goffman 1968b, s. 43). Å ha familie eller kjæreste i fengsel er ofte en ydmykende, skamfull og ensom rolle, og disse personene utgjør gjerne en stigmatisert gruppe i samfunnet.

Hvordan man tolker og utlever rollen som familie av innsatt er basert på individuelle valg. Blant de besøkende jeg knyttet bekjentskap med fant jeg to reaksjonsmønstre som utkrystalliserte seg. En naturlig reaksjon er å ta avstand fra den innsatte og sin egen rolle i relasjon til ham. Denne gruppen velger gjerne å besøke den innsatte minst mulig. Om de går på besøk holder de seg unna

de andre besøkende, med et generelt ønske om mest mulig fysisk og psykisk avstand fra hele situasjonen. Dette er gjerne mødre og litt eldre koner, som kommer alene eller med en fast venninne, holder seg i utkanten av ventarealene, og kommuniserer lite med resten. En middelaldrende kvinne som jeg møtte på mitt første besøk, Betinha, besøkte jevnlig sin mann i Presidío. Hun hadde kommet fra *interior* (innlandet) som ung, og forelsket seg, bosatte seg og stiftet familie i storbyen. Hennes mann var en gjenganger på Mata Escura, dømt til seks års ubetinget soning for innbrudd og ran hvorav tre var sonet ferdig i Presidío. Betinha satt alltid et stykke unna de andre, på fortauskanten, alene. Ved første samtale betrodde hun meg at hun ikke ville omgås de andre; *as mulheres bandidas* (kjeltringkvinnene). Hun sa det var tryggest å holde seg unna for å unngå bråk, både med kvinnene og fengselspersonalet. Dessuten ville hun ikke sosialisere med kvinnene, fordi hun ønsket overhodet ingen kontakt med "slike" på utsiden; å bli observert sammen med en av kjeltringkvinnene i nabolaget ville vært skamfullt. Betinha tok tydelig avstand fra den typiske rollen som partner av innsatt, og ville ikke at et eventuelt stigma skulle forfølge henne utenfor murene. Til tross for dette var hun en trofast besøkende. Hun aksepterte meg fordi jeg avvek fra hennes stereotypi om mulher bandida.

Den gruppen som Betinha omtalte som mulheres bandidas er gjerne kvinner med den andre reaksjonsmåten; omfavning av den nye rollen. Det er ofte kjæresten og yngre koner som følger dette mønsteret. Kvinnene ønsker å dele erfaringer, hverdag og miljø med den innsatte. De er hyppig på besøk, får nye venninner blant de andre besøkende, nye bekjente blant de andre innsatte, holder seg oppdatert om andre kriminelle, og tilbringer spesielle anledninger, som høytider og karnevalet, innenfor murene. På min første tur til Mata Escura ble jeg kjent med ei tjue år gammel jente, Daiane, som også skulle søke om besøkstillatelse. Ved porten fikk vi beskjed om at funcionárioene skulle ha en to times lunsjpause og at vi måtte komme tilbake for kølapp klokka ett. Daiane, hennes sønn på tre måneder og jeg ble stående i ly for troperegnet i busskuret utenfor. Siden det også var hennes første møte med fengselsverden fant vi fort tonen. Kjæresten hennes sonet i Presidío, dømt til tjue år ubetinget for drap på ei nabo jente som *falava demais* (snakket for mye). Mens vi ventet på at matpakken til funcionárioene skulle bli fortært kom en kvinne i trettiårene gående. Hun henvendte seg til Daiane, fortalte at hun hadde sett oss utenfor fengselsporten, og lurte på om vi var i ferd med å ta ut besøkstillatelse. Daiane fortalte om lunsjen og om mangel til penger til å ta bussen hjem i ventetiden. Kvinnen introduserte seg som Fernanda, *esposa de detento* (kone av innsatt), og tilbød oss å bli med henne hjem. Vi fulgte etter Fernanda nedover gjørmete stier og hjemover imens hun fortalte sin historie og spurte om vår. Til tross for at Fernanda aldri hadde sonet så tilbrakte hun store deler av sin hverdag innenfor murene. Hun besøkte både bror og ektemann, som sonet i hver sin avdeling, hver tirsdag, torsdag, lørdag og søndag. Sist karneval hadde hun tilbrakt to netter i kø for å få mulighet til å feire karneval sammen med mannen. Huset delte hun med en annen kvinne og hennes sønn, som også var *familia de detento* (familie av innsatt).

Fernanda og Daiane snakket om felles kjente blant innsatte og deres koner, og andre i den kriminelle underverden. De utvekslet nytt om bankranere og narkotikakonger, om hvem som ble satt inn og hvem som hadde sluppet ut. Videre delte de erfaringer om rettssystemet, soningstilværelsen, politihatet, besøksdagene, regelverket og funcionárioene. Fem minutter etter at Fernanda

fortalte om to brødre på rømmen, siktet for narkotikasalg, som ble skutt og drept av politiet utenfor en bilforhandler, passerte historien på TV-nyhetene som surret i bakgrunnen. Fernanda levde seg inn i rollen som esposa de detento i høyeste grad, hvilket preget både hennes hverdag og personlighet. Samtalen dreide seg hovedsakelig om kriminalitet, kriminelle og deres verden. Politibetjenter, dommere, offentlige forsvarere og fengselets funcionários ble omtalt med fornavn, og kriminelle handlinger ble referert med *codigo penal* (straffekodene, for eksempel 155, tyveri, og 157, bevæpnet ran).

De svært ulike reaksjonsmønstrene er et resultat av en ambivalens ovenfor stigmaet og sin nye rolle som stigmatisert (Goffman 1968b, s. 50). Uansett hvordan rolle man inntar, så utvikler de besøkende en fellesskapsfølelse i møte med fengselet, vokterne, reglene og rutinene (Goffman 1968a, s. 57). De besøkende forenes til en enhetlig, egalitær gruppe holdt sammen av felles skjebne. De finner støtte og utholdenhet i å dele opplevelsen, utbytte råd og erfaringer, og lytte og bli lyttet til i historier om urettferdighet og dårlig behandling, noe strømmen av replikkvekslinger og samtaler i køen og ved venteearealet beviser. Goffman beskriver hvordan "eldre" stigmatiserte gjerne tar imot, opplærer og informerer den nyinnvidde. Dette gjelder kvinnene angående besøksdagen, noe jeg selv erfarte da flere "adopterte" meg, som Betinha og Fernanda gjorde på hver sin måte. Førstnevnte ordnet også med vaktene slik at vi slo følge gjennom portene og kroppsvisiteringen min første besøksdag.

Til tross for besøksstatus er det ingen tvil om at også de besøkende må gjennom rutiner typiske for en total institusjon; møte med funcionáriosene, deres strenge regelverk og rigide prosedyrer. Mye tyder på at det eksisterer en generell grunnholdning blant funcionáriosene om at de besøkende anses som sosialt underlegne. *Mulher de ladrão é mulher bandida* (kjærest til kriminell er kvinnelig banditt) er et vanlig uttrykk som tydelig viser de fordomsfulle meningene om de besøkende. I tillegg er fengselet de ansattes territorium som gir de et stort maktforsprang (Goffman 1971, s. 98). Institusjonslivet inkluderer ofte en formell inkorporering av nye individer, et *rite de passage*, som innebærer et betydelig rolleskifte hvor statusen degraderes fra å være et unikt individ til å motta en anonym og underdanig rolle som besøkende. Tidligere sosial status og kulturell ballast har ingen nytteverdi, nå er det institusjonskulturen som regjerer (Goffman 1968a, s. 23). I denne sammenheng fungerer dette inkorporeringsritualet som en strategi hvor fengselsvokterne benytter seg av de besøkendes usikkerhet og frykt til å markere de nye rollene og maktfordelingen på et tidligst mulig tidspunkt;

[...] if the new inmate can be made to show extreme deference to staff immediately upon arrival, he will thereafter be manageable – that in submitting to these initial demands, his "resistance" or "spirit" is somehow broken (Goffman 1968a, s. 85).

Inkorporeringsritualet består av en byråkratisk søknadsprosess om visittillatelse, såkalte adgangsprosedyrer, som er en grunnleggende form for sosial kontroll (Goffman 1968a, s. 81). Det må dokumenteres identitet, plettfrie rulleblad og bevis for bostedsadresse, i tillegg til foto og ID-kort til den innsatte. Prosessen registrerer og koder individene, tilpasser de institusjonens administrative maskineri, og frarøver deres personlige trekk (Goffman 1968a, s. 26). Ved godkjent besøkstillatelse mottas brosjyren *Informações aos visitan-*

tes (informasjon til besøkende). Andre ledd i ritualet er en personlig "defacement" (Goffman 1968a, s. 29). Det daglige utseendet er ikke akseptert, kollektive restriksjoner må følges, hvilket visker ut karakteriske trekk og framhever identisk likhet i massen. Fengselsbrosjyren beordrer diskret klesdrakt, forbud mot å ankomme utfordrende eller lettkledd, i visse farger, med shorts eller i høyhæler. På besøksdagen gis gjerne flere ad hoc forbud, hvilket setter den besøkende i en vanskelig situasjon fordi de må følge ordrene for å slippe inn samtidig som de er klar over at det de legger igjen utenfor kan forsvinne. Da jeg hadde på meg en bh med spile mottok jeg streng beskjed om at spilen var et potensielt våpen og dermed ulovlig. Jeg spurte om jeg skulle legge igjen bhen på utsiden. Vaktene svarte med å klippe hull i bhen og trekke ut spilene. "Du kan hente spilene etter besøket er ferdig", forklarte hun, og stappet de inn bak gitteret i vinduet bak seg. Neste gang hadde jeg på meg bikinioverdel for å unngå flere ødelagte bher, men også bikini kunne brukes som våpen. Det kan ofte virke som at vaktene bruker sikkerhet som akseptabel unnskyldning for en nedlatende og trakasserende holdning, vel vitende om at vektlegging av sikkerheten i et fengsel står høyt og er et udiskuterbart argument, så vel som at den besøkende innretter seg svært mye for å få fullført besøket. Andre restriksjoner er forbudet mot stort hår, parykker eller løshår, begrunnet innsmugling. Dette innebærer at kvinner verken kan ha løsfletter eller utvokste krusekrøller. I tillegg må man løsne på fletter og hestehaler ved kroppsvisiteringen. Jeg har opplevd eldre kvinner som har måttet løsne opp fine kinafletter med streng beskjed om at det var meningsløst å pynte seg til besøksdagen. Dette illustrerer nok en gang hvordan inngangsprosedyrene setter institusjonen og dens krav høyest, og fratar de besøkende rett til personlighet, verdighet og selvspekt.

Et tredje ledd i inkorporeringsritualet er forbudet mot og fratakelse av private eiendeler, som også oppleves som frarøvelse av identitet og individualitet (Goffman 1968a, s. 27). Det er kun tillatt å entre med ID-kort og visittillatelse. Besøkende må legge igjen vesker, jakker, pengepunger og mobiler i en hylle utenfor som de ansatte *ikke* påtar seg ansvaret for. Ved endt besøksdag er alle verdier forsvunnet like sporløst fra inngangspartiet som vaktene. Det nye vaktskiftet er sjeldent hjelpeløse, noe som styrker besøkendes bange anelser om hvem som er de skyldige. De besøkende har derfor faste gjemmede i fengselsskogen. Et fjerde og siste ledd i inkorporeringsritualet er kroppsvisiteringen. Også den rettfærdiggjøres med sikkerhet. Den oppfatningen som individer har av seg selv og sin kropp som sitt private territorium blir angrepet gjennom dette rutinepregede ritualet, den menneskerettlige eneretten opphevet gjennom forurensende eksponering (Goffman 1968a, s. 31). De ansatte skyver nådeløst grensene for intimitet langt utover det individet ville ha akseptert på utsiden; "the boundary that the individual places between his being and the environment is invaded and the embodiments of self profaned" (Goffman 1968a, s. 32). Under hele inkorporeringsritualet utspiller det seg verbale krenkelser og grov usynliggjøring fra de ansattes side. Under kroppsvisiteringen kunne vaktene diskutere alt fra ytre personlighetstrekk som øyenfarge, brunfarge og intime solskillere, til min personlige historie, hvem jeg var, hvem jeg skulle besøke, hva han satt inne for og lignende.

Den sosiale interaksjonen mellom besøkende og ansatte på besøksdagene er preget av en påtagende ujevn maktbalanse. De besøkende må være ydmyke; følge ordre og regler, be om tillatelse, tie om ønsker og klager (Goffman 1968a, s. 31, 47). Dette indikeres fra starten av, som dette utsagnet fra brosjyren; *Tratar*

bem o funcionário é boa política (å behandle vokterne bra er god politikk). De har også et veldefinert og begrenset handlingsrom (kun veien til korrekt fengselsavdeling og ventearealet) og tidsrom (avtalte tidspunkt må overholdes). Det som ellers anses som trekk ved det å være et voksent, uavhengig menneske, autonomi og handlingsfrihet, blir fratatt individene.

I konfliktsituasjoner har funcionárioene monopol på argumentasjon (Goffman 1968a, s. 41). De besøkende fratras ytringsfrihet. Forsvarsmekanismer som brukes for å bevare verdigheten, som motvillighet, ironi, forakt og latterliggjøring, møter sanksjonering som temporært eller permanent besøksforbud. Siden retten til å snakke fungerer som et siste virkemiddel i å bevise at man har verdi, at man er noen (Goffman 1968a, s. 48), innebærer en slik behandling en videre nedgradering av de besøkende. Om de besøkende tar til motmæle, regnes dette som bekreftende avviksoppførsel; mulheres bandidas er uoppdragne, frekke, opprørske og småkriminelle.

Patioen er nesten tom, kun ett par unggutter krysser med vannbøtter i solsteika. Langs veggene og på verandaene, i skyggen, venter de innsatte. Over ett tusen menn; lømmetyver, bråkmakere og voldsmenn; landeveisrøvere, pengetransportrobbere og bankranere; dopdealere på lavt nivå og doplangere på høyere nivå; uaktsomt og overlatt drap; kidnappere, svindlere og sedelighetsforbrytere. Mennene sitter og står, alene og i gruppevis. Noen konverserer lavmælt. Jevnlig kiker de forsiktig, forhåpningsfullt opp på kvinnene som går over patioen. Stemningen er fredelig. De heldige reiser seg, går mot sin kvinne, enten det er mor, kjæreste, søster eller kone, omfavner henne stille, og tar henne med til cellen. De andre fortsetter praten, fortsetter ventingen, fortsetter håpet.

De innsatte er fullstendig klar over den krenkelsen og lidelsen besøket gjennomgår. De ønsker å veie opp for inngangsprosedyrene gjennom å gi de besøkende tilbake den respekt og verdighet som de frarøves av vokterne. Både for de besøkendes skyld og for sin egen selvfølelse ønsker de å vise at de fortjener besøk. De går inn i rollene som de besøkende gir dem, nemlig som fedre, ektemenn og kamerater. Det er også et generelt ønske om å bevise at besøksdagen er ufarlig og fredelig. Hvis det oppstår ubehageligheter, vil besøket vegre seg for å komme tilbake, spre frykten, og antall besøkende vil reduseres. Motsatt, hvis besøket føler seg verdsatt og respektert, og opplever omgivelsene som trygge, så vil besøksdagen og de innsatte få et positivt omdømme, og antall besøkende øke.

Blant de besøkende er det ingen tvil om at alle føler seg lettet når de først kommer inn hos de kriminelle. Her gjenvinner de sin verdi og sin egentlige rolle. For at dette skal være mulig har de innsatte innført en rekke strenge regler for besøksdagen og interaksjon med de besøkende, og man kan forvente seg sanksjonering etter endt besøksdag om ikke reglene etterfølges. De innsatte reverserer mange av vokternes rutiner, ritualer og holdninger. Fengselsvesenet overtramper enkeltindividets behov for privatliv gjennom kollektive soverom og dørløse toaletter, og følelsen om alltid å være innenfor synsfelt og hørevidde for andre. De innsattes virkemiddel mot dette er laken som kvinnene bringer; laken foran celledører, mellom senger og foran toalettet. Fengselet utøver også fysisk forurensing gjennom dårlig mat og skitne lokaler, hvorpå de innsatte

velger å lage sin egen mat av pengene besøket bringer eller det spises medbrakt. I motsetning til toalettene ved ventearealet som er mørklagt, skitne og mangler både håndvask og lås, er badene på cellene rene, og det blir tatt klare forhåndsregler for adgang for å gi besøket den komfort og privatliv som er mulig under omstendighetene. Imens veien og ventearealene er skitne og forsøplede, så står alle innsatte opp klokken fire hver besøksdag for å vaske cellene, skifte på senger og skure gårdsplassen og korridorene. De innsatte er nydusjede, velduftende, velkjemmede og nybarberte, ikledd sitt peneste tøy. For å unngå en sosial forurensning, det vil si påtvunget sosial kontakt som ikke ville ha oppstått på utsiden (Goffman 1968b, s. 35), har de innsatte strenge regler for oppførsel; ingen skal se på en besøkende, desto mindre innlede en samtale, om det ikke innledes av besøket selv. De som mottar besøk tar de gjerne tilbake til sin celle, innenfor lakenlukene om det er en kjæreste og utenfor celledøra om det er et annet familiemedlem. Som eneste hvite, utenlandske jente på besøk i fengselet hadde jeg forventet meg stirring og tilrop. I stedet ble jeg møtt med bøyde hoder og bortvendte blikk, og kun små nikk av kjente fjes.

Inne på det avstengte fengselsområdet er de besøkende og de innsatte under lik behandling av institusjonen, med de samme rettighetene og restriksjonene, med det opplagte unntak av at kvinnene kan og skal gå ut etter endt besøk. Institusjonens område er tredelt (Goffman 1968a, s. 203); et totalt forbudt område, de ansattes "backstage"; et overvåket område, gårdsplassen; og et eget territorium, de innsattes "backstage". Dette friområdet brukes til avslapning, gjenvinning av selvbestemmelsesrett og utførelse av ulovlige, tabubelagte aktiviteter. Friområder kan både være gruppeterritorier, som cellene, og personlig territorier, som lakenavlukkene. Disse lakenavlukkene fungerer gjerne som både den innsatte og den besøkendes "backstage", hvor de kan slippe maskene. De utgjør en forlengelse av selvet og dets autonomi (Goffman 1968a, s. 221). Her kan man vise følelsesutbrudd som glede, sinne, frustrasjon, bekymring og sorg. Man kan viske betroende, og kysse, ta omkring, kjærtegne og elske i fred. For at alle de som har besøk skal få muligheten til privatliv omfordeles sengeplasser; alle som har damebesøk har rett til køye med madrass. Det er strenge regler og kodeord for å kunne entre en celle eller et lakenavlukke hvor det befinner seg damebesøk, for eksempel *Mil graus* (tusen grader), som betyr at man overhodet ikke kan komme inn.

Basert på deltagende observasjon og egne opplevelser har jeg forsøkt å vise hvordan rutinene på besøksdagen fungerer som krenkende ritualer. Klesdrakt, holdninger og oppførsel illustrerer både de ansattes autoritet og de besøkendes maktesløshet. Imens de besøkende har svært innskrenket makt har de ansatte utvidet makt, imens de besøkende ikke lenger har rett til å bestemme over seg selv så har de ansatte rett til å bestemme over andre. Deretter ønsket jeg å bevise hvordan de innsatte reverserer fengselssystemets stigmatisering, diskriminering og maktfratakelse hos de besøkende; hvordan de bruker rommet og de midlene de har til rådighet, og lykkes i å gi de besøkende en psykisk oppreisning og positiv opplevelse. Det er tydelig at de besøkende på mange områder opplever lignende situasjoner og lik behandling som innsatte og andre i totale institusjoner, selv om forholdene selvfølgelig ikke kan likestilles. Videre kommer det også fram gjennom samarbeid med de innsatte hvordan de reagerer på samme måte med å tilpasse seg systemet parallelt med at de tilpasser systemet til seg selv. Dette viser at Goffmans teorier om totale institusjoner også har nytteverdig for de besøkende i Presidío, og muligens andre besøkende i andre

typer institusjoner.

Klokken halv fire ringer klokkene. Mødre pakker sammen tomme plastikkbokser og begre. Par strømmer ut fra cellene. Foran porten står små grupperinger, i lavmælte konversasjoner og lange omfavnelser. De to eldre kvinnene tar farvel med sønn og ektemann. Det ringer i klokkene igjen. Stille går de gjennom porten, forbi vaktene, gjennom bygget, ut på den andre siden og begynner på den slakke bakken tilbake til hovedporten og til verden på utsiden.

REFERANSER

- Bloizi, E. E. P. 2005. *Um desafio à dignidade humana?* 2005. URL: <http://www.fesmip.org.br/monografia.php> (sjekket 01.06.2005).
- Goffman, E. 1968a. *Asylums: Essays on the social situation of mental patients and other inmates*. London: Penguin books.
- 1968b. *Stigma: Notes on the management of spoiled identity*. London: Penguin books.
- 1971. *The presentation of self in everyday life*. London: Penguin books.
- Realidade Cruel 1998. "Dia de Visita". I: *Só Sangue Bom*. Rio de Janeiro: Face da Morte.
- Varella, D 1999. *Estação Carandiru*. São Paulo: Companhia das Letras.

ABSTRAKTE IDEER, KONKRETE LIV

*Kristin Vestrheim
Cand.polit., UiB*

| | |
|---|--|
| <i>O movimento do MST é de muita dignidade lutamos com carinho com respeito e com coragem</i> | <i>Bevegelsen MST har mye verdighet vi kjemper med medfølelse med respekt og med mot</i> |
|---|--|

| | |
|--|--|
| <i>O movimento dos sem terra você precisa conhecer porque ele é bonito Essa luta é pra valer</i> | <i>Bevegelsen til de jordløse må du bli kjent med fordi den er vakker Denne kampen er for å ha verdi</i> |
|--|--|

(Dikt skrevet av en elev ved skolen i en MST-bosetting.)

I 1984 ble bevegelsen *Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra* (De jordløses bevegelse), heretter kalt MST, grunnlagt i Brasil. MST setter fokus på skjev fordeling av jord og fødtes som et resultat av spredte jordokkupasjoner i det sørlige Brasil på slutten av 1970-tallet. På den tiden var arbeidsløse landarbeidere blitt tvunget til å flytte til byen på jakt etter arbeid på grunn av modernisering i jordbruket. Dessverre kunne ikke byen tilby noen bedre løsninger for folk som fortsatte å ha problemer med å skaffe arbeid. I 1983 vant jordløse okkuperanter i en leir kalt *Encruzilhada Natalino* i delstaten Rio Grande do Sul, frem med sine krav og 1,870 hektar jord ble ekspropriert av myndighetene og gitt til 164 familier. Siden den gang har MST vokst gradvis.

I dag har mer enn 350.000 familier blitt bosatt på landsbygda som en følge av bevegelsens arbeid. Dette er familier, bestående av en mann og/eller en kvinne med eller uten barn, besteforeldre, søsken, nieser eller nevøer, som på grunn av vanskelige livssituasjoner har deltatt i en jordokkupasjon og blitt medlemmer av MST i sin søken etter et bedre liv. Et fellestrekk i livshistoriene til disse fattige menneskene er at de har problemer med å få endene til å møtes. De har vanskeligheter med å skaffe seg jobb. De jobbene de faktisk får er ofte av temporær karakter. Som en følge av dette har familiene måttet flytte på seg ganske mye og barna har ofte måttet arbeide for å hjelpe til økonomisk. Dette innebærer at mange av barna får mindre utdanning og forblir analfabeter fordi de ikke har kapasitet til å både gå på skole og å arbeide. Mange av de bosatte har vokst opp på landsbygda hvor foreldre og etter hvert de selv har tatt arbeid som landarbeidere. I noen tilfeller har de måttet flytte inn til storbyen fordi mulighetene for arbeid der de bodde ble for vanskelig.

Min oppfatning er at det å få jord via MST og det å bli medlemmer av MST er en stor utfordring for de menneskene som velger denne muligheten. Bosatte familier lever på mange måter i en kompleks tilværelse. Deres liv er sterkt knyttet til MST og bevegelsens kamp for sosial rettferdighet. Dette er en kamp som relaterer seg både til Brasils historie og til sosiale, politiske og økonomiske forhold både i Brasil og andre steder i verden i dag. På grunn av bevegelsens vidtfavnende ideologi blir hvert enkelt individs liv direkte knyttet til historiske hendelser og hendelser andre steder i verden. MST-ideologien, som går

utover det å skaffe familiene jord, gir forslag til måter de bør håndtere sin nye hverdag på og innebærer forventninger om endringer hos hver enkelt. Ikke bare flytter disse menneskene til et nytt sted hvor de møter og må forholde seg til andre i samme situasjon som dem selv. De må også forholde seg til MST-aktivistene som på ulike vis hjelper bosettingen. MST-aktivister, eller *militantes* som de kalles innen MST, har mer inngående kjennskap til MST-ideologi og arbeidet til bevegelsen enn familiene. Selv om det bor mennesker i ulike bosettinger som kan tilhøre kategorien MST-aktivister, inkluderer jeg her kun de individene som ikke bor i bosettingen i denne termen.

Hvordan håndterer de bosatte sin nye situasjon? Det er en dynamikk og en spenning mellom den sosiale bevegelsens og familienes fremtidsdrømmer og mellom det abstrakte idealet som bevegelsens ideologi representerer og den konkrete realiteten som familiene må forholde seg til. Mens det for MST (slik ideologien uttrykkes av aktivister) er viktig at familiene lærer nye måter å håndtere livene sine på, er det overlevelse som har førsteprioritet for familiene. Familiene reagerer også veldig ulikt på de ideene som blir presentert for dem. Ikke alle er like mottagelige for de endringene MST-aktivistene promoter. Dette har implikasjoner både for forholdet til bevegelsen og for forholdet familiene i mellom.

UTVIKLINGSPROSJEKTER OG MSTs KAMP

MSTs prosjekt i forhold til bosettinger på den brasilianske landsbygda har mange likhetstrekk med utviklingsprosjekter igangsatt i mange fattige land. I likhet med slike prosjekter har MST-aktivister som formål å forbedre livsvilkårene til en gruppe mennesker. Begrepet utvikling kan være problematisk, men jeg refererer her til utvikling som prosesser av sosial og økonomisk endring som har blitt igangsatt av økonomisk vekst og/eller spesifikke planer (Gardner og Lewis 1996, s. 25). I det tilfellet jeg diskuterer her har utviklingsplanene sin opprinnelse hos en sosial bevegelse. Gjennom medlemskap i den sosiale bevegelsen kan familier finne nye kilder til inspirasjon når det gjelder hvordan de kan forbedre livene sine.

MST sitt prosjekt skiller seg ut fra hva vi nordmenn forbinder med utviklingsprosjekter ved at det er brasilianere som hjelper brasilianere. I tillegg skal utviklingen favne vidt. Alle aspekter ved familienes liv skal forbedres. Dagens diskusjoner innen utviklingsteori setter mye fokus på at utvikling bør skje nedenfra. MSTs prosjekt er et klart eksempel på hvordan dette er mulig å få til. MSTs ideer peker på at det er enkeltindividene selv som må sørge for endring. Men samtidig er det ikke å komme bort i fra at utviklingen i stor grad styres "ovenfra". Til tross for at MST-ideologien får ulike konkrete og praktiske uttrykk på forskjellige geografiske steder har organiseringen av bevegelsen og grunnideene blitt formulert utenfor bosettingen der familiene bor. Det er denne dualiteten jeg er ønsker å si noe mer om.

KAMP FOR JORDREFORM

Porta og Diani (2002, s. 16) definerer en sosial bevegelse som et uformelt nettverk basert på delte oppfatninger og solidaritet som mobiliserer rundt konfliktfylte temaer ved bruk av hyppige former for protest. Denne definisjonen er ikke helt dekkende for å beskrive MST. MST er formelt organisert på lokalt, delstatlig og nasjonalt plan og er dermed noe mer enn et uformelt nettverk. Som Crossley (2002, s. 2) hevder, er det problematisk å gi en generell definisjon som dekker alle fenomener som kan sies å være sosiale bevegelser. Della Portas definisjon er allikevel et godt startsted for å si noe om MST.

Mer enn 50 prosent av Brasils jordbruksland er kontrollert av bare 4 prosent av landeierne. Denne skjeve fordelingen har sine røtter fra kolonitiden da den portugisiske kongen delte ut store landområder til noen utvalgte få. Opp igjennom Brasils historie har skjevheten vedvart, ja til og med forverret seg. MST, representert av sine mange aktivister, mener at skjev jordfordeling er roten til de store forskjellene mellom rike og fattige og de sosiale problemene Brasil står overfor som følge av dette skillet. MST ønsker å endre dette jordeierskapsmønsteret. MST-aktivister organiserer massive og i mange tilfeller simultane okkupasjoner av jordeiendommer som står ubrukt. De hevder å ha loven på sin side fordi grunnloven sier at jord som ikke oppfyller sin 'sosiale funksjon' kan redistribueres. På denne måten presser MST brasilianske myndigheter til å gjennomføre jordreformen som er vedtatt i grunnloven. Aktivistene organiserer også ofte gateprotester rundt om i ulike brasilianske byer.

DET FOLKELIGE PROSJEKTET

MST har skapt en ideologi, et sett med ideer, som omfatter mer enn det å skaffe jord til fattige familier. Tenkningen har blitt utviklet av MST-aktivister opp igjennom bevegelsens historie. MST-ideologi representerer et alternativt verdensbilde. For jordløse bønder er det i følge MST-aktivister en ny måte å se verden på og det er en ny måte å handle og reagere på. Ideologier kan være mange ting. Geertz (1973, s. 220) nevner noen eksempler: eksponering av ikke anerkjent frykt, skalkeskjul for baktanker og følelsesbaserte uttrykk for gruppesolidaritet uten reelt innhold. Han konkluderer derimot med at ideologier først og fremst er kart over en problematisk virkelighet og mal for konstruksjonen av en kollektiv bevissthet.

MST-aktivister ønsker, som Martins (2000, s. 40)) forklarer, å mobilisere befolkningen ved å formulere økonomiske, sosiale og kulturelle retningslinjer for alle brasilianere. Dette prosjektet kaller de "o projeto popular" (det folkelige prosjektet). De ønsker å komme de sosiale problemene i Brasil til livs og endre det brasilianske samfunnet. For MST-aktivistene er jord, eller mer spesifikt erobringen av jord, et symbol på folkets gjenerobring av det brasilianske samfunnet. Det er i bosettingene rundt om i Brasil at det nye samfunnet, som MST-aktivister drømmer om, skal skapes.

Prinsippet om samarbeid står sentralt i MST-ideologien. Ideen er at alle aktiviteter blir realisert sammen for å finne løsninger på sosiale og økonomiske nødvendigheter (Morissawa 2001, s. 232). Fortrinnsvis skal hver bosetting danne et kooperativ for at familiene skal samarbeide i dyrkingen av jorda og bosettingen utvikler en form for agro-industri. Industrien som bygges opp bør være basert på rasjonalisering av produksjon i forhold til de naturlige ressursene i området. På denne måten skal familiene ta i bruk og nyte godt av jordas fulle potensial. Ledelsen av bosettingene følger prinsippene om kollektiv lederskap, fordeling av oppgaver og funksjoner, profesjonalitet, lyst til å hjelpe til med mange oppgaver, disiplin, planlegge, bånd til massene, kritikk og selvkritikk og demokratisk sentralisme (Almeida og Sánchez 2000, s. 16). Hver bosetting lager sine egne regler som fastsettes av et valgt styre (Morissawa 2001, s. 228). Organiseringen av bosettingen følger prinsippet om "deltagende struktur". Familiene blir inndelt i grupper på cirka 10 familier i hver. Hver gruppe velger to personer som koordinatorene (en mann og en kvinne). Bosettingen ledes av alle gruppekoordinatorerne i fellesskap.

Martins (2003) beskriver deltagelse i MST-konteksten som både en sosial praksis, en pedagogisk prosedyre og en politisk handling. Både deltagelse og

samarbeid er viktig i forhold til utdanning. Samarbeid skal ha en utdannende hensikt. Det vil si at hvert familiemedlem skal revolusjonere sin måte å være på ved å bli kvitt vaner og fordommer. Samarbeidet skal være massivt; alle bør delta. Ideen er, som Caldart (2003) forklarer, at folk utdannes gjennom sine handlinger, gjennom sin deltagelse. Gjennom handlinger lærer de at ingenting er umulig å endre, ikke engang personer, deres streben, deres posisjon, deres levemåte og deres verdier.

Sem-terra (uten-jord) er navnet på arbeidere som er organiserte i kampen for jordreform og endring av samfunnet. Den identiteten som illegge alle medlemmer av bevegelsen, er sentral i MST-ideologien og forsterkes gjennom ulike kulturelle uttrykk. Caldart (2003) forklarer hvordan hver jordløs person som går inn i MST også trer inn i en allerede produktiv verden med symboler, uttrykk, menneskelige eksempler og verdier som han/hun lærer å tilkjenne og gjengi ved hver handling. For MST-aktivister er symboler som MSTs flagg (som er rødt med et emblem der kart over Brasil og en mannlig og en kvinnelig landarbeider er sentrale figurer), alle sangene og kanskje spesielt *mística*, viktige. En *mística* er en dramatisk fremføring hvor urettferdighet rettet mot fattige jordarbeidere og verdigheten i MSTs kamp uttrykkes. Fremføring av *mística* er en naturlig del av ethvert MST-møte. De tre symbolene er eksempler på det som innen MST blir kalt enhetssignaler (Morissawa 2001, s. 209). De er representative symboler for kampen til MST fordi de refererer til det brasilianske folks historiske kamp for sine rettigheter, til familienes liv i leirer og bosettinger rundt omkring i Brasil og til MST sin drøm om jord og et mer rettferdig samfunn. Wright og Wolford (2003, s. 310–311) forklarer for eksempel at intensjonen til *mística* er å redusere distansen mellom nåtid og fremtid, hjelpe folk til å forvente gode ting som vil komme og å gi folk energi til kampene som ennå ligger foran dem.

MST er et fellesskap som går ut over grensene til hver enkelt bosetting. MST kan betegnes som et forestilt fellesskap (Anderson 1983). Ved å bruke Anderson sine teorier, argumenterer Wolford (2003, s. 501) at for å overbevise medlemmer som har fått stilt sitt ønske om jord om å forbli i bevegelsen har MST ledere og aktivister arbeidet hardt for å skape et forestilt fellesskap som er dannet gjennom ideer og praksiser og filtrert inn i symboler, slagord og ritualer. Det er forestilt fordi de fleste medlemmene vil aldri møte hverandre uansett hvor mange nasjonale møter de deltar på. Fellesskapet er også forestilt på grunn av at tilslutning til MSTs ideologiske og praktiske retningslinjer krever at hvert individ går utover sine tidligere opplevelser for å forestille seg et nytt sosialt, politisk og økonomisk ideal (Wolford 2003, s. 506).

MENINO JESUS

Menino Jesus er en bosetting på landsbygda i den nordøstlige delstaten Bahía. Cirka 200 familier bor i bosettingen. Noen har vært der i flere år mens andre igjen har bare vært der noen måneder. Under feltarbeidet mitt i Brasil, ble jeg kjent med disse menneskene. Mange familier har fått det bedre på grunn av det arbeidet MST-aktivister gjør, men veien er lang og tung. Til tross for at jordreformen og ekspropriering av landeiendommer er vedtatt i grunnloven og håndteres av INCRA (Det Nasjonale Instituttet for Jordreform og Kolonisering), tar jordreformsprosessen lang tid. Mye av grunnen til det er at okkupantene ofte møter mye motstand, enten fra jordeieren, lokalmiljøet, eller fra politikere og saksbehandlere (på lokalt eller delstatlig nivå). I tillegg er den byråkratiske prosessen i seg selv langdryg. Menino Jesus sin historie er et godt

eksempel på hvor lang ventetiden er for familiene. Bosettingen har eksistert siden 1998 da MST-aktivister samlet en gruppe mennesker og organiserte okkupasjon av jordeiendommen. Eiendom var blitt stående ubrukt etter at en cellulosefabrikk var nedlagt. Da jeg gjorde feltarbeid der, fra september 2003 til februar 2004, var familiene ennå midt i prosessen med å få tildelt jord gjennom jordreformen. Kravet om ekspropriering var innfridd (det skjedde i 2002), men familiene måtte enda registrere seg for å få sin bruksrett til jorda. Som en del av jordreformen gir den brasilianske staten dem da et lån for å kunne starte produksjon (dyrke jorda) og et lån til å bygge et hus, men dette hadde familiene ikke fått.

Miloli'i, en landsby på Hawaii som er beskrevet av Friedman (1997), er som Menino Jesus tilknyttet en sosial bevegelse. Begge steder har en sentral posisjon i kampen til henholdsvis den Hawaiiske Bevegelsen og MST. Friedman (1997, s. 285) forklarer at Miloli'i fra utsiden kan se ut som en hvilken som helst moderne, rural bosetting, men på samme tid har den en veldig spesiell lokal organisasjon, identitet og symbolske aktiviteter. Stedet representerer noe som er tapt for de fleste hawaiere. Det er et ekte tilfluktssted fra et liv som har ødelagt mange hawaiere og som har etterlatt dem i fattigdom og en marginal tilværelse i staten (Friedman 1997, s. 279).

Det er mange synlige tegn på at Menino Jesus er en MST-bosetting. For det første vaier MST-flagget i vinden fra toppen av en flaggstang plassert sentralt i bosettingen. Flagget er også malt på noen av de gamle murhusene som står igjen fra fabrikkens tider. Både MST-sanger, slagord og *mística* brukes hyppig under allmøter og koordinatormøter i Menino Jesus. Menino Jesus er godt organisert og følger MST-mønsteret. Hver familie tilhører en gruppe på 10 familier. Hver av disse gruppene har valgt en mann og en kvinne som koordinatører. I tillegg samarbeider familiene i ulike sektorer som hver har sitt ansvarsområde. Det finnes for eksempel sektor for helse og sektor for produksjon. Hver sektor har også sine koordinatører (en mannlig og en kvinnelig). Det er alle disse koordinatorene, både gruppe- og sektorkoordinatorer som utgjør ledelsen av bosettingen og som sammen tar avgjørelser på vegne av alle familiene. MST-aktivister har i tillegg en aktiv rolle i det som foregår i bosettingen.

De fleste som er bosatt i Menino Jesus er positive angående fremtidsutsiktene på dette nye stedet og de er fulle av håp for fremtiden. Gabriela, som er i 20-årene, er en av dem og hun forteller meg at hun vet at i Menino Jesus kommer hun til å lykkes: "Det som bare var en drøm vil [bli] [...] satt ut i livet. Det vil bli en realitet, forstår du. Jeg elsker å bo her! Jeg liker det!" Érica, en annen ung mor, uttrykker sine følelser ovenfor sitt nye bosted slik: "men dette er et godt sted for oss å bo. Vi føler oss vel på tross av alt." Som Érica indikerer kan livet i Menino Jesus også oppleves som vanskelig. Det finnes de som tenker at ikke så mye har endret seg annet enn bostedet. Carolina, som er i 20-årene, er gift og har to barn, sier: "noen ganger opplever vi vanskeligheter, ikke sant. Men Gud hjelper oss. Vi spør Gud om han kan hjelpe oss, men vi har ikke mulighet til å hjelpe barna [våre] hver dag. Gud kan [kanskje] kjøpe noe til barna for oss. Vi opplever bare nødvendighet. En dag går fint, en annen går dårlig. Dette er ikke bra". Med et sukk konkluderte hun: "Det er sånn vi lever livene våre".

ALLMØTET SOM IKKE VAR ANNONSERT

Det er tidlig morgen i Menino Jesus. Denne morgenen blir det innkalt til allmøte på møteplassen midt i bosettingen. Folk samler seg ved flaggstanga der det røde flagget til MST vaier i vinden. Det er João som ønsker å snakke med alle om noe. Siden det ikke er planlagt noe møte i dag lurer de veldig på hva det kan være. De lurer også på hvorfor det er João som kaller inn til møte siden det normalt er Álvaro som gjør det.

João tar ordet og forklarer at hustomtene skal fordeles. Noen av familiene bor i nedslitte murhus, men flesteparten har bygd hvert sitt skur av tre og svart plast. Siden lånene fra staten kommer snart har forberedelsene til husbyggingen startet. I Menino Jesus har den såkalte *agrovila* (jordbrukslandsby), som de planlegger å bygge, vært et hovedsamtaleemne en god stund. Det har blitt tegnet et kart over hvor husene kom til å bli bygd og arbeidet med å måle opp tomtene er så å si avsluttet. João sitt forslag på møtet er å holde lotteri for å bestemme hvilken familie skal få hvilken tomt der og da, men resultatet blir et annet.

Det oppstår stor forvirring om hvordan lotteriet egentlig skal foregå og mange lurer på hvor Álvaro, som av mange ses på som hovedkoordinatoren i Menino Jesus, er. De føler at han burde være der. I tillegg er bare en brøkdel av de bosatte tilstede. Dette opprører også folk fordi de naturlig nok føler at alle burde være tilstede ved en såpass sentral og viktig begivenhet. Resultatet blir at lotteriet utsettes.

I et påfølgende koordinatormøte er stemningen trykket. Juliana, en middelaldrende kvinne er forbannet. "Dette er ikke måten vi konstruerer en MST-bosetting på!" sier hun i en skarp tone. Som mange andre refererer hun til det faktum at João hadde kalt inn til et møte uten å ha diskutert det med koordinatorene først, for ikke å nevne at han overhode ikke skulle ha gjort det siden han ikke er koordinator. Álvaro ble oppsøkt av mange i etterkant av møtet tidligere på dagen, men hadde ikke kunnet svare på spørsmål siden han ikke hadde visst noe om hva som foregikk. På koordinatormøtet er også han opprørt. Han poengterer at alt må ha en diskusjon og at han ikke kan ta avgjørelser på egenhånd. Han forteller en historie om en annen bosetting som hadde problemer. Noen personer tok ledelsen og dette førte til splittelse. Mange familier forlot bosettingen som et resultat av dette. Blant koordinatorene i Menino Jesus er det uenighet om de bør vente på representantene fra INCRA og de regionale MST-koordinatorene før de avholder lotteri eller ikke. Mange mener at det ville være korrekt prosedyre, mens andre igjen er mer opptatte av at lotteriet blir avholdt så fort som mulig sånn at familiene kan begynne å forberede husbyggingen.

Det oppstår konflikt mellom de som har vært lenge i bosettingen og de som nettopp har kommet. En koordinator sier at "vi" er her for å hjelpe alle, men at de ikke ville la seg falle ned på grunn av den ting som denne. Med "vi" mener han den gruppe av individer som har vært lengst i Menino Jesus. Det virker som det er de som har vært kortest tid i bosettingen som er mest utålmodige og ønsker at Álvaro tar affære angående fordelingen av hustomtene. Ei dame forsvarer João og påpeker at uten bevegelse så er det ingen Bevegelse og at de er her for å arbeide. Álvaro, på sin side, ønsker at regionale MST-koordinatører og representanter fra INCRA skal være tilstede når dette skjer og har derfor ventet på at de skal komme i stedet for å holde lotteriet. En annen koordinator, Fábio, er enig med Álvaro og sier at ting må løses raskt, men organisert. Maria,

kona til en av koordinatorene, kommenterer i etterkant av koordinatormøtet at João bare ønsker å skape splittelse ved å samle folk mot Álvaro.

Dagen etter kommer en regional MST-koordinator, Beatriz, og det blir avholdt et nytt koordinatormøte. Hun gir en liten tale der hun sier at folk ikke kan gjøre som de vil. De må ha tålmodighet siden det er mange problemer som må løses. Hun sier at det er viktig å respektere koordinatorene og de med lengre historie i bevegelsen, men det kommer også en advarsel til koordinatorene: hvis de ikke er i stand til å lede bosettingen, vil ingenting skje. Beatriz konkluderer med å forklare på vegne av alle at: folk vil ha sin eiendom, de vil ikke ha mer informasjon. Hun foreslår at tomtene blir fordelt neste morgen ved at hver gruppe får 10 tomter hver (følger nummereringen på gruppene og på tomtene), at de går ut til sitt område og fordeler seg i mellom der. Resultatet blir at familiene følger Beatriz sitt råd. I løpet av de neste dagene roer stemningen seg og alle virker fornøyde med å ha fått vite hvor de skal bygge huset sitt. Mange er allerede ute og rydder området for å klargjøre det til husbyggingen.

MST-AKTIVISTENES ROLLE I BOSETTINGENS UTVIKLING

MST-aktivistene ønsker at familiene skal få et bedre liv og har mange forslag til hvordan det skal gå til. Det er gjennom aktivistenes besøk hvor de hjelper familiene i prosessen med å få jord og i utviklingen av bosettingen generelt at MSTs ideologi blir presentert for familiene i Menino Jesus. Dette skjer ved at aktivistene, som Beatriz gjør i agrovila-saken, gir svar på familienes spørsmål og usikkerhet. Beatriz besøker Menino Jesus på lik linje med andre leirer og bosettinger i distriktet. Det er tydelig for meg at familiene ser opp til henne og i saken jeg beskrev ovenfor virker det som om koordinatorene forventer at hun skal ta en avgjørelse angående hustomtene. Det ender hun også opp med å gjøre. Sammen med flere aktivister på regionalt og delstatlig nivå er hun på denne måten involvert i utviklingen av Menino Jesus og hvert enkelt individ som har bosatt seg der.

Selv om familiene i Menino Jesus diskuterer hvorvidt MST-aktivister bør være tilstede under fordelingen av hustomtene eller ikke, har de en sentral rolle i jordreformsprosessen. Generelt hjelper aktivistene familiene ved å presse på myndighetene for å få ting til å gå fortere, de fungerer som et bindeledd mellom familiene og staten; de tar hånd om kommunikasjonen med representantene fra INCRA. Aktivistene informerer familiene om utviklingen i prosessen og hva de må gjøre til enhver tid. Under hele feltarbeidet mitt er det registreringen av familiene som står i fokus blant familiene i Menino Jesus. Under det første møtet jeg deltar på, hvor både representanter fra INCRA og flere regionale MST-aktivister er tilstede, må hver og en som skal registrere seg (en person fra hver familie) fortelle hvor de er fra og hvor lenge de har bodd i bosettingen. Mange virker nervøse for å informere om det sistnevnte. De tror at kort tid i bosettingen innebærer en forminsknet sjanse til å få jord her. Beatriz må avbryte flere ganger og repetere at det ikke betyr noe. Hun forsikrer dem om at det som teller er at de viser vilje til å bli boende og at de hjelper til med bygge opp fellesskapet. De må bygge et skur å bo i og virkelig ønske å bo her, sier hun, og ikke bare reise frem og tilbake fra et hjem i byen hver dag inntil alt er helt ordnet i bosettingen. Ved en annen anledning som også gjelder registreringen av familiene påpeker Beatriz at jorda er for dem som har lidenskap for den. Hun sier også at de i samarbeid må løse problemene som finnes i bosettingen og at MST vil hjelpe. Det er for øvrig dette hun minner familiene på under agrovila-konflikten. I tillegg understreker hun at for å kunne bli bosatt

må familiene bidra til fellesskapet og produsere på jorda si. Kampen er mot storgodsene, og derfor må de produsere, sier hun.

Generelt oppfordrer MST-aktivistene familiene til å delta mest mulig. Alle får tilbud om å dra på MST-møter og demonstrasjoner med jevne mellomrom. På denne måten kan de lære mer om hva MSTs kamp dreier seg om. Alle blir i tillegg oppfordret til å ta del i å lede bosettingen, til å ytre sine meninger og ta på seg diverse oppgaver på vegne av fellesskapet. Aktivistene påpeker ofte at familiene er i stand til å ha innflytelse over sine egne liv. Familiene blir for eksempel oppmuntret til å være aktive i lokal politikk. Under mitt feltarbeid i Menino Jesus er det ikke lenge igjen til lokale og statlige valg skal finne sted og aktivistene oppfordrer alle til å bruke sin stemmerett. På et allmøte en dag sier Beatriz for eksempel at Menino Jesus kan bestemme fremtiden til kommunen. På grunn av dette er det viktig at hver og en stemmer på "våre" representanter fra landsbygda, mener hun. Hun stiller disse spørsmålene til familiene som er tilstede for å understreke poenget sitt: "Hvem kjenner problemene til sem-terra? –Er det leger eller sem-terra? Er det oljearbeidere eller sem-terra?" Svaret som alle høylydt gir er: "Sem-terra!" Ved en annen anledning sier Beatriz at Menino Jesus er en stor politisk kraft i distriktet. Det er underforstått at Partido dos Trabalhadores (Arbeiderpartiet, som er MSTs politiske allierte) ikke har stor politisk kraft i kommunen ennå og at det derfor er opp til familiene i Menino Jesus å få partiet på banen her. Budskapet er (som ved andre anledninger) at familiene må bli politisk aktive for å kunne skape lokale endringer som gagnar dem.

HVERDAGSLIV

Landsbyen Miloli'i på Hawaii, som Friedman (1997) har studert, er involvert i den større verden. Stedet og hendelsene i tilknytning til det kan derfor virke komplekse. Landsbyboerne opplever hverdagslige relasjoner med hoteller, plantasjer, politiet, velferdskontorer, filmproduksjoner, og den Hawaiiske Bevegelsen. Friedman (1997, s. 290) argumenterer for at innsikten om kompleksitet kommer an på iakttakerens posisjon. Han sier at sirkulasjonen av objekter, bilder, og uttrykk fra den større verden ikke er hva landsbyen handler om. På samme måte kan situasjonen til familiene i Menino Jesus virke kompleks sett fra utsiden. Livet der kan ikke bli analysert uten referanse til den statlige jordreformsprosessen og MSTs kamp som begge er resultater av brasiliansk sosial virkelighet og historie. Livet i bosettingen er på mange måter avhengig av verden utenfor og gjennom MST lærer familiene om den globale konteksten som har innflytelse på livene deres. Men sett innenifra, fra familienes synspunkt, er livet enkelt. Enkelheten er relatert til familiens fokus på hverdagslige temaer. På grunn av den vanskelige situasjonen de befinner seg i er de opptatte med å overleve.

Jordreformsprosessen har en stor innflytelse på folks daglige rutiner. Hver gang INCRA-representanter kommer på besøk til Menino Jesus for å ordne noe, må familiene delta på møter for å få og gi informasjon. Siden prosessen er langdryg (det gikk ofte flere uker mellom hver gang INCRA kom), involverer prosessen også mye venting. Det generelle dagliglivet er forskjellig for alle i bosettingen. Hver og en har sin egen rutine. Kvinnene tar seg ofte av barna hele dagen i tillegg til sine huslige sysler som å lage mat, ta oppvasken og vaske klær. Siden familiene ikke bor i hus med innlagt vann, tar bare det å hente vann til familiens forbruk mye tid. Barna i skolealder går på skole. De aller minste går på skolen i bosettingen, mens de eldre må ta skolebussen til nærmeste by

som ligger over 10 kilometer unna. De som arbeider på jordet, ofte mennene og sønnene, men i mange familier (i hvert fall noen dager i ny og ne når en ekstra innsats trengs) også kvinnene, bruker store deler av dagen på det. Åkrene ligger et stykke unna selve bosettingen så det tar litt tid å gå dit. I tillegg til familiens sysler foregår det mye annet i Menino Jesus. Det er ofte allmøter om ting som angår alle, hvor det blir tatt bestemmelser angående fellesaktiviteter og hvor MST-aktivister informerer om ulike ting som angår jordreformsprosessen, aktiviteter i bosettingen eller aktiviteter andre steder. Som regel deltar minst ett og ofte flere familiemedlemmer på disse møtene.

Familiene er synlig frustrerte over ventingen fordi de har store problemer med å skaffe nok mat. Noen av familiene har begynt å dyrke jorda og har kunnet høste grønnsaker som mais, mandioka eller bønner allerede, men dette gjelder på langt nær alle. De fleste føler at det å dyrke jorda ikke er mulig før de har fått de statlige lånene. Inntil lånene kommer får hver familie et statlig mattilskudd (en pakke med basismat som ris, bønner, mandiokamel, spagetti, olje, salt, sukker og kaffe) hver måned. For mange gir allikevel ikke dette nok mat til hele familien. Det folk derfor er mest opptatte av og føler de bør bruke mest tid på, er å finne måter å tjene penger på. Med penger kan de få tak i nok mat til alle familiemedlemmene. Siden bosettingen ligger et godt stykke fra nærmeste småby, er mulighetene for dette begrenset. Noen (særlig fedre og/eller sønner) drar til byen og jobber i lengre perioder for så å komme tilbake til familien i bosettingen. Andre er kreative med for eksempel å prøve å selge kioskvarer eller egenprodusert saft-is. Noen tilbyr også ulike tjenester (hårklipp, biljardspill, eller reparasjon av elektriske gjenstander). Fortjenesten fra disse initiativene er nok minimale siden de aller færreste i bosettingen har mye penger å bruke i utgangspunktet. På grunn av dårlige levekår (uregelmessig vanntilgang, dårlige boforhold og lite mat) er sykdom og dårlig helse også en konstant bekymring. Mødrene bekymrer seg særlig for barna sine, som ofte har mageproblemer eller uforklarlige feberanfoll.

Da jeg var i Menino Jesus ble jeg forundret over stillheten og roen som omslutter stedet og jeg stusset også over hvordan folk så ut til å være uforstyrret av det faktum at det å kunne starte det bedre livet de drømmer om tar mye lenger tid enn forventet. De bekymrer seg over hva som kommer til å skje og spør seg selv om de kommer til å kunne bli boende i Menino Jesus, men hovedfokusert deres er på å leve og overleve hver dag.

MST I MENINO JESUS

MST er grunnen til at familiene er der og til at bosettingen eksisterer. MST-aktivister ønsker å hjelpe familiene i Menino Jesus til å bli en sterkt sammensveiset enhet hvor alle deltar og kan stole på og hjelpe hverandre. MST-aktivistene ønsker at de bosatte skal se et bredere bilde av situasjonen og se alternative løsninger som både er mer langsiktige og som alle kan nyte godt av i fellesskap. Familiene blir stilt ovenfor et bilde av hvordan samfunnet deres skal være, og MSTs former for samarbeid og deltagelse er noe familiene må konfrontere både individuelt og kollektivt.

Det er sterke føringer "ovenfra", men familiene bestemmer selv hvordan de vil ha det. Føringene "ovenfra" blir sterkere ved at en gruppe mennesker i bosettingen, som vi ser ut fra eksempelet med agrovila-diskusjonen, ønsker å følge MST. Siden disse personene tilfeldigvis er koordinatører øker presset for å følge MST-ideene. Det er et krav om medlemskap i det forestilte fellesskapet MST, om aktiv deltagelse, for å bli et 'ekte' medlem av bosettingsfellesskapet.

Fordi familiene i Menino Jesus er organiserte er personlige liv i motsetning til deltagelse i bosettingsorganisasjonen følgelig et konstant tema for hver og en.

Agrovilla-saken, hvor interne motsetninger kommer klart til uttrykk, utløser tendenser til splittelse av bosettingen. Utgangspunktet for splittelsen er ulike meninger når det gjelder bosettingens forhold til MSTs prosjekt. Eksempelen viser at motsetninger har rot i ulike oppfatninger av MST-ideologiens relevans for det konkrete liv. Mange er ikke opptatt av MST-prosedyre i det hele tatt. De vil begynne sine nye liv og er lei av å vente. På møtet som João kaller inn og i påfølgende møter får frustrasjoner som er et resultat av vanskelige livsvilkår og en treg jordreformsprosess fritt utløp.

I agrovilla-saken tar en kvinne ordet og utfordrer MST-aktivistenes tolkning av begrepet 'bevegelse'. Dette viser at et begrep gir ulik mening for ulike individer. For aktivistene innebærer bevegelse utvikling; at familiene lærer nye måter å leve på. Det innebærer også deltagelse. Bogo (2003, s. 72) forklarer at den som kjemper en stund og så gir opp vil bli ekskludert fordi de ikke er i bevegelse. Kvinnen i Menino Jesus krever en annen form for bevegelse. Hun ønsker å oppfylle drømmen sin om å bo i sitt eget, nye hus. For henne vil bevegelse si en forbedring av levevilkårene. Dette er et eksempel på hvordan familiene prioriterer annerledes enn MST-aktivistene. For aktivistene er problemet å få familiene til å se hvordan endring er mulig i den situasjonen og under de livsvilkår de befinner seg i. Et annet eksempel er hvilke reaksjoner noen av de bosatte har på MST-aktivistenes forslag om at lånene som familiene får fra staten bør brukes til å gjøre kollektive investeringer (kjøpe ting, for eksempel en traktor, som alle kan dra nytte av). Under en diskusjon kommenterer en mann at de burde tenke på å bruke noen av pengene på å kjøpe mat fordi det er hva familiene trenger akkurat nå. Beatriz, som er tilstede på møtet der diskusjonen finner sted, påpeker at pengene ikke kan brukes uten at de tenker seg om. Hun forteller en lignelse fra Bibelen, om Jesus som gir talenter (penger) til ulike menn. Den viseste av mennene er den som klarer å øke summen ved å gjøre investeringer. Juliana, en koordinator i Menino Jesus er enig med Beatriz og sier: "Vi må tenke fremover!" For mange kommer praktiske hverdagsbekymringer i veien for å leve opp til MST-idealene fordi MSTs ideer som fremmer endring i oppførsel ikke nødvendigvis blir sett på som hjelpsomme løsninger på hverdagsbekymringer. Konkrete problemer, som mangel på penger og mangel på mat til familien, opptar familiene sterkest. Det å aktivt søke å lære mer om ideologien og inkorporere dem i dagliglivet kommer på andre plass.

Å FINNE LOKALT ROM PÅ EN GLOBAL ARENA

Det som foregår i Menino Jesus er et eksempel på noe som foregår mange steder i verden i dag. Denne bosettingen er i ferd med å bygge opp noe nytt på grunn av og som en respons til utenforliggende krefter. Hvordan ulike grupper av mennesker håndterer krefter som påvirker dem utenfra er tema for mange ulike antropologiske tekster. Kane (1994) beskriver hvordan Emberá-folket, en indianergruppe som bor innenfor grensene til nasjonalstaten Panama, lever. Hovedtemaet i monografien er hvordan sjamanistisk diskurs relaterer seg til utviklingstemaer introdusert av den panamanske regjeringen. Kane (1994, s. 171–72) forklarer hvordan lokal Emberá-kultur, kjemper for å ilegge mening i endringer provosert frem av transnasjonale krefter sånn at de kan bli formet for lokal bruk.

Friedman (1997, s. 289) forklarer hvordan hawaierne i Miloli'i praktiserer

en lokalisering av sin verden. Dette mener han genererer en 'tilværelsesstruktur' og et 'opplevelsesrom' som produserer en spesifikk kulturell form. Friedmans argument er at folket i Miloli'i reduserer kompleksitet på en radikal måte. De assimilerer utenforstående mennesker og eliminerer og unngår aktivt motsetningen og kompleksiteten som kan fremstå som ekstremt innviklet for den som iakttar. Ved å praktisere 'endososialitet', oppnår nylig ankommande mennesker status som familiemedlemmer. Endososialiteten innebærer å skape en barriere mot verden utenfor. Innenfor denne barrieren går livet i Miloli'i videre. Å bo i Miloli'i er knyttet til det å leve som 'ekte hawaiere' og praktiseringen av 'endososialitet' er derfor knyttet til den Hawaiianske Bevegelsens kamp. Jeg mener at en lignende prosess finner sted i Menino Jesus. Akkurat som i Miloli'i må fremmede tilpasse seg bosettingen for å kunne overleve der. På grunn av arbeidet til MST er adgangen til Menino Jesus begrenset. De som kommer dit med intensjonen om å skape seg et nytt liv må assimilere seg. Dette skjer gjennom et krav om aktiv deltagelse i fellesskapet. På grunn av kravene om konformitet må bosatte i Menino Jesus tilpasse seg ideologien til bevegelsen.

Det som foregår i Menino Jesus er unikt for dette stedet på grunn av menneskene som bor der, deres problemer og de løsningene de kommer frem til. Det utviklingsprosjektet MST har igangsatt i Menino Jesus er initiert "ovenfra", men gjennom at familiene responderer på dette prosjektet blir det i tillegg utbrodert og tilpasset på grasrotnivå. Jeg har prøvd å identifisere kreftene som påvirker og former livet i bosettingen. På samme måte som Kane har undersøkt hvordan Emberá-folket tilpasser seg samfunnsendringer, har jeg ønsket å finne ut hvordan familiene finner mening i MST-ideologien og samtidig hvordan de former den til å passe deres "lokale hensikt". For familiene er det vanskelig å forholde seg til abstrakte idealer når faktiske realiteter krever et annet fokus. I bosettingen foregår det et internt samspill. I møtene mellom aktivistene og familiene blir MST-ideologien smeltet sammen med familienes hverdagsliv. Denne sammensmeltingen fortsetter så gjennom familienes samarbeid og diskusjoner. Familiene skaper noe sammen. Som eksempelet med agrovila-konflikten viser, diskuterer de mye og er ikke alltid enige, men allikevel utvikles bosettingen og de som bor der gradvis. Hvilket lokalt uttrykk MST-ideologien får avgjøres gjennom forhandlinger. Dette gjør at MST-ideene får en annen form i praksis enn i teori. På denne måten oppstår det en realitet som på tross av visse likheter med andre steder i Brasil er konkret for dette spesielle stedet.

REFERANSER

- Almeida, L. F. de, og F. R. Sánchez 2000. "The Landless Workers' Movement and Social Struggles Against Neoliberalism". I: *Latin American Perspectives* 27.5 (sep. 2000). 11–32. Issue 114.
- Anderson, Benedict 1983. *Imagined Communities: Reflections on the origin and spread of Nationalism*. London: Verso.
- Bogo, A. 2003. *Arquitetos de sonhos*. Editora Expressão Popular. São Paulo.
- Caldart, R. S. 2003. "Movimento sem Terra: lições de Pedagogia". I: *Currículo sem Fronteiras* 3.1 (01. jun. 2003). 50–59.
- Crossley, N. 2002. *Making sense of social movements*. Open University Press.
- Friedman, J. 1997. "Simplifying complexity — Assimilating the global in a small paradise". I: *Siting Culture. The shifting anthropological object*. Utg. av Karen F Olwig og Kirsten Hastrup. Routledge.

- Gardner, K., og D. Lewis 1996. "Anthropology, development and the crisis of modernity in Anthropology, Development and the Post-modern challenge". I: .
- Geertz, C. 1973. *Ideology as a cultural system in The interpretation of cultures*. Fontana Press.
- Kane, S. 1994. *The Phantom Gringo Boat: Shamanistic Discourse and Development in Panama*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Martins, M. D. 2000. "The MST Challenge to neoliberalism". I: *Latin American Perspectives* 27.5 (sep. 2000). 33–45. Issue 114.
- 2003. *Backgrounder Part III-Learning to participate, the MST experience*. 06. nov. 2003. URL: <http://www.landaction.org/display.php?article=135> (sjekket 27.03.2007).
- Morissawa, M. 2001. *A história da luta pela terra e do MST*. Expressão Popular.
- Porta, D. Della, og M. Diani 2002. *Social movements. An introduction*. Blackwell Publishing.
- Wolford, W. 2003. "Producing community: The MST and Land Reform Settlements in Brazil". I: *Journal of Agrarian Change* 3.4 (okt. 2003). 500–520.
- Wright, A., og W. Wolford 2003. *To inherit the earth: The landless Movement and the struggle for a new Brazil*. Oakland, California: Food First Books.

CROSSING THE LINE

Johannes Wilm
Master of Philosophy, UiO

I conducted my fieldwork in the border town of Douglas between the United States and Mexico. Border towns often connect with “crossing the line,” as one says in Douglas. The following is re-edited and shortened version of a chapter from my book *On the Margins — U.S. Americans in a border town to Mexico* (Wilm 2006).

Donnan and Wilson (1999, p. 19) try to show three different ways in which anthropologists analyze boundaries or borders. They look at social boundaries that divide people into separate groups, cultural boundaries that separate different “worlds of meaning,” and geopolitical borders. All of these three might conflate, but they do not have to do so.

While looking at Douglas it is especially the social boundaries I have seen as having little relevance for the border because they exist between small groups within a single ethnic group just as much as between groups with members from opposing ethnic groups.

Of course, there are different groups which one can delimit from the rest of society as they have more internal than external communication. But these are many small groups which often go across cultural or geopolitical separations.

What I will try to show here is that it makes sense to see the language barrier as something else than the cultural boundary. It is easy to lump them together like that. But here will we see how some people do not know the cultural codes although they do know the corresponding language and how knowing the language is not always a must to be accepted as knowing the cultural codes.

Within the field of anthropology, the most well-known classical theory on borders and their persistence despite high crossing frequencies is that presented by Barth (1982). He believes the importance of borders is not about what they objectively contain, but rather how they serve the groups on either side to define themselves in opposition to those on the other side. Also, this makes it possible for single characters to cross from one side to the other (permanently), and the border will stay in place if only those crossing conform to the norms of the new group they affiliate with. However, Barth’s explanation is a-historical because his mode is applicable anywhere and at any time in history, (and several have criticized him for this weakness extensively). Some anthropologists operating within ethno-/cultural-centric or post-modern frameworks might still take Barth serious. However for a Marxist like myself, any explanatory model that does not take into account any factors such as history, economics and politics must be seen as an ideology statement rather than a scientific explanation.

In the case of my observations in Douglas in 2004–2005, all the movement around the border are specific to one historical period. By that I mean that it can be traced down to current economic and political factors. Here I am thinking of the rate of unemployment and wage rate on either side of the border, political decisions by central governments in concerns of migration policies and fortification in comparison with many other parts of the border.

As a result, I choose to follow the anthropological tradition of Berthoud and Sabelli (1979). They point out that one must see an ethnographic study as

reflecting an 'objective entity' such as an ethnic group or a village, but first and foremost one must see them as a reflection of the dominant economic system. It is therefore the task of the anthropologist as involving a historical analysis focusing on economic causes that control much of the situation (Berthoud and Sabelli 1979, p. 751). According to them, defining for our time since the 1970s are the oil crisis as they mark a point in time which has defined all further capitalist 'progress' as being destructive rather than productive (Berthoud and Sabelli 1979, p. 746). More recently, the radical economist Brenner (2002) has pointed out that the oil crisis first came after an overall fall in the profit rate across all major sectors in all major national economies. No policies by any government so far has been able to re-establish the profit rates of the early post-war years so far.

This would fall right in line with Marx who talks of an 'historical tendency' for profits to fall. The effects of the (unsuccessful) government policies that are to re-establish the old profit rate cause much of what is going on in Douglas today: The immigration wave from Mexico came because of the economic crisis that flung most third world countries into debt in the late 1970s and early 1980s. The shutting down of the only major company in town had by the 1980s caused Douglas' high unemployment rate of today.

border-entranceThe Douglas border entrance.Johannes Wilm

PHYSICAL BORDER

One of the easiest ways of crossing borders is simply by moving across it physically. How people do that differs; some aspects to it can easily be measured (do they drive or walk?) by simple observation while other one has to look at other aspects more thoroughly. For example, what does the crossing mean to the crosser? Does he see the crossing as a major event? And what is the purpose of crossing?

Let us look at the following three examples of rather different characters all of whom cross, but in rather different ways.

John

John is a fifty-plus year old guy with a background from a family owning and running a wood manufacturing business in Arkansas. He has been on and off the road since his youth, getting into trouble with family and law enforcement often. He probably first came to Douglas when he went to jail for shooting at other cars on the I-10 interstate in 1991, he was released in 1999. Spring 2004 he is back in Douglas, after fighting with his family and driving west until his car breaks down. We both stay at the same hotel during my first month.

John is the person who I most often cross the border with. He wants to use me as his Spanish interpreter, and the fact that I do not speak Spanish does not bother him much. I pick up enough along the way to ask for his basic needs or express what he wants to explain to the people around him, but there are some mishaps.

John has the idea that everything must be cheaper in Mexico, no matter what the realities are. It is true that a few items are cheaper, but for a lot, including certain groceries, Mexicans come to the United States to shop. When John first approaches me with the idea of buying groceries in Mexico, I tell him this, but he will not let loose. After a few days I finally agree on going along. I know where the main mall in Agua Prieta is (also known as 'AP' in Douglas)

and we walk there by foot. At the border we first ask what we can bring back across. The officer we find tells us that anything but chicken and beans should be fine. John wants to walk slowly and look for other stores on the way that might be even cheaper as well as enjoy the view of the neighborhoods we go through. When we finally arrive, he decides on buying two potatoes and one onion, but he first makes sure to get a customer card, so he will get all the discounts he can get on his purchase. He also inquires about whether there is a bus back to the border, and so we pay one dollar to get back to the border after finishing our shopping, by riding a bus. The whole trip for the two potatoes and the onion takes us three and a half hour, and when passing customs, they ask him to surrender the two potatoes as there are restrictions on importing potatoes to the U. S. .

I have to walk on out of the border station and wait for him on the other side. It takes a few minutes, but he comes back without. He had offered the officer to eat the potatoes right there and then, but the officer would have nothing off it.

Zack

Zack is also living at the same hostel — the Lerman Hotel — as John and I. When I move in, they just released him from prison — way earlier than he expected. They arrested him with a large amount of drugs that he wanted to smuggle up north. In contrast to John, he is originally from Douglas and he is Hispanic. Zack therefore has a lot more local knowledge of the border than John.

One day, John, Angel and I are to help him clean the yard of his burnt-out house, but during the day he disappears. It is a day when John, Angel and I have helped Zack clean his yard. John and I have been sitting and waiting for the others to come back from the recycle station, until we give up and I go back home to sleep. But suddenly Angel and Zack disappear that day. And after going home for a few hours, I walk back over to Zack's house to see if I can find him. I see Zack in the dimmering light through one of the broken out windows; his eyes are wide open and he speaks slowly and with a low voice. He says he came back and waited for John and I earlier that day, after he and Angel finished dumping the trash. I ask him whether he is going to come over and have some food. He answers that he will be there in a second, but he never shows up. When I go over to his house for a second time, he is gone. I figure he has just left with one last truckload so the rent for the truck will pay off and do not give it much more though.

Back at the Lerman, I sleep for a little while before I go back out into the hallway where I meet Mr. Fernandez and John. They are talking about Zack and that he has not come home although his probation requires him to be home at 6 every night and it is 6:30 already. I suggest that maybe he is just running late with his last truckload. The others agree that it is probably the case, but as time goes on, we get more and more impatient. Mr. Fernandez suggests, that he might have gotten caught by the police, and we consider calling them. But then we realize, that by asking them we might just warn them as to him not having returned home.

At about 9PM, Mr. Fernandez suggests for me to follow him without letting any of the others notice. I follow him to his pickup and we start driving.

We drive to every club and bar in town. I jump out and walk through them checking for Zack while Mr. Fernandez sits in the car as close to the front door as possible with the engine running. I run in, scan the room as fast as possible, run back out, jump into the car, and we are off to the next bar. We never find Zack, but Mr. Fernandez confesses to me that Zack has been talking about “leaving from all of this” — his girlfriend and the probation — the night before.

The next morning at 8:30AM, Zack is standing out in the hall talking to Angel. “I’ll go to a Spanish speaking church with him now and then I can meet you outside the English speaking church at ten” is his first remark, as if nothing had happened the night before. Asking where he has been the last night, he explains briefly that he has come back at 9PM and gone to bed when Mr. Fernandez and I were out looking for him and John was in his room. It is the day when all of us go to church together.

That night I get to talk to Zack again, and he confesses to me, that he has been out until 3AM and that he has been drinking and taking drugs “across the line.” He was there twice and when I saw him inside his house, he had just come back from his first trip. He tricked the border controls by telling them that he had forgotten his ID card. The second time he had to wait till 3AM until back into the U. S., so he would not run into the same shift of border guards again.

Bruce

Bruce has a background from what Marx called ‘the ideological classes’¹ (Marx 1999, p. 272). His South-eastern mother is the city librarian, and his North-Eastern father is a pensioned teacher. The entire family reads a lot, and although they probably do not earn much compared with the national average, they belong to the wealthier parts of the Douglas population. While Bruce was studying journalism in Europe for the last few years, his parents moved to Douglas a few years back and so they have picked up more local knowledge and local contacts compared with what John has access to.

Bruce wants to go to AP mainly to go out. Bruce theorizes that Douglas and AP under any “normal circumstances” would be one town. Restricting oneself to only Douglas means that one chooses to live in just a small town cut off from most of the world. Instead one can choose to live in a major city if one chooses to see all of AP and Douglas as one’s home. He points to the sushi bars in AP — a sign of being an urban area in his eyes. He tries to set up a meeting with the women working at the Mexican bakery La Gardin, who he knows go out in AP, but that fails as they do not seem interested in taking the two of us along. But he extracts some important information: one cannot just go over there at 9–10PM when the two of us went over the last time. One has to go cruising until at least 12AM or 1AM before one can go to any of the clubs.

We both find cruising not to be exciting, so we decide to skip it and instead just wait longer and then go direct to one of the clubs. Once we are there, we watch most of the night without seeing anyone we know. Afterwards, we walk back to the border. The next day, when we enter La Gardin, Bruce is amazed that the staff knows where we were. He asks the employee Michelle a few follow up questions to make sure she does not just count on a probable course

¹government officials, priests, lawyers, etc.

of events, and she is able to answer all his questions. One of their friends was at the place and memorized what we were doing. "It's like living in a fishbowl," Bruce exclaims.

The next time I go to AP with Bruce is a few months later. Bruce's back is about to break from working with a Mexican rock-moving crew. Joe, who is in charge of the crew, gives him off for some days, and he comes to Douglas, and here he wants to go to the doctor. "There is one doctor where you pay based on your income," he tells me while we are heading towards downtown Douglas. We find the place, but there is a long waiting time to get any treatment, so instead he wants to see whether Kevin, the owner of the downtown Douglas juice bar El Espejo, has any good contacts to doctors in AP who will treat him immediately. We drive by Kevin's Volvo downtown and he gives us the address for a doctor he knows. We cross the line driving and at the town square we find the office of the doctor Kevin recommended. When we enter the office, a man with a black suitcase and a formal dress comes out of the door. Bruce explains that it is a representative for a pharmaceutical company. While we sit in the waiting room, there is a woman sitting there as well with a similar suitcase, and when it is Bruce's turn to enter the doctor's office, there is another pharmaceutical representative exiting the office. I wait for Bruce outside. A few minutes later he exits with a prescription, a letter for Joe saying that he cannot be working for some time, and a note for Kevin saying that some drug is available that he can fetch. The doctor visit costs 20 USD, the drugs on the prescription cost 50 USD. 'Doctor Feelgood' is what Bruce is going to call the doctor for the next several weeks as he was "willing to write anything I told him to."

After sending the note to Kevin, Bruce asks him who in his family needs the listed drug. "Oh, nobody, but there is always someone who needs it," is Kevin's reply.

When Bruce tells the story to people like Kevin and Todd, he connects the people from the pharmaceutical company and the price of the drugs, which he finds to be expensive. He believes the high frequency of representatives visiting has turned the doctor towards prescribing higher amounts of drugs.

Difference of border perception

All three characters see the border as a hindrance to consumption. However, the different degree of knowledge of the local circumstances means that the hindrance the border represents is placed at different levels. John does not even manage to smuggle an overpriced potato across the border. Zack manages to cross the border and probably buy 'illegal' narcotics on the other side twice during the same day although they do not allow him to cross it at all and especially not after his curfew has run out. Bruce is right in the middle in terms of local knowledge, and while for him the border is just as transparent as it is for Zack, this is mainly because of his idealist viewpoints rather than him really having a real contact network across the border.

LANGUAGE BOUNDARY

Besides the physical crossing, there is of course also the language boundary. Just as the physical border, it is easy to see whether one does or does not cross the language boundary: either one does speak the other language or one does not. Of course there are also cases of people being able to speak another

language partially, but roughly speaking it is possible to delimit those who are able to communicate enough in another language and those who do not. However, being “able to communicate” in the language on the other side is mostly not enough for those on the other side to include one as one of “their own.” Let us look at the following three examples: two cases of people with an English speaking background trying to cross into the Spanish, and one case of the reverse.

Todd

Todd’s house is the second place I stay at. He was a foreign correspondent in the Vietnam War for a major US American newspaper and learned just about all the Spanish he knows after he turned 25. Todd had been in Douglas before, but spend most of the 1990s around South America. He came back to Douglas to set up a small smuggling business. They caught him after a few years and imprisoned him for 18 months. Since then he has been out on probation, but a court order prevents him from entering Mexico, so it limits him to cross the border in the other two domains. Todd also holds an MA degree in Anthropology from the University of Montana.

Todd is proud of his Spanish knowledge, and it shows. When one of the teenagers, 18-year old January comes by his house one night to look for me while I am absent, the two of them meet, and she stays for over an hour. Both tell me about the meeting independently, though with a different emphasis. Todd stresses that they spoke Spanish most of the time while January talks about the theme of the conversation. And he uses Spanish whenever possible.

When customers come to El Espejo, where he hangs most days, and they start out by speaking English, Todd always answers in Spanish when he is confident that they know Spanish. He enjoys telling about the time the Mexican consulate came to the prison he was sitting in and he complained that all movies in the prison were in English. Another story is about when the police stopped a bus he was sitting and they were checking for illegal immigrants. He told them he did not know any English and therefore needed to get all instructions in Spanish. Todd tries to cross the language barrier, and he is fairly successful at it.

He sits around La Gardin many mornings for hours and when he sees people sitting inside who he knows while walking by, he immediately enters to talk. At night, when the family running it comes back for something or another, I often find Todd inside La Gardin as well talking to the employees. For several months, he is trying to date the 19 year old Francisca. “She is the daughter of the owner with another woman,” Todd explains. She is also the only one who doesn’t speak English at all. After Todd loses his job at the environmental project, he talks with the owner about getting a job at setting up deliveries for the bakery to different locations within the county. “I’ll go down to the prison and they’ll easily buy a bunch of boxes,” Todd tells me after he has made a deal to start driving around in one of their trucks within a few days. All this shows that Todd actively tries to cross the cultural boundary as well — however, not as successfully as he hopes for.

Bruce

Bruce also finds situations in which he tries to cross the language gap. At the beginning, he does not know Spanish, but as he has studied in France for several years, at least he knows French. At one time both of us get involved in the Howard Dean presidential campaign.² The two of us walk together through the streets knocking on the doors of registered Democrats to vote for Dean for the Democratic nomination. At that time, Bruce is able to give basic information to those who do not speak any English at all. Nevertheless, he underlines that he cannot speak any Spanish when asked.

A few months later, after not finding any other work, he starts working with a Mexican rock moving crew. Here he learns to speak a lot more Spanish. However, as he says: "My Spanish is about the dirtiest Spanish ever. I'll probably get my ass kicked if I ever use it anywhere." Bruce is referring to his Spanish being shaped by the class background of those he learns it from as they use rude metaphors to sexual themes. For example do they call the dams they build "g-strings." For some time, Bruce melts in with the rock workers, but his knowledge of English, which he does not hide in any way, always sets him apart from the others.

Oscar

Oscar is a case of a person trying to move the other direction. He is a young man, about 23, and he used to be the student council president at Douglas high school a few years ago. He then had a major accident, and parts of his legs are now artificial replacements. He does walk though, and he does it a lot. He also often visits the library.

Oscar spends much time chatting a lot with people from Britain, and he invites me for tea several times. His mother does not speak any English at all, while he sees himself as 100% U. S. American. He is planning to become President of the United States, "but not during the next two terms." That is why he does not mind another Democrat to win the 2004 election either. Oscar knows all about the official U. S. history including such details as which President was inaugurated where and so on. He also knows how the entire process about how one drafts laws and processes them before they enter the legal system. With his British friends he discusses politics intensively. In the computer room of the local University of Arizona offices, I witness students asking him in matters of specific historic details about the U. S. electoral system.

Oscar has some enemies in Douglas though, such as Sarah, the librarian. She has several issues of overdue books. Oscar is afraid that this might ruin his chances of becoming President. When he hears that I helped in a Dean campaign targeting all Douglas Democrats and none of us came to his door, he threatens to leave the Democratic party for good and instead become a presidential candidate for the Republicans. His strategy in either case is to avoid bribery by first earning all the money the campaign is going to cost him — one Billion USD. In that way, there will not be any money coming from third parties.

Mr. Fernandez and Zack disprove of Oscar immediately, as they believe he is gay and "up to no good." Mr. Fernandez might technically have known Os-

²leading up to the US Presidential campaign 2004

car before, but Zack does not. Their disapproval of Oscar must therefore have to do with their current communication. Oscar only speaks English to them, and he sound just like any other American, while Mr. Fernandez has a distinctive Mexican accent, and Zack speaks with a dialect that he calls "ghetto." First Monica, a young worker at the city recreational department who used to work at the library some years ago, tells me about Oscar that he is probably gay, and second that "he doesn't like to speak Spanish." It is a special point for Monica to point out that Oscar's mother is Mexican when telling me about it.

Oscar is mostly just talking to his mother and Art,³ as well as some of the Cyber Teens.⁴ Largely, that is a result of the rumor. On the other hand, his clear anti-Mexicaness probably contributed a lot to people creating the rumors.

Different language problems

The interesting part here is that it is not as simple as saying that those who know a certain language belong to the culture that comes with it. In the first two cases, the knowledge of Spanish helps the informants when trying to melt in. However, superior knowledge of another language (English), whether by coincidence (as in Bruce's case) or by careful planning (as in Oscar's case), means that people exclude one nevertheless.

CULTURAL BARRIER

The third aspect of crossing is the question of whether one is able to cross the 'cultural barrier' as well. One might think that people who know the circumstances of how to "properly" cross the physical border and who are able to cross the language boundary as well, should automatically count as crossing the cultural barrier also. At least that is what Donnan and Wilson (1999, p. 19) say, when they just lump cultural and language boundaries together.

Let us here look at yet three other examples in which we mainly focus at the 'cultural acceptance' that people experience. With that I mean the way members of the group accept you as one of theirs.

John

Earlier on the day Zack disappears, John, Angel and I offer to help Zack rebuild his house, or rather to clean his yard. He tells me and John where it is and we walk over there after visiting the library. We clean the yard first and Zack has rented a truck from a guy across the street which he wants to use to haul the trash from the yard away. I know now that they do not allow Zack to drive, because he showed me his identity card⁵ a few days earlier.

We agree on filling a few truckloads that day. It does not take long and we have filled the first truckload. Zack suggests for me and John to wait around the yard while he and Angel go to the recycle station. John finds a plastic bowl to sit on, but he offers it to me as he insists he rather likes to sit on a stone. That morning John has lend me a pair of work gloves, while Angel has to work without. From then on, around the hotel, I am more and more associated with John and less with Zack although all of us three hang out for a while still.

³another guy who lives at the Lerman

⁴a group of youngsters who help the library in keeping up their machines

⁵a substitute for a driver license for people that are not allowed to drive

John and I are sitting on the sidewalk for what seems like several hours. Finally John suggests to give up and in one last attempt to find Angel and Zack, I convince John to walk a bit in the direction we saw the truck disappeared. John believes the recycle station is a hill we can see in the horizon, so we give up finding them then. I walk home and fall right asleep.

During the following months, Zack starts calling John "Juan," which he explains to me is the equivalent of John in Spanish. John reacts to his new nickname, but when Zack and I tell him a few weeks later what it means, he says: "Oh, I thought it was some kind of swearword." When neither Zack nor Angel are anywhere in sight he tells me: "You know, you gotta get along with everybody nevertheless, if you don't get along with blacks and Hispanics, you just won't have any friends in prison." I also ask him why he does not try to learn Spanish, and he merely says that if he has not learned it yet, he probably never will.

John and I have nothing in common except that we're both Anglos. That is also true for with Zack and Angel— except that both of them speak Spanish. But that is not enough to explain why we divide ourselves the way we do. Zack speaks both English and Spanish and I speak a few other languages as well, so how come I am classified as Anglo and we classify Zack as a Spanish-speaker? Some of this might have to do with the local connection that he has. Also John recognizes that.

So one way that John often tries to cross the cultural boundary is in his taking 'social responsibility' for those he meets in Agua Prieta. When we finish with whatever we do in Agua Prieta, he also likes to just sit on one of the benches at the border on the Mexican side and look at the cars that go across. For a few weeks John has the idea that I and he should get a car together and then drive southward into Mexico. "There we will see the real Mexico — with real poverty," he predicts. John expects that what he sees in Agua Prieta is still some of the most well off part of Mexico, and the "real Mexico" is to come further down the road. Although that never works out, he does manage to get some connections among the younger Douglasite Hispanics whom he gives various gifts or visits to watch various sport matches or through church. However, he makes all these connections when he is alone and I am not anywhere near.

Todd

Although Todd manages to cross the language boundary as described, he never manages to get into a relationship with the 19-year old, and the family mocks him for his idea of dating her. Several times she comes over and talks about going to a dance hall in Agua Prieta, where Todd cannot go because of his restrictions of having to stay in the country. Nevertheless, he waits fully dressed up at least one night after she has said that she will be back for him to go out. She never comes, and when I mention that he was waiting to one of the employees at La Gardin the next day, she thinks I am joking. One time when I am at El Espejo with Bruce, the same employee asks whether Todd and Kevin are preparing the food at El Espejo. When Bruce and I confirm this assertion, she asks: "Why don't they just put a girl there to make the food? I wouldn't trust eating something Todd has made." And the job they promised Todd at La Gardin never comes about. The morning that he is to start, he has show-

ered and put on clean clothing only to hear that they must figure out about the legal circumstances first. They set another date, and again that morning they tell him that he cannot start yet. It continues for months and every single time there is something in the way. I am the first to suggest that they might just be looking for excuses to put him off, but for a long time he is confident that he will eventually get the job. They do not let Todd cross the cultural boundary when he tries to.

Nevertheless, he earns the respect of the baker family in other ways. When I first move in with Todd, he is leaving to Joe on the same day and Art and John are keen on making food at Todd's place. For them it is a way to get away from the others at the Lerman. Especially John has turned suspicious of both Angel and Zack at the time. We are to make food inside the house and eat it on the parking lot between Todd's house and the bakery. Art makes the food and John fetches 12 cans of beer at Circle-K. While they are there, the bakery women only come over and talk to Art for a little while to find out who he is. It is only when Todd comes back the next weekend that Francisca complains to him, that I did not "respect his property" by inviting others over like that.

Another time, Todd stops coming to the bakery for a few days, and so Michelle starts worrying whether he might feel insulted by something they have said. At the time, I believe that is the case, so I confirm her suspicion. A few hours later I am back at La Gardin, and by now she has talked to others and found out there is another reason for him not showing up lately — he simply did not have time lately. Just like Peter, also his Mexican friends include him — at least in a limited sense.

Kevin

Kevin crosses the physical border all the time, as he is living on the Mexican side and works on the American side, but I never see him cross before my second visit to Douglas. But he has been building up a small network of Mexican juice bars and that his wife is Mexican. And it shows, that he has also been able to cross the cultural boundary, at least in some respects. His contact network reaches far in all directions and they say that he is able to get people released from Mexican prisons within minutes, no matter where they are at in Mexico. About his wife, he says: "You know I don't want her to go out and work like all the others." He does not want a "normal American life" that consists of working all the time for both the adults, while leaving the children for themselves at home.

However, also Kevin meets conflicts. For example, he shows his frustration about Mexicans who "deny their Mexican heritage." One example he talks about a lot is his neighbor who is from Mexico and says that he has not been in Mexico for the past twenty years. "He says he has no business going there," Kevin explains, "if I would tell some of those people something like that Mexico has a bus system that works better then it does in the U. S., they'd say: 'Bullshit!' Just because they don't know."

The emphasis on the Mexican and Spanish can is seen at just about all the time. When January and her friend Carolina choose to ask Todd about conditions for renting his house, I take them to El Espejo where Kevin and Todd sit. They introduce themselves as January and Carolina with an English pronunciation, and Kevin greets them while repeating their names using a Spanish

pronunciation. After we have left, the young women talk about his greeting and point out that they thought it was odd for him to change the pronunciation into Spanish.

So has Kevin managed to penetrate the cultural boundary? Probably in many ways, but not in all either.

CONCLUSION

Although Berthoud and Sabelli (1979) wrote a negative vision of all further development being destructive, the effects might not have been all that bad for Douglas. Had I been in Douglas during the good days of capitalism, my informants would have segregated according to race in an earlier period, or according to income layer during a latter period. Bruce, Todd and Kevin all with more of an intellectual background also find themselves in this classless society in which everyone is part of the lumpenproletariat. And although all of them partially see their own situation as being a result of their own choices, these choices are severely limited by the crisis. In a situation with more employment opportunities, class stratification would occur, and they would make out an intellectual elite with according jobs.

So yes, the differences are small, but they are there nevertheless.

Of the three ways of crossing outlined above, some, like Bruce, manage to cross the first two, but it does not automatically lead to them understanding the culture. It is interesting that this can lead to a whole different group of people: Those who do understand Spanish and English and who know what is going on on both sides of the border, but who are not quite part of either group anyways. All of these in a sort of limbo between the U. S. and Mexico. They do not distinguish their domain by language in the same way "real" Mexicans do, because they mostly interact in English, and all the music that is being listened to is American.

And then there are people like John, whose knowledge of Spanish and Mexican culture is on a much lower level. They cannot hope to be included into Mexican culture by communication, and so they choose different ways to integrate.

So for example for John, crossing the border to Mexico is something one does in order to cross into the mystique and exotic. The fact, that he has no local knowledge and no knowledge of Spanish, means that he will always keep a certain distance to it and so it keeps its mysticism. Although he needs me to say a few basic expressions, he does not like my Spanish communication skills to get good enough to end all ambiguities; John crosses the physical border but does not even want to cross the language barrier.

Nevertheless, some times also people like him are able to integrate. For example, where he lives, he has managed to establish somewhat of a friendship with Marcos. Marcos is one of the Cyber Teens who many of the other Cyber Teens say is especially Mexican because he is quite dark and lived in Mexico when he was younger. Marcos is living two doors down from him with his family, and they let John to watch some football at their place. When John leaves, he gives all the *Sports Illustrated* magazines he has received to Marcos.

"Damn he was a good man," one of the other Cyber Teens says openly later during the day that John has left, when I announce that John is no longer in Douglas.

So what can one learn from all this? First of all, Douglas shows that under capitalism it can be the absence of employment that makes stratification

models whither away. Marxists have always struggled against separations of the working class based on ethnic agendas, so this comes as a relief. Secondly, one can not simply classify everyone along one simple axis as to how much communication they have with people from the other ethnicity. Although it is helpful to know the language of the other, some times it is rather those who have other commonalities such as similar interests or education background who stick together. Therefore, border areas become rather heterogeneous. With many small centers of communication, and thereby power, they might in fact be the perfect starting point for organizing revolutionary risings against the central governments of capitalists states. Given the amount of immigration to both Western Europe and the United States and the much of the rest of the world, everything is about to turn into a 'borderland' of some sort.

All of this is of course merely theoretical, and as of yet there is no world revolution I know of brewing anywhere. Marxists have been announcing the imminent fall of world capitalism many times during the past century, so one should be very careful not to be too deterministic. But one should evaluate the different situations that come up to see what kind of opportunities lie in them. And one of these opportunities might lie in the ghost of Douglas, Arizona.

REFERENCES

- Barth, Frederik 1982. "Ethnic Groups and Boundaries — The Social Organization of Culture Difference". In: 3rd ed. Oslo: Universitetsforlaget. Chap. Introduction.
- Berthoud, Gerald, and Fabrizio Sabelli 1979. "Our Obsolete Production Mentality: The Heresy of the Communal Formation". In: *Current Anthropology* 20.4 (Dec. 1979). 745–760.
- Brenner, Robert 2002. *The Boom and The Bubble — The US in the World Economy*. London: Verso.
- Donnan, Hastings, and Thomas M. Wilson 1999. *Borders: Frontiers of Identity, Nation and State*. Oxford & New York: Berg.
- Marx, Karl 1999. *Capital — A new abridgement*. Ed. by David McLellan. Oxford University Press.
- Wilm, Johannes 2006. *On the Margins — U.S. Americans in a border town to Mexico*. 2nd ed. Morrisville, NC, USA: Lulu Enterprises, Inc. URL: http://www.johanneswilm.org/on_the_margins/.