

[illegible]

Lene Andersen og Marianne Holm Pedersen Indledning: Fortælling og fællesskab / Marianne Holm Pedersen Store og små fortællinger / Tina Wilchen Christensen Med troen som fællesnævner / Else Marie Kofod Fortællinger om forførelse og seksualmoral / Lene Andersen At ændre nutiden gennem fortiden / Karen Fog Olwig Migrationsnarrativer

Kulturstudier



Dansk tidsskrift for kulturhistorie, etnologi, folkloristik og lokalhistorie

Kulturstudier er et forskningsbaseret og kvalitetsbedømt tidsskrift, der bringer artikler, reviews og debatter med udgangspunkt i historiske og aktuelle studier af steder, folk, kultur og dagligliv.

Tidsskriftet er dannet i 2010 ved sammenlægning af Fortid og Nutid (grundlagt 1914) og Folk og Kultur (grundlagt 1972) og har sin base i de kulturhistoriske museer, arkiver, universitetsmiljøer og foreninger i Danmark.

Tidsskriftet udgives som Open Journal System-tidsskrift i samarbejde med Statsbiblioteket.

På tidsskriftets hjemmeside fremlægges bilag, links og andet supplerende materiale til de enkelte artikler, ligesom der er mulighed for debat og kommentarer.

Se www.tidsskriftetkulturstudier.dk

KULTURSTUDIER NR. 2, DECEMBER 2010

© 2010 Forfatterne og Kulturstudier

REDAKTION

Ansvarshavende redaktør: Mette Tapdrup Mortensen

Astrid Pernille Jespersen, *Etnologi, SAXO-instituttet, Københavns Universitet*

Else Marie Kofod, *Dansk Folkemindesamling, Det Kongelige Bibliotek*

Thomas Lyngby, *Det Nationalhistoriske Museum på Frederiksborg Slot*

Mette Tapdrup Mortensen, *Kroppedal Museum*

Annette Vasström, *Nationalmuseet*

Søren Bitsch Christensen, *Dansk Center for Byhistorie,*

Aarhus Universitet og Den Gamle By

Henrik Gjøde Nielsen, *Hals Museum, Nordjyllands Historiske Museum*

Stefan Pajung, *Aarhus Universitet (redaktionssekretær)*

Jesper Overgaard Nielsen, *it-chef, (webmaster)*

Abstracts: Jørgen Peder Clausager og James Manley

TEMAREDAKTION

Lene Andersen, *Dansk Folkemindesamling, Det Kongelige Bibliotek*

Marianne Holm Pedersen, *Dansk Folkemindesamling, Det Kongelige Bibliotek*

DESIGN

Depot 1

TYPOGRAFISK OPSÆTNING

Anne Slot Frandsen

OMSLAGSFOTOS

Udsnit af fotos i tidsskriftet.

TRYK

Erhvervsskolernes forlag

Redaktionsadresse:

Tidsskriftet Kulturstudier

Institut for Historie og Områdestudier

Aarhus Universitet

Bartholins Allé 16

8000 Århus C

Kulturstudier udgives af

Dansk Historisk Fællesråd og Foreningen Danmarks Folkeminde

Driften af Kulturstudier finansieres af

Forskningsrådet for Kultur og Kommunikation,

Udviklingsarbejdet er støttet af

Farumgaard Fonden og Lilian og Dan Finks Fond

Kulturstudier er et open access-tidsskrift og

er gratis tilgængeligt på internettet fra udgivelsesdagen.

Der er mulighed for at købe og få tilsendt et trykt eksemplar af tidsskriftet.

ISSN 1904-5352

Printed in Denmark

Indhold

FORTÆLLING OG FÆLLESSKAB

Lene Andersen og Marianne Holm Pedersen

6 Indledning: Fortælling og fællesskab

Marianne Holm Pedersen

12 Store og små fortællinger:

Ritual og fællesskab blandt irakiske kvinder i København

Tina Wilchen Christensen

38 Med troen som fællesnævner

– fællesskab blandt unge i Indre Mission

Else Marie Kofod

64 Fortællinger om forførelse og seksualmoral

i 1800-tallets bondesamfund

Lene Andersen

90 At ændre nutiden gennem fortiden

– mundtlig historiefortælling i Danmark

Karen Fog Olwig

119 Migrationsnarrativer:

Fortællinger om den gode slægtning blandt vestindiske kvinder

178 Vejledning til forfattere

INDLEDNING: FORTÆLLING OG FÆLLESSKAB

Alle mennesker fortæller historier. Hele dagen igennem fortæller vi og lytter til hinandens historier – fra de små fortællinger over kaffen til de store fortællinger om nationens tilblivelse. Gennem andres fortællinger spejler tilhørerne sig selv og hører om det liv, der venter dem eller andre. De bliver vidne til, hvad der er godt og ondt, vigtigt eller ligegyldigt, og de ser langsomt verden folde sig ud i fælles øjenhøjde. Fortællinger er således tæt knyttet til skabelsen af fællesskaber. Dette nummer af Kulturstudier sætter fokus på sammenhængen mellem fortælling og fællesskab og vil belyse, hvordan de historier, vi fortæller til os selv og om os selv, er med til at fylde de fællesskaber, som vi alle er en del af. Ved at bruge fortællingen som indgang til studiet af fællesskab kan man få indblik i, hvordan fællesskaber konstitueres, og hvad de konstitueres omkring – fx normer og værdier, rigtigt og forkert, lighed og forskellighed. De fem artikler i dette temanummer lægger vægten forskelligt – nogle fokuserer mere på fortællingen, andre mere på fællesskabet – men de giver fem eksempler på, hvordan fortælling og fællesskab kan forstås i forhold til hinanden.



Ideen bag dette temanummer udspringer af Dansk Folkemindesamlings temadag 2009, hvor fem oplægsholdere på baggrund af forskellige faglige traditioner gav deres perspektiver på sammenhængen mellem fortælling og fællesskab. Den grundlæggende antagelse på temadagen såvel som i temanummeret er, at fællesskaber ikke automatisk opstår eller vedbliver at eksistere. Uanset om fællesskaberne er baseret på landsbysamfund, familierelationer eller religiøs tilknytning, kræver de opmærksomhed og en aktiv indsats for at blive skabt og vare ved, og de er således altid under tilblivelse.¹ I et moderne samfund bør fællesskaber nok betragtes som betingede og snarere perifere end altomfattende i forhold til menneskers mangesidede identiteter.² Med andre ord kan et enkelt individ identificere sig med mange forskellige slags fællesskaber på samme tid, og endnu flere over en livstid.

Det er her, at de fælles fortællinger kommer ind. Fortælling er et vidt begreb, der dækker over mange forskellige genrer såsom sagn og eventyr, romaner og digte, livshistorier og fortællinger om egne oplevelser. Almindelige menneskers

fortællinger var centrale i den folkløristiske tradition, som Dansk Folkemindesamling udspringer af. I 1800-tallet drog folkemindesamlere ud til den jævne landbefolkning for at nedskrive de fortællinger, som var blevet fortalt mundtligt gennem flere generationer. De udgav de indsamlede eventyr, sagn og viser i store kildeudgaver. Interessen for folkelig kultur byggede på den tyske filosof og litteraturkritiker Johann Gottfried Herders (1744-1803) tanker om, at kulturerne ikke kunne rangordnes, og at alle mennesker havde en kultur, idet selve menneskets måde at leve på var udtryk for kultur. Men de tidlige folkemindesamlere var hovedsagelig interesserede i den landlige bondebefolknings kultur. De opfattede den jævne landbefolkning som bærere af den ældgamle nationale kultur, som de ønskede at bevare. Indsamlingen af fortællinger førte til oprettelsen af folkløreakiver rundt omkring i Europa, og i Danmark blev arkivet Dansk Folkemindesamling grundlagt i 1904.³ Her kan man i dag læse førstehåndsoptegnelser og renskrifter af fortællingerne indsamlet af folkemindesamlere fra 1800-tallet, og dermed kan nutidens læsere få indblik i tankegange, verdenssyn og fællesskabsfølelser hos en gruppe mennesker, som ellers sjældent har sat sig spor i kilderne.

I løbet af 1900-tallet holdt befolkningen stort set op med at fortælle inden for de traditionelle, mundtligt overleverede genrer som eventyr og sagn. Folklo-risterne ændrede fokus og begyndte at indsamle nogle af alle de andre typer af fortællinger, som mennesker fortæller i dagligdagen og om deres liv. Efterhånden bredte forskerne også interessefeltet ud, så det ikke kun var fortællinger i tilknytning til den jævne landbefolknings fællesskab, som blev anset for relevante. Eftersom alle befolkningsgrupper er i besiddelse af kultur, er det i dag alle sociale miljøer og etniciteter, der har interesse for kulturforskningen. Det afspejles også i dette temanummer, der omfatter studier af både land og by, 1800-tallet og nutiden, samt forskellige alderstrin, køn og befolkningsgrupper.

Forståelsen af menneskers fortællinger har ligeledes udviklet sig i de sidste 100 år, hvor både folkløriste, antropologer og andre er begyndt at fokusere mere på den mening, som fortællerne skaber i historien end på historiens egentlige indhold. For eksempel har megen kulturanalytisk forskning set på fortællinger som narrativer.⁴ To karakteristika for narrativet er, at det har en særlig struktur og et plot. Et narrativ har en begyndelse, en midte og en slutning. Når vi fortæller historier til hinanden, skaber vi dermed også orden og sammenhæng. I fortællingen systematiseres, hvad der skete først, og hvad der kom derefter, eller hvilken begivenhed der fik betydning for efterfølgende hændelser. Selvom en historie handler om fortiden, bliver den fortalt fra nutidens perspektiv. Fortælleren forholder sig implicit også til ideer om, hvordan fremtiden bør være.⁵ I praksis sker tingene muligvis samtidigt, men i fortællingen vil de være struktureret i forhold til hinanden, bl.a. fordi vi kun kan sige én sætning ad gangen. Narrativets struktur er også defineret af dets plot, dvs. fortællingens handling. Handlingen gør, at det ikke er tilfældigt, hvilken hændelse der følger en anden.

Fortællinger skaber mening, og dermed skaber de også relationer mellem fortællere og tilhørere.⁶ For det første kræver en fortælling, at nogen lytter til den. De, der lytter, er med til at skabe fortællingen, f.eks. via fortællerens forventning om tilhørerens modtagelse. Når tilhøreren viser opmærksomhed, nikker bekræftende eller læner sig skeptisk tilbage med armene over kors, guider de også fortællerens vej frem. Fortæller og tilhørere fortolker ikke altid narrativet på samme måde, og dermed foregår en gensidig forhandling af mening. Ligeledes skal historien anerkendes af andre, hvilket blandt andet betyder, at den skal fortælles i en kulturel genre og form, som publikum genkender.⁷ Fortælling er med andre ord et grundlæggende socialt fænomen.

Fortælling er også et kulturelt fænomen, for fortællinger i alle genrer skaber og gengiver bestemte normer og værdier. De giver muligheder, for ved hjælp af indirekte historier kan vi berøre emner, vi ellers kan have svært ved at tale om. For eksempel kan vi i fortællingen gøre grin med ting, der i øvrigt tages meget alvorligt. Fortællinger er således præget af den større samfundsmæssige kontekst. Selv når vi fortæller om os selv, kan vi ikke undgå at placere os selv i forhold til en omgivende ramme. Studiet af fortællinger rækker altså ud over den enkelte fortælling og kan belyse normer og værdier i den kulturelle sammenhæng, hvor de bliver fortalt. Når en fortælling bliver fortalt med tilstrækkelig hyppighed eller tilstrækkelig autoritet, opstår der ikke sjældent en udtalt eller implicit enighed om, at denne fortælling er sand. Der skabes med andre ord et dominerende narrativ.⁸ Men enigheden har en bagside: De, som ikke kan genkende sig selv i fortællingen, hører ikke nødvendigvis med i fællesskabet. Det er ikke alle historier, der bliver hørt, eller alle fortællere, der har magt til at give deres version af fortællingen.⁹ Fortællinger er dermed essentielle i markeringen af, hvilke fællesskaber vi enten personligt tilhører eller føler os forskellige fra.

Det er denne dimension af fortælling, som de fem artikler i dette temanummer især fokuserer på. Sammen bygger de på både den historiske tradition og de aktuelle fortolkningsperspektiver nævnt ovenfor. Else Marie Kofods artikel er baseret på studiet af tegn og historiske kilder fra 1800-tallet, mens de øvrige artikler drager på nutidigt feltarbejde, dvs. interviews og deltagende observation blandt de mennesker, der arbejdes med.

Marianne Holm Pedersen tager i sin artikel udgangspunkt i et studie af ritual og hverdagsliv blandt irakiske kvinder i København, og hun viser, hvordan de shia-muslimske kvinder igennem deres religiøse ritualer og tilknyttede aktiviteter skaber forskellige former for fællesskab. Store og små fortællinger er en central del af både ritualerne og det øvrige samvær. Ved hjælp af ritualets store fortællinger om lidelse, broderskab og eksistens relaterer kvinderne sig til abstrakte religiøse og nationale fællesskaber, samtidig med at de på baggrund af hverdagens små historier og sladder knytter venskaber og skaber personlige kontakter. Pedersen gør dog opmærksom på, at kvindernes religiøse fællesskaber ikke altid er varige

fællesskaber, der får stor betydning i forhold til andre aspekter af kvindernes liv. Det er således nødvendigt at undersøge, hvilke former for fællesskaber, der dannes blandt etniske minoriteter i Danmark snarere end blot at tage for givet, at sådanne fællesskaber eksisterer på baggrund af en fælles oprindelse.

Et religiøst fællesskab er også fokus i Tina Wilchen Christensens artikel, der handler om unge i Indre Mission. Her udgør Biblens fortællinger de unges fortolkningsramme i hverdagen. Christensen fokuserer på, hvilken rolle socialisering og opvækst spiller for de unges identitet, og hun argumenterer, at den franske sociolog Pierre Bourdieus *habitus*-begreb belyser, hvorledes tro skabes i socialiseringsprocesser. Troen bliver en central dimension af de unges fællesskab, der bygger på en række fælles erfaringer, fortællinger, oplevelser og aktiviteter. Troen og de fælles fortællinger medvirker ligeledes til, at bestemte former for adfærd og samvær i modsætning til andre fremtræder som naturlige for deltagerne.

Sammenhængen mellem fortællinger, normer og værdier findes ikke blot i religiøse samfund, men er central i alle former for fællesskaber. Else Marie Kofod viser i sin artikel om bondesamfundets landsbyfællesskab, hvorledes tegn om overnaturlige væsener var centrale elementer i kommunikationen af landsbysamfundets seksualmoral. Seksuelle emner er ofte tabubelagte, men gennem fortælling af tegn om menneskers møder med bjergfolk og ellefolk kunne bondebefolkningen give udtryk for normer omkring udenomsægteskabelige forhold. Seksualmoralen kunne også komme til udtryk gennem leg og ritualer, og Else Marie Kofod ser de traditionelle fortællinger i sammenhæng med nogle af de traditioner og rituelle omgangsformer, der var knyttet til ægteskab og pardannelse. Kofod konkluderer, at både leg, traditioner og tegn var udtryksformer, der kunne fungere som en fælles vejledning for medlemmerne af bondesamfundet og dermed hjælpe til at håndtere hverdagens omgang med andre mennesker.

Fortælling af tegn og eventyr er ikke så udbredt som tidligere, men inden for de sidste årtier er der opstået en ny interesse for mundtlig historiefortælling i Danmark. På baggrund af interviews med nutidige historiefortællere diskuterer Lene Andersen, hvordan fortællerne ser på den fortid, de taler om og bygger videre på. Fortællerne bruger fortiden som afsæt til at kritisere træk i nutiden. De tegner et positivt billede af fortiden, og Lene Andersen gør opmærksom på, at nostalgi ikke nødvendigvis er lig med tilbageskuende passivitet, men kan bruges som afsæt til at ændre nutiden. Fortællerne genopliver, hvad de opfatter som en uddød ogældgammel fortælletradition ud fra et ønske om sammen med tilhørerne at skabe kreative oplevelser og følelser af fællesskab og menneskeligt nærvær. Andersen udreder fortællernes forestillinger om, hvordan historiefortælling bør foregå. Det er idealet, at mundtlig fortælling skal opleves som ægte og autentisk og dermed danne et modtræk til en tid, hvor menneskers samvær med hinanden forstyrres af allestedsnærværende elektroniske apparater.

Dominerende fortællinger eksisterer i alle former for fællesskaber, men de kan fortælles og opfattes forskelligt af henholdsvis kvinder og mænd. I sin artikel om migration i Caribien analyserer Karen Fog Olwig, hvorledes narrativet om den succesfulde returnigrant varierer imellem kønnene. Mens et 'mandligt' narrativ primært handler om muligheden for at opnå økonomisk og social mobilitet gennem migration, fokuserer det 'kvindelige' narrativ på, hvorledes migranten er en god slægtning, der på grund af sit arbejdsliv i udlandet kan hjælpe familien i hjemlandet. De to narrativer afspejler således dominerende sociale og moralske værdier, der primært forbindes med henholdsvis kvinder (støtte til familien) og mænd (materiel gevinst og social status). Olwig bruger uddrag af kvindelige migranternes livshistorier til at diskutere, hvordan kvinderne genfortæller deres egne livsforløb i relation til disse narrativer, og hendes analyse viser, hvorledes kvindernes narrativer er sociale konstruktioner, der skaber sammenhæng og betydning ved at indskrive dem i familiens sociale fællesskab.

Samlet beskriver temanummerets fem artikler, hvordan mange forskellige slags fortællinger – og de normer og værdier, som de gengiver – kan være med til at skabe, vedligeholde eller udfordre menneskers mangfoldige fællesskaber.

Litteratur

- Amit, Vered 2002a: "Reconceptualizing Community" i Vered Amit (red): *Realizing Community. Concepts, Social Relationships and Sentiments*. Routledge, London, s. 1-20.
- 2002b: "An Anthropology without Community?" i Vered Amit og Nigel Rapport: *The Trouble with Community. Anthropological Reflections on Movement, Identity and Collectivity*. Pluto Press, Virginia, s. 13-70.
- Bruner, Edward M. 1986: "Ethnography as Narrative" i Victor Turner og Edward M. Bruner (red): *The Anthropology of Experience*. University of Illinois Press, Chicago, s. 139-155.
- Bruner, Jerome 1990: *Acts of Meaning*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Dyck, Noel 2002 "Have You Been to Hayward Field?: Children's Sport and the Construction of Community in Suburban Canada" i Vered Amit (red): *Realizing Community. Concepts, Social Relationships and Sentiments*. Routledge, London.
- Good, Byron J. 1994: *Medicine, Rationality, and Experience*. Cambridge University Press, Cambridge, s. 135 – 165.
- Koudal, Jens Henrik 2004: *Folkeminder og dagliglivets kultur. Indføring i Dansk Folkemindesamlings arkiv*. C.A. Reitzels Forlag, København.
- Linde, Charlotte 1993: *Life Stories: The Creation of Coherence*. Oxford University Press, New York.

- Mattingly, Cheryl 1998: "In Search of the Good: Narrative Reasoning in Clinical Practice". *Medical Anthropology Quarterly* 12(3): 273-297.
- Ochs Elinor og Lisa Capps 1996: "Narrating the Self". *Annual Review of Anthropology* 25: 19-43.
- Ricoeur, Paul 1980: "Narrative Time" i W.J.T. Mitchell (red): *On Narrative*. University of Chicago Press, Chicago, s. 165-186.
- Sjørlev, Inger 2007: "Ritual, performance og socialitet: En introduktion" i Inger Sjørlev (red): *Scener for samvær. Ritualer, performance og socialitet*. Aarhus Universitetsforlag, Aarhus, s. 9-33.

Noter

- 1 Vered Amit 2002a: "Reconceptualizing Community" i Vered Amit (red): *Realizing Community. Concepts, Social Relationships and Sentiments*. Routledge, London, s. 1-20; Vered Amit 2002b: "An Anthropology without Community?" i Vered Amit og Nigel Rapport: *The Trouble with Community. Anthropological Reflections on Movement, Identity and Collectivity*. Pluto Press, Virginia, s. 13-70; Inger Sjørlev 2007: "Ritual, performance og socialitet: En introduktion" i Inger Sjørlev (red): *Scener for samvær. Ritualer, performance og socialitet*. Aarhus Universitetsforlag, Aarhus, s. 14.
- 2 Noel Dyck 2002 "'Have You Been to Hayward Field?': Children's Sport and the Construction of Community in Suburban Canada" i Vered Amit (red): *Realizing Community. Concepts, Social Relationships and Sentiments*. Routledge, London.
- 3 For mere baggrund om Dansk Folkemindesamlings historie og arkiv, se Jens Henrik Koudal 2004: *Folkeminder og dagliglivets kultur. Indføring i Dansk Folkemindesamlings arkiv*. C.A. Reitzels Forlag, København.
- 4 Se f.eks. Paul Ricoeur 1980: "Narrative Time" i W.J.T. Mitchell (red): *On Narrative*. University of Chicago Press, Chicago; Byron J. Good 1994: *Medicine, Rationality, and Experience*. Cambridge University Press, Cambridge, s. 135 - 165; Cheryl Mattingly 1998: "In Search of the Good: Narrative Reasoning in Clinical Practice". *Medical Anthropology Quarterly* 12(3): 273-297; Elinor Ochs og Lisa Capps 1996: "Narrating the Self". *Annual Review of Anthropology* 25: 19-43; Edward M. Bruner 1986: "Ethnography as Narrative" i Victor Turner og Edward M. Bruner (red): *The Anthropology of Experience*. University of Illinois Press, Chicago, s. 139-155.
- 5 Elinor Ochs og Lisa Capps 1996: "Narrating the Self". *Annual Review of Anthropology* 25: 19-43, s. 23ff.
- 6 Jerome Bruner 1990: *Acts of Meaning*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- 7 Se f.eks. Charlotte Linde 1993: *Life Stories: The Creation of Coherence*. Oxford University Press, New York, s. 6ff.
- 8 Edward M. Bruner 1986: "Ethnography as Narrative" i Victor Turner og Edward M. Bruner (red): *The Anthropology of Experience*. University of Illinois Press, Chicago, s. 139-155.
- 9 Jf. Elinor Ochs og Lisa Capps 1996: "Narrating the Self". *Annual Review of Anthropology* 25: 19-43, s. 32-34.

Marianne Holm Pedersen er ph.d. i antropologi og forsker på Dansk Folkemindesamling, Det Kongelige Bibliotek. Hun har flere gange udført etnografisk feltarbejde blandt arabiske flygtninge og indvandrere i Danmark og beskæftiger sig primært med temaer såsom tilhørsforhold, ritual og tradition, familie og generation samt indvandring og integration. Hendes ph.d. afhandling *Practices of Belonging: Ritual Performances and the Making of Place and Relatedness among Iraqi Women in Copenhagen* (2009) fokuserer på irakiske kvinders ritualer og hverdagsliv i København. Email: mape@kb.dk.

STORE OG SMÅ FORTÆLLINGER:

Ritual og fællesskab blandt irakiske kvinder i København

Inden for den antropologiske migrationsforskning har studier af fællesskab primært beskæftiget sig med fællesskaber relateret til migranternes nationale, religiøse eller politiske identiteter. Det er dog vigtigt også at inddrage de konkrete, sociale relationer, der opstår mellem migranterne det sted, hvor de bor. Denne artikel diskuterer, hvordan shia-muslimske irakiske kvinder i København igennem deres religiøse aktiviteter skaber forskellige former for fællesskab. Med udgangspunkt i en analyse af kalenderritualet muharram undersøger den, hvordan kvinderne i selve ritualet relaterer sig til religiøse og nationale fællesskaber, og hvorledes kvindernes øvrige sociale samvær kan lede til mere konkrete fællesskaber, der dog også har deres begrænsninger.



Indledning¹

I den offentlige debat om fællesskab blandt indvandrere og flygtninge i det danske samfund antages det ofte, at fællesskab automatisk opstår, fordi de pågældende mennesker kommer fra de samme lande. Ligesom det anses for naturligt, at danskere i Argentina mødes og har noget til fælles, må det være oplagt, at ira-

kere eller tyrkere i Danmark deler et fællesskab på baggrund af deres oprindelse. Spørgsmålet er imidlertid, i hvilket omfang denne antagelse er begrundet.

Blandt irakiske flygtninge i København eksisterer der et meget aktivt shia-muslimsk miljø, som umiddelbart fremstår som en videreførelse af flygtningenes religiøse aktiviteter fra Irak. De kvindelige irakere arrangerer en lang række aktiviteter, og de giver i mange tilfælde udtryk for, at det er nogle fælles irakiske traditioner, som de viderefører i Danmark. Det religiøse miljø er dog i høj grad opstået i København. Med enkelte undtagelser kender deltagerne i de religiøse begivenheder ikke hinanden fra Irak, men har mødt hinanden i Danmark. Nogle traf hinanden allerede i Sandholmløjren, andre mødtes i nabolaget – enten i den provinsby, hvor de først blev boligplaceret eller i den københavnske bydel, hvor de nu bor. For en stor del blev moskeen det sted, de søgte hen for at etablere et lokalt netværk, da de flyttede til København. Her kunne de tage hen og møde andre kvinder i en by, hvor de ellers ikke kendte nogen. Det faktum, at moskeen og de muslimske aktiviteter bliver steder, hvor man kan skabe netværk, betyder, at det religiøse miljø faktisk er et meget differentieret miljø, hvor mange forskellige mennesker mødes. Der er en aldersmæssig spredning, der er veluddannede kvinder og mindre veluddannede kvinder, husmødre og kvinder med arbejds erfaring, kvinder fra byen og kvinder fra landet, kvinder fra det nordlige Irak og kvinder fra det sydlige Irak – for blot at nævne de mest tydelige sociale skel. Det er med andre ord kvinder med meget forskellige sociale og regionale baggrunde, der prøver at blive enige om, hvad det indebærer at være muslim, og hvad der egentlig skal være de fælles traditioner. Ikke alle er bekendt med de traditioner, som de nu er med til at genskabe i København. Forholdet mellem den overordnede fortælling om fælles traditioner og de mere specifikke sociale forskelle gør det oplagt at undersøge, hvilke former for fællesskab, de irakiske kvinder har mulighed for at skabe.

I denne artikel vil jeg diskutere, hvordan shia-muslimske irakiske kvinder i København igennem deres religiøse aktiviteter skaber forskellige former for fællesskab.² Jeg tager udgangspunkt i kvindernes højtideligholdelse af kalenderritualet muharram, som er en sørgeperiode til minde om profeten Muhammads barnebarn, Imam Hussain, der blev dræbt i et slag i Kerbala (nu beliggende i Irak) i år 680. Min analyse vil både fokusere på de religiøse og nationale fællesskaber, som kvinderne igennem selve ritualet relaterer sig til, og på de mere konkrete forbindelser, som kan opstå mellem de deltagende kvinder. I begge tilfælde spiller fortællinger en rolle for skabelsen af fællesskaberne. En central del af muharram-ritualet er fortællinger om lidelse, hvor igennem de deltagende kvinder kan relatere deres egen historie til nogle abstrakte, historiske fællesskaber. Ved det sociale samvær, som finder sted før og efter ritualet, fortæller kvinderne små historier om hverdagslivet. Sladder er en essentiel del af samværet, og der igennem inddrages og udelukkes forskellige kvinder fra gruppen. Hvorvidt kvindernes samvær får

nogen betydning uden for de religiøse aktiviteter afhænger af, hvilke former for relationer de deltagende kvinder udvikler med hinanden. I det følgende vil jeg kort berøre temaerne fællesskab og ritual, inden jeg beskriver og analyserer kvindernes muharram-ritual. I artiklens anden del vil jeg gå over til at diskutere de sociale dimensioner af kvindernes aktiviteter.

Fællesskab og ritual

Fællesskab er et klassisk emne inden for antropologien. Inden for den antropologiske migrationsforskning har studiet af fællesskab (*community*) i de sidste to årtier primært beskæftiget sig med såkaldte 'forestillede fællesskaber',³ der ofte henviser til abstrakte kategorier såsom nationale eller religiøse identiteter. Man har især lagt vægt på at undersøge, hvordan migranter identificerer sig i forhold til overordnede nationale, religiøse eller politiske fællesskaber. Dette fokus på den forestillede dimension har dog den utilsigtede bivirkning, at ideer om fællesskab til en vis grad er blevet adskilt fra fællesskabers sociale dimension.⁴ Hvor klassiske studier af *community* fokuserede på den konkrete interaktion mellem mennesker, synes fællesskab nu snarere at henvise til identitetskategorier og abstrakte forestillinger om tilhørsforhold. Som antropologen Vered Amit påpeger, er dette meget uhensigtsmæssigt.⁵ Forestillinger om fællesskab kan nok trække på abstrakte ideer om identitet og tilhørsforhold, men de kræver også mobiliseringen af sociale relationer.⁶ Det er netop relationen mellem det forestillede fællesskab og de faktiske sociale relationer, som er med til at realisere fællesskabet.

Det engelske begreb *community* er langt mere komplekst end den danske term 'fællesskab', da *community*-begrebet ikke bare betegner et fællesskab, men også kan referere til blandt andet lokalsamfund og bestemte befolkningsgrupper.⁷ Til sammenligning betegner ordet fællesskab ifølge nudansk ordbog mere entydigt det, at flere personer er fælles om noget bestemt. Ikke desto mindre er det relevant at lade sig inspirere af ovenstående diskussion til at skelne mellem bestemte typer af fællesskaber og se på deres sammenhænge. Når jeg i denne artikel således taler om 'konkrete fællesskaber' henviser jeg til den fællesskabsfølelse, der opstår mellem kvinder på baggrund af deres sociale samvær, fælles aktiviteter eller fælles interesser. De mere abstrakte fællesskaber relaterer sig i højere grad til deres etniske, nationale eller religiøse oprindelse og identiteter.

Religiøse ritualer egner sig godt til at studere sammenhængen mellem abstrakte og konkrete fællesskaber, da de både relaterer sig til en overordnet, religiøs identitet og udføres af en konkret gruppe af mennesker. Siden sociologerne Emile Durkheims og Arnold Van Genneps banebrydende studier har studier af ritualer således på forskellige måder vist, hvorledes socialitet er en grundlæggende del af ritualet.⁸ Som studier af *performance* har påpeget, sætter ritualer en særlig slags

ramme om det sociale samvær.⁹ Hvor klassiske ritualstudier antog, at den sociale orden i ritualet kraftigt adskilte sig fra hverdagen, er det dog senere blevet argumenteret, at ritualet netop er indlejret i hverdagens struktur. Selvom ritualer på mange måder adskiller sig fra hverdagspraksis, er deres udførelse dybt funderet i hverdagens sociale relationer og strukturer.¹⁰ På den måde kan vi altså bruge ritualet som udgangspunkt for at studere, hvordan mennesker skaber og udfordrer fællesskaber både inden for og uden for den religiøse ramme. I det følgende vil jeg først give lidt baggrund om højtiden muharram, inden jeg mere detaljeret beskriver kvindernes muharram-ritualer.

Fejringen af muharram i København

Muharram er den første måned i den islamiske kalender, men det er også navnet på en shia-muslimsk sørgehøjtidelighed, der finder sted i månedens første ti dage.¹¹ Muharram markerer som nævnt Imam Hussains martyrium i år 680, og det er nok den største begivenhed i den shiitiske religiøse kalender. Ifølge overleveringen blev Hussain og hans følge belejret af kaliffen Yazid og hans krigere i ti dage ved Kerbala, som nu er en by i Irak. På tiendedagen blev mændene dræbt i kamp. Hussains død er vigtig, fordi den fandt sted som en del af stridighederne om, hvem der skulle efterfølge profeten Muhammad, og denne politiske uenighed ledte senere til opdelingen mellem shia- og sunni-muslimer. Over hele verden bliver Imam Hussains martyrium nu markeret og genskabt via mindehøjtideligheder, hvor der reciteres digte og fortælles lidelseshistorier. Nogle steder udføres der også passionsspil, gadeoptog, selvpiskning og besøg ved Hussains grav i Damaskus. De mest intense aktiviteter finder sted på tiendedagen, der betegnes *ashura*.

Pr. 1. januar 2010 boede der ca. 29.000 irakiske flygtninge og deres efterkommere i Danmark. Denne gruppe er både etnisk, religiøst og socialt lige så varieret som befolkningen i Irak, men en stor del af flygtningene har en shia-muslimsk baggrund. De irakiske shia-muslimer udgør således hovedparten af de anslåede 26.000 – 34.000 shia-muslimer af alle etniske baggrunde, der bor i Danmark.¹² Det er selvfølgelig langt fra alle, der reelt praktiserer deres religion, men i København er det shia-muslimske miljø vokset kraftigt, samtidig med at antallet af irakere i Danmark er steget. Muharram er dog blevet markeret i Danmark i al den tid, irakiske shia-muslimer har boet i landet. Flere irakiske kvinder fortalte, hvordan de allerede i begyndelsen af 1990'erne højtideligholdte muharram i asylcentret Sandholm. Som det fortsat er, var disse fejringer næsten altid kønsopdelte, således at kvinders og mænds aktiviteter fandt sted hver for sig. Fejringerne var dog små og fandt sted på beboernes værelser. Ingen af de tilstedeværende kunne recitere digte, og de kunne derfor kun lytte til recitationerne på bånd. Ef-



Den årlige fejring af muharram i København ender på tiendedagen, *ashura*, med en proces-sion fra Israels Plads ad Nørrebrogade til Nørrebro Station i København. Processionen samler gerne flere tusinde shiitter af forskellig etnisk herkomst, f.eks. irakere, iranere og pakistanere, fra København, Malmø og omegn. Optoget kopierer et lignende optog ved Kerbala i Irak, men det er samtidig et eksempel på indvanderes skabelse af traditioner i værtssamfundet. (Foto: Marianne Holm Pedersen, 2004)

terhånden som flere og flere irakiske shia-muslimer bosatte sig i København, inviterede kvinderne hinanden til at udføre ritualerne i hjemmene. Gennem årene blev begivenhederne mere institutionaliserede, og de blev udført i lejede lokaler, fordi der var for mange deltagere til, at de kunne være i en almindelig lejlighed. I den samme periode ankom flere og flere irakiske kvinder, der havde lært at recitere, hvilket også bidrog til begivenhedernes institutionalisering. I år 2010 finder fejringen af muharram blandt irakere i København sted i moskeer, *hussainiyas*¹³ og private hjem. Antallet af deltagere er blevet så stort, at de ikke længere kender hinanden personligt.

Både for kvinder og mænd er begivenhederne på de ti dage planlagt således, at aktiviteterne i løbet af perioden stiger i antal og intensitet. Hver dag fortælles historien om en af personerne i Hussains følge, og de mest centrale personer fejres i løbet af højtidsens sidste dage. På disse dage udføres også små passionsspil, og som jeg senere vil beskrive, udfører kvinderne særlige sørgeriter. Selve *ashura* markeres med den timelange recitation af hele fortællingen om Imam Hussains martyrium, hvor de første dele ofte er båndet, mens recitatorer udfører de afsluttende recitationer. Om eftermiddagen foregår en offentlig procession gennem Nørrebrogade i København, og der afsluttes med fælles måltider i moskeer og *hussainiyas*. Fyrre dage efter *ashura* markeres Hussains død igen i sørgehøjtideligheder og en mindre, offentlig procession i udkanten af København. De to optog kopierer de årlige pilgrimsvandringer, der finder sted på de samme dage i Irak. Derudover betragtes både muharram og den efterfølgende måned safar som 'sørgemåneder', hvor mange mindehøjtideligheder finder sted. I den mere populære fortolkning af shia-islam vil praktiserende shia-muslimer ofte udvise sorg ved at

gå i sort tøj, undgå større indkøb, undlade at afholde festlige begivenheder såsom bryllupper eller fødselsdage og ikke deltage i andre sociale aktiviteter end religiøse mindehøjtideligheder. Deltagelse i muharram-aktiviteter anses for særlig favorabelt for at opnå fortjeneste hos Gud og derved opnå frelse på dommedag.¹⁴ Ved at arrangere begivenheder og deltage i mindehøjtideligheder kan kvinderne bede til profetens familie (*ahl al-bait*) og anmode dem om hjælp i deres daglige liv.¹⁵ Endelig er muharram betydningsfuld som en politisk begivenhed, fordi ihukommelsen af Imam Hussains modstand mod kaliffen Yazids undertrykkende regime ofte associeres med den fortsatte kamp mod politisk marginalisering af shia-muslimer – f.eks. i Irak, Libanon, Pakistan eller Saudi Arabien. Muharrams politiske potentiale var årsagen til, at den irakiske diktator Saddam Hussain faktisk forbød afholdelsen af offentlige muharram-begivenheder i Irak i slutningen af 1970'erne. Det betyder, at mange af de irakiske kvinder i København aldrig havde deltaget i offentlige sørgeritualer, før de ankom til Danmark.

Kvindernes muharram-ritualer

En snefyldt eftermiddag i februar 2005 tog min assistent Hiba og jeg til afholdelsen af syvendedagen i årets muharram-periode. Højtideligheden var arrangeret af en kvinde ved navn Umm Ali,¹⁶ som havde lejet en lille moske til begivenheden. Hvis jeg ikke havde været der før, ville jeg have haft svært ved at finde stedet. Moskeen befinder sig i et tidligere autoværksted i et fabriksområde, og udefra ligner det netop mere et sted, hvor biler reparerer, end hvor religiøse aktiviteter finder sted. Da vi kom ind i gården, kunne vi imidlertid høre en kvindestemme recitere Koranen. Indenfor tog vi sko og jakker af og placerede dem i den lille garderobe, hvorefter vi iført sort tøj og tørklæder bevægede os ind i det lokale, hvor arrangementet skulle finde sted. Gulvet var dækket af tæpper, og væggene var dekoreret med sorte og grønne bannere, hvorpå der på arabisk stod citater fra Koranen eller hilsner til Imam Hussain såsom *"Jeg er en del af Imam Hussain, og Imam Hussain er en del af mig"*.

Umiddelbart ville jeg ikke have gættet, at jeg nu skulle deltage i en sørge-ceremoni. Kvinderne bar sort tøj for at udtrykke sorg, men ellers hilste de muntert på deres veninder og bekendte, når de kom ind i moskeen. Selvom en kvinde i højtaleren fortsatte med at recitere Koranen på arabisk, sad kvinderne på gulvet og sludrede med hinanden, og deres børn løb omkring og legede. Ved siden af mig legede et par små piger 'okker gokker gummiklokker'. Den afslappede atmosfære fortsatte igennem recitation af endnu en tekst,¹⁹ men da Umm Alis veninde begyndte at holde et foredrag, bad arrangørerne kvinder og børn om at forholde sig stille. På dette tidspunkt var lokalet allerede varmt og indelukket, da i alt 120 – 150 kvinder og børn nu sad sammen på gulvet.



Når de irakiske kvinder samles til religiøse begivenheder, bruger de ofte genstande til at skabe en religiøs atmosfære. Blandt andet er det almindeligt at ophænge bannere med religiøse motiver eller citater. På dette banner ses tre centrale personer i shia-islam: Ali, Hussain og Hassan. (Foto: Marianne Holm Pedersen, 2005).

Så ændrede atmosfæren sig. En ung kvinde stillede sig op foran og begyndte en langsom, rytmisk recitation af et digt om Imam Hussain, og publikum udførte *latam*, dvs. at de udtrykte sorg ved symbolsk at slå sig selv med en flad, højre hånd på den venstre side af brystet. Bagefter kom en af de mere erfarne fortællere frem. Hun forklarede, at mindehøjtideligheden i dag fokuserede på Abbas, som var Imam Hussains halvbror og trofaste støtte. Derefter begyndte hun en meget følelsesladet klagesang. Publikum fortsatte med at udføre *latam*, anført af en gruppe kvinder som havde sat sig i en cirkel i midten af lokalet. Når fortælleren nåede sit omkvæd, stemte de i, rejste sig på knæene og slog symbolsk deres ansigter med begge hænder.

Efter denne første del af ritualet kom Umm Hussain til mikrofonen. Hun var en meget karismatisk, lille, rund og midaldrende kvinde, som var kendt for sin bevægende måde at fortælle og fortolke historien om muharram. Umm Hussain begyndte nu at fortælle om Abbas' skæbne og skiftede mellem at fortælle historien på almindelig vis og recitere den i en grædende tone. Mens hun begyndte sin optræden, delte nogle af børnene køkkenrulle ud til de tilstedeværende kvinder, som begyndte at græde under recitationen. Nogle græd højt og intenst, andre bøjede deres hoveder, mens tårerne stille trillede ned ad deres kinder. Andre igen dækkede deres ansigter med deres sorte tørklæder.

Lige så snart Umm Hussain var færdig med at recitere, stoppede gråden. Ritualets intensitet steg dog stadig, da en gruppe kvinder stillede sig i en cirkel i midten af gruppen. Hiba og jeg blev bagerst i rummet, men vi observerede, hvordan kvinderne slog sig selv symbolsk på panden, mens flere af dem stod over for hinanden to og to som et udtryk for den delte sorg. Mens fortællerne fortsatte med at recitere digte, tog en gruppe yngre kvinder og piger deres tørklæder af, løsnede deres lange hår og svingede det rytmisk i takt til recitationen. De bevægede sig i en cirkel mod uret, et skridt af gangen, i midten af kvindernes anden cirkel. Derefter hoppede nogle kvinder ind i cirklen, mens de rytmisk slog på deres pander (stadig med en flad hånd), mens sorgen og slagene nåede højdepunktet. Ganske abrupt stoppede ritualet så, og kvinderne vendte sig mod Mekka, mens fortæl-

leren afsluttede ritualet ved at lede dem i en fælles påkaldelse af Gud. Da selve højtideligheden var slut, fortsatte nogle kvinder med at bede deres eftermiddagsbøn, mens andre satte sig med deres venner og bekendte og nød en kop te og den mad, som Umm Ali og et par andre kvinder delte ud.

Fortællinger om lidelse i fortid og nutid

Som beskrivelsen af kvindernes muharram-højtidelighed viser, er det et meget intenst ritual. Den praksis, der foregår, er velbeskrevet i antropologen Victor Turners analyse af den rituelle proces.¹⁸ Turner udpeger et øjeblik i den sociale interaktion, hvor al struktur opløses, og samfundets medlemmer opnår en følelse af *communitas*, dvs. et spontant, umiddelbart og konkret fællesskab. Det er en eksistentiel oplevelse blandt mennesker, der opstår, når ellers eksisterende sociale hierarkier og institutioner forsvinder.¹⁹ Følelsen af *communitas* opstår generelt i liminale situationer, hvor verden og dens struktur vendes på hovedet. *Communitas*-begrebet er velegnet til at beskrive den umiddelbarhed og sociale lighed, som opstår under udførelsen af muharram-ritualet. Gennem den kropslige praksis, hvor kvinderne reciterer, græder, slår sig og hopper, udlever de deres sorg sammen, og de bliver potentielt til ét fællesskab af sorg. Sociale forskelle forsvinder for et øjeblik, mens kvinderne sidder på gulvet sammen eller bevæger sig sammen. I udførelsen af ritualet kan de derfor skabe et tilhørsforhold til et større kollektiv.

Mens Victor Turners analyse fokuserer på den umiddelbare oplevelse af *communitas*, har sociologen Paul Connerton diskuteret, hvorledes mindehøjtideligheder forbinder en social gruppe med en fælles fortid.²⁰ I sin bog *How societies remember* argumenterer Connerton, at kalenderritualer og deres udførelse fungerer som 'overføringshandlinger' (*acts of transfer*) af gruppens sociale hukommelse. Alle riter er repetitive og skaber dermed en forbindelse til fortiden, men i mindehøjtideligheder er denne forbindelse eksplicit, fordi ceremonierne direkte orienterer sig mod fortiden. De minder ikke bare deltagerne om mytiske begivenheder, men *re-præsenterer* dem faktisk.²¹ På denne måde formidles billeder af fortiden, som vedligeholdes af mere eller mindre rituelle performances.

I muharram sker forbindelsen til fortiden ved hjælp af de fysiske udtryk for sorg, som bliver ledsaget af fortællinger og digte om lidelse og sorg. Fortællinger er en central del af muharram-traditionen, ligesom sorg og gråd var faste elementer i næsten alle de religiøse begivenheder, som jeg deltog i. Under fastemånedens ramadan var der for eksempel hver aften i moskeen et tidspunkt, hvor sheikhen reciterede, lyset blev dæmpet og kvinder (og nogle gange mænd) græd. Ved kvindernes fejring fortæller legenderne om Hussain og hans følge nogle gange som tale, andre gange som digte, der reciteres udenad. Fortællingerne gengiver et

større shia-muslimsk narrativ om lidelse, da shia-muslimer ifølge den shiitiske mytologi har været forfulgt siden Imam Hussains død i år 680. For de irakiske shia-muslimer blev denne forfølgelse fortsat under Saddam Hussains regime, og for hovedparten af irakere i Danmark er det årsagen til, at de er kommet her til landet. De fortællinger, der læses ved muharram, tilskrives dermed særlig betydning i historien om det irakiske folks lidelser. Deres gengivelse etablerer en forbindelse mellem deltagerne og en fælles fortid.

Et eksempel på, hvordan fortællinger skaber denne forbindelse, er historien om Abbas, som fortælles den syvende dag i muharram-fejringen. Abbas var Imam Hussains halvbror. Ifølge legenden blev Imam Hussains følge nægtet adgang til mad og drikke i 10 dage, indtil alle mændene blev dræbt i et slag. Legendens fortæller, hvordan Abbas i den besatte lejr indser, at hans søster Zaynab og de andre kvinder tørster. Derfor beder han Imam Hussain om tilladelse til at tage ned til floden for at hente vand til dem. Da han når floden, kigger han ned i vandet. Han har lyst til at drikke af det, men da han bøjer sig ned, tænker han på alle de andre i lejren, som er ved at dø af tørst, og han beslutter i stedet at fylde sit bæger med vand, så han kan tage vandet med sig tilbage. Da han stiger op på sin hest, ser fjenden ham, og med et sværd hugger de armen af ham, så han ikke længere kan holde bægeret. Han tager bægeret i sin anden hånd og fylder det igen, men fjenden svinger igen sit sværd og hugger den anden hånd af. Da Abbas til sidst sidder på sin hest, skyder fjenden en pil i hans øje. I denne tilstand kommer Abbas tilbage til Hussain, som bærer ham til et leje. Hussain bebrejder sig selv, at han lod Abbas gå. Abbas er mere bekymret for Hussain: *"Jeg ved, at du vil begrave mig, men hvem skal arrangere din begravelse, når jeg ikke længere er her?"* Abbas dør, og Hussain må gå over til kvindernes lejr og fortælle Zaynab, at hendes bror er blevet dræbt. Han kan næsten ikke få sig selv til at sige det til hende. Zaynab bliver forfærdet og græder og sørger over sin bror. *"Hvorfor gik han efter vand? Hvorfor blev han ikke her? Hvorfor forlod han mig?"*.

Denne historie er et eksempel på en kulturel genre, der af en udenforstående sandsynligvis opleves som meget voldelig og blodig, men som i løbet af muharram-ritualet fremstår meget intens og meningsfuld. Fortællingen indeholder mange af de samme temaer som de øvrige fortællinger om muharram: Mod, broderskab, ansvar over for familien, ondskab, tab, ensomhed og desperation. Disse temaer er mytiske temaer, men det er også elementer, som kvinderne genkender fra deres egen situation – både i forhold til deres tab i Irak og deres hverdag i Danmark, hvor de færreste har mange slægtninge. For eksempel nævnte en af fortællerne, at Abbas er begravet i en bestemt grav i Irak, og hun udbrød: *"Vi har alle nogen i den grav."* En anden gang pegede kvinden ved siden af mig over på en ældre kvinde og spurgte: *"Ved du, hvorfor hun græder? Hun mistede sine to sønner i Irak. De læste begge to medicin på universitetet, men de blev dræbt af Saddam Hussain."* Kvindens sorg over sine sønner giver et eksempel på de man-

ge dimensioner, som muharram-ceremonien indeholder. Når kvinderne græder under muharram, græder de både over Imam Hussains død og shiitternes lidelser, men de græder også over tabet af deres egne fædre, sønner og brødre, som blev tortureret, dræbt eller forsvandt under Saddam Hussains regime. På denne måde forbinder sørgeritualets fortællinger både fortid og nutid og shiitternes kollektive forfølgelse med individuelle oplevelser af tab og vold.

Som ovenstående viser, er ritualets placering i tid og rum både meget konkret og meget abstrakt. På den ene side finder begivenheden sted *i tid*, fordi den foregår på bestemte datoer et bestemt år, men på den anden side finder den sted *ude af tid*, fordi kalenderritualet gør den historiske begivenhed til en cyklisk hellig myte, der gentages hvert år.²² Det samme gør sig gældende i forhold til rum. På den ene side afholdes højtideligheden på specifikke steder i København – og afviger derved fra fejringer i Irak – og på den anden side er den mytiske begivenhed *ashura* den samme overalt, hvor den fejres. Dette er også eksemplificeret i det banner, der typisk bæres ved *ashura*-fejringer rundt om i verden: "*Hver dag er ashura og alle vegne er Kerbala*".²³ Fejringen af muharram kan altså betragtes som en meta-historisk gengivelse af begivenhederne i Kerbala, der overskrider tid og sted.²⁴

Fortolkninger af fælles sorg og praksis

Det faktum, at ritualer har potentiale til at skabe fællesskab, betyder ikke, at deltagerne nødvendigvis tillægger ritualerne den samme mening.²⁵ Studier af performance har påpeget, at et ritual kan bevæge sine deltagere, netop fordi det er åbent for fortolkning fra dem alle.²⁶ Ritualer er således multivokale. Forhandlingen af ritualets mening involverer både performere og publikum, fordi en performance altid er interaktiv.²⁷ Selvom ritualets betydning skabes socialt, kan de enkelte deltagere fortolke det på mange forskellige måder.

I muharram-ritualet er samspelet mellem fortællere og publikum af central betydning. Kvindernes sorg blev orkestreret i den forstand, at der altid var mindst to kvinder, som var ansvarlige for at recitere digtene og lede ritualerne. Fortællerne brugte forskellige redskaber for at få kvinderne til at udtrykke deres sorg. For eksempel fortalte de historien om muharram fra forskellige perspektiver. Nogle gange talte de i tredje person som en observerende fortæller, der gengav begivenheders gang. Pludselig skiftede de så til første person og ytrede sig som Abbas eller Zaynab. De henvendte sig også ofte direkte til de tilstedeværende med udtalelser såsom "*alle her i dag ved, hvordan Zaynab følte det, da Hussain døde,*" eller "*vi har alle brødre i den grav.*"

Et andet redskab, som de brugte, var at skifte mellem at fortælle narrativerne på forskellige typer af arabisk. En del af fortællingerne blev fortalt i moderne

standardarabisk. Standardarabisk tales overalt i den arabiske verden og bliver brugt for eksempel i nyhedsudsendelser på fjernsynet eller i undervisningen på universiteterne. Standardarabisk er med andre ord et sprog, der bruges i samfundets formelle sfærer, og man lærer det i skolen. Andre gange talte kvinderne arabisk dialekt, som kunne kaldes en slags 'hverdagsarabisk', som varierer meget mellem forskellige regioner i Mellemøsten (f.eks. Marokko eller Irak). Arabisk dialekt taler således mere til følelserne, og ved at skifte mellem forskellige sprogtyper kunne fortællerne skifte intensitet i fortællingen. Typisk skiftede de så også fra at tale til at recitere i en grædende tone, og de hævede og sænkede stemmen i takt med historiens intensitet. På disse forskellige måder forsøgte fortællerne at kanalisere historiens drama videre til de tilstedeværende og skabe et empatisk fællesskab af sørgende kvinder.

Blandt de deltagende kvinder blev de fælles udtryk for sorg betragtet som en måde, hvorpå de kunne dele deres lidelse. At deltage i ritualerne havde en nærmest terapeutisk effekt. En af de faste deltagere i ritualerne, Umm Muhammad, sagde:

"Det er godt, at du oplever det, at du slår dig selv og græder; du føler dig lettet bagefter. Det er som en måde at åbne dig selv op og give slip. Ellers bliver det så stort, at du ikke kan klare det [...] det er godt at vise dine følelser, og så er det lettere bagefter".

Marianne: *"Men når du står i kredsen og laver latam [slår dig selv], hvad føler du så?"*

Umm Muhammad: *"Hvad jeg føler? [hun griner.] Lettelse. Jeg føler sorg, og når jeg slår mig selv, kommer det ud, og jeg føler lettelse. Det er de følelser, jeg har. Og det her fællesskab, at hende foran mig også slår sig. Vi føler, at det er den samme sorg, vi begge deler. Og til sidst er det afslappende. Det er en lettelse."*

Umm Muhammad understreger her det sociale aspekt ved at dele sorgen. En anden kvinde, som var uddannet psykolog, havde den samme pointe: *"Hvis du går rundt derhjemme og slår dig selv, tror folk, at du er sindssyg,"* sagde hun. *"Men hvis du slår dig selv i en gruppe, bliver det anerkendt, at du er en del af noget større, og alle kan være med."* Gråden og slagene ved muharram var således en socialt accepteret måde at udtrykke sorg.

Der eksisterede dog visse forskelle på tværs af generationer. Den yngre generation af kvinder, som var vokset op i Danmark, havde for eksempel svært ved at forstå den gamle irakiske dialekt. Ligeledes forbandt ældre og yngre kvinder fortællingerne med forskellige ting. Når kvinderne talte om deres tanker og følelser under fortællingerne og ritualerne, henviste den ældre generation tit til deres oplevelser i Irak eller deres slægtnings situation. Deres døtre havde imidlertid ikke mange erfaringer fra Irak, fordi de havde boet det meste af deres liv i Danmark. De fokuserede derfor mere på historien i sig selv. 27-årige Kawthar sagde:

"Jeg græder på grund af historien. Jeg har ikke noget at græde over, så jeg græder over historien. Men hvis du er ked af noget, kan du græde over det."

Kawthar påpeger altså, at deltagelsen i muharram også kan give mulighed for at sørge over mange andre ting i livet – en dårlig dag, en utro ægteemand, eller hvad kvinderne nu ellers måtte støde på af modgang.

Næsten alle kvinder gjorde mig opmærksom på, at deres ritualer var særlige irakiske ritualer. Selvom muharram højtideligholdes med sorg, gråd og *latam* mange steder i verden, udgør specifikke dele af ritualerne (svingen med håret, hoppen osv.) traditioner, der stammer fra Irak. Ligeledes er det gamle irakiske digte, der reciteres. I praksis er det dog således, at de mere fysiske muharram-ritualer primært stammer fra det sydlige Irak, hvor fejringen af muharram er mest udbredt. Det var med andre ord en regional tradition, der i Danmark blev betragtet som national. Da offentlige muharram-fejringer blev forbudt af Saddam Hussains regime i slutningen af 1970'erne, var der som tidligere nævnt en del af de tilstedeværende kvinder, der aldrig havde deltaget i muharram-ritualer, før de kom til Danmark. Nogle var slet ikke bekendt med den form, som traditionen tog i København.

Mens kvinderne var enige om, at de delte deres sorg, var der altså langt større uenighed om ritualernes udførelse. Dette gjaldt især de dele af rituallet, der var forbundet med slag. Fejringen i København var stærkt påvirket af, at flere arrangører stammede fra det sydlige Irak, og ritualerne var således udtryk for deres opfattelse af, hvorledes muharram skulle fejres. Andre kvinder mente, at det var decideret forbudt i islam at slå sig selv, mens endnu andre fandt det gammeldags, tilbagestående eller sågar uciviliseret. Zahra, en 35-årig lærer, sagde:

"Altså, hvis du spørger en shia-imam vil han sige, at det er helt forkert, men han kan ikke sige, at det er forbudt. For traditionen er for gammel, den stammer fra mange generationer siden. De har lært det, og nu kan de slet ikke stoppe det. [Men] i religionen står der, at man ikke må slå sig selv, fordi det er forbudt. Men mange mennesker misforstår det, og de tror, at hvis de gør sådan [slår sig selv], så vil Imam Hussain elske dem, og Gud vil elske dem. De tror, at det er bedst sådan."

Zahra refererer her til den udbredte opfattelse, at man ved at sørge mest muligt opnår 'point' hos Gud og dermed vil stå sig bedre på dommedag. Hun er tydeligvis ikke enig med denne fortolkning og forbinder ritualerne med uvidenhed. Andre kvinders skepsis gav sig blandt andet til udtryk ved, at de gjorde meget for at forklare mig – den udenforstående dansker – at dette ikke var den rigtige religion. De frygtede at blive misrepræsenteret, når jeg som antropolog skulle fortælle andre om begivenheden. De var således meget bevidste om, hvordan de som muslimsk minoritet fremstod for en dansk majoritet. Hvorvidt de også ytrede deres kritik til andre irakiske kvinder afhang til en vis grad af deres egen position i gruppen. Zahra var for eksempel en person, der ikke omgikkes meget med andre irakiske kvinder, og derfor var det ikke svært for hende at holde lav profil i løbet

af begivenheden. Når hun kom til muharram et par gange hvert år, satte hun sig ved væggen i stedet for at sætte sig i gruppens midte, hvor ritualerne fandt sted. Umm Yusuf, derimod, var nær ven af arrangørerne og mange af ritualets aktive deltagere. Hun var enig med Zahra i, at det er forkert at gøre sig selv ondt, men hun valgte ikke desto mindre at deltage:

Umm Yusuf: *"De gør det, fordi de synes, at det er traditionen, og fordi de tror, at man skal gøre det sådan."*

Marianne: *"Men du gør det jo også?"* [Jeg så hende flere gange deltage.]

Umm Yusuf: *"Jah, det er jeg nødt til, for ellers vil de andre sige, at jeg ikke tror på Hussain. Jeg kan ikke sige, at det er forkert."*

Umm Yusuf vælger altså at bøje sig for det sociale pres for at vedblive at være et medlem af gruppen. Hun gav kun udtryk for sin holdning til de personer, som hun formodede ville være enige med hende. Det er dog også en mulighed, at hun blev grebet af *communitas* følelsen i løbet af ritualet på trods af sine andre refleksioner, når begivenheden var overstået.

Kvindernes forskellige kommentarer og kritik illustrerer, hvorledes ritualets udførelse er indlejret i konkrete sociale relationer. Selvom den dominerende fortælling om muharram henviser til en fælles irakisk tradition og ritualets udførelse kan skabe en form for *communitas*, indeholder begivenhederne også potentielt konflikt og forskellige fortolkninger. Dette peger på ritualets dobbelte forfatter-skab.²⁸ På den ene side bliver ritualet defineret af dets faste form og gentagelse, men på den anden side tilskriver hver person begivenhederne sin egen betydning. Dette giver mulighed for, at kvinderne kan skabe et konkret fællesskab, der også knytter sig til abstrakte identiteter, samtidig med at individuelle uenigheder og fortolkninger vedbliver at eksistere.

Religiøse ritualer som sociale begivenheder

Min analyse har indtil nu vist, at de irakiske kvinder kan bruge muharram-traditionen til at skabe former for fællesskab, der forholder sig til forskellige reference-rammer. Ovenstående observationer og citater fra interviews viser, hvordan kvinderne tilskriver muharram betydning på baggrund af deres egne livserfaringer. Den store fortælling om shiitternes lidelse bliver spejlet i mindre fortællinger om kvindernes egne liv. De skaber både et religiøst (shiitisk) fællesskab på tværs af tid og et nationalt (irakisk) fællesskab på tværs af rum. Kvinderne skaber dermed forbindelser mellem deres egne identiteter og disse abstrakte, forestillede fællesskaber.²⁹ Samtidig skabes der i ritualets øjeblik et konkret, socialt fællesskab, hvor fortællingernes virkning forstærkes ved udførelsen af de kropslige ritualer.

Det er imidlertid en vigtig pointe, at det fællesskab, der blev skabt blandt de irakiske kvinder, ikke nødvendigvis rakte udover den religiøse kontekst. Muhar-

ram-fællesskaberne er ikke permanente, statiske fællesskaber, men skabes ved lejligheden og har ikke altid stor betydning i kvindernes øvrige liv. Mens de religiøse begivenheder for arrangører og fortællere udgjorde en vigtig del af deres hverdag og var basis for deres sociale netværk, fastholdt andre kvinder, at de følte sig meget ensomme i hverdagen, selvom de havde et stort netværk inden for det religiøse miljø. Dette viser, at man ikke må tage religiøse fællesskaber for givet, men må undersøge, hvad de betyder for forskellige deltagere. I den resterende del af artiklen vil jeg derfor se på de konkrete relationer, som kvinderne havde til hinanden. Jeg vil ikke fokusere på arrangørerne, men i stedet på de kvinder, der kom til begivenheden som tilskuere.³⁰

Som jeg nævnte i indledningen, er der en vis social diversitet blandt kvinderne i det religiøse miljø. Deres sociale positioner i det danske samfund er forholdsvis ens, eftersom de fleste kvinder lever i København som husmødre, er modtagere af sociale ydelser eller er i gang med en anden uddannelse end deres oprindelige. Ser man på deres baggrunde, er der imidlertid mange forskelle, som f.eks. vedrører alder, uddannelse og det sted, de kommer fra i Irak. Betydningen af disse forskelle blev blandt andet påpeget af Umm Hassan, en kvinde i begyndelsen af 50'erne. Hun kommenterede det store antal tilstedeværende og sagde, at højtideligheden i Danmark bringer en gruppe kvinder sammen, som hun normalt ikke ville omgås. Hun foretrak fejringerne i Bagdad, som var meget mere lokalt orienterede:

"Hvert kvarter i Bagdad havde en familie, som inviterede folk til deres hjem. De inviterede deres familie, naboer, venner. Her kommer folk fra hele byen, og de kommer fra overalt i Irak. I Bagdad var det meget mere lokalt, og du kendte folk bedre."

Umm Hassans kommentarer viser, at der deltog mange mennesker ved de religiøse aktiviteter, som ikke kendte hinanden. Ved arrangøren Umm Alis begivenheder var deltagerne hovedsageligt hendes veninder, familiemedlemmer og kvinder, der boede i lokalområdet. Der kom dog også kvinder fra Storkøbenhavn og andre byer på Sjælland. Nogle kvinder så hinanden ofte uden for aktiviteterne, fordi de var naboer eller havde børn i den samme skole. De deltog i forskellig udstrækning i aktiviteterne, og nogle kom med jævne mellemrum, mens andre kun deltog i større begivenheder. Nogle havde et stort netværk, mens andre igen kun kendte et par af de øvrige deltagere. Mens dette uformelle og åbne miljø havde sine positive sider, kunne det altså også opleves som negativt. Kvinderne interagerede med deres bekendte, men de ville ikke nødvendigvis omgås med alle.

De sociale forskelle i det religiøse miljø blev udtrykt meget subtilt i den sociale interaktion. Mens nogle kvinder frit bevægede sig mellem forskellige steder og fejring, understregede andre deres loyalitet til en bestemt veninde eller arrangør ved kun at deltage i hendes arrangementer. Ved begivenhederne positionerede kvinderne sig i det sociale rum i deres valg af, hvor de skulle sidde, hvem

de talte med, og hvordan de i øvrigt deltog. Eftersom der ikke var nogle stole, sad kvinderne på gulvet, eller de stod, mens børnene bevægede sig rundt i lokalet. Manglen på stole kan fortolkes som en genskabelse af en mellemøstlig moské, hvor man typisk ville sidde på gulvet, men det gav samtidig fleksibilitet i forhold til, hvordan de positionerede sig selv. De hyppige deltagere sad ofte det samme sted hver dag. De kvinder, der sad forrest, var de, som skulle fortælle og lede ritualerne. Kvinderne ved siden af dem var ofte de, der kendte fortællerne og/eller som havde boet i Danmark længe nok til at have et stort netværk inden for miljøet. Endelig sad kvinder med små børn sædvanligvis bagerst i lokalet, hvor børnene kunne lege uden at forstyrre andre for meget.

Samvær, sladder og social kontrol

Det sociale samvær ved de religiøse aktiviteter fandt primært sted før og efter ceremonien, hvor børnene også legede sammen. Det var en integreret del af begivenheden, at man drak te og eventuelt spiste mad sammen. Når kvinderne sad og sludrede, blev der ikke overraskende ofte talt om den aktuelle situation i Irak, og hvordan det gik med de slægtninge og venner, der fortsat boede i landet. Eftersom kvinderne delte et hverdagsliv i det danske samfund, blev der dog også talt om lokalt liv og national politik, ligesom de udvekslede opskrifter, talte om gode steder at handle eller diskuterede ideer for kommende aktiviteter. De klagede over helbredsproblemer og talte om deres møder med det danske velfærdssystem og dets sagsbehandlere. Alt i alt drejede samtalerne sig om en bred vifte af emner, der relaterede sig til kvindernes hverdagsliv. Der blev dog sjældent udvekslet særlig personlig information. I stedet for blev der sludret og sladret en hel del, ligesom de begivenheder, man deltog i, altid blev både diskuteret og evalueret.

Små hverdagsfortællinger spillede altså en rolle i kvindernes samvær. En central dimension af dette samvær var den sladder og sociale kontrol, som fandt sted. Som antropologen Max Gluckman har påpeget, er sladder en organisk del af det sociale liv.³¹ Det kan skabe en form for fællesskab inden for en gruppe, fordi sladdereren bruges til at etablere sociale normer og værdier blandt de, der sladrer. Af samme årsag kan sladdereren også ekskludere dem, der ikke tilpasser sig normerne. Sladder er desuden en kulturel aktivitet, fordi sladderens emner og skandaler vil variere fra gruppe til gruppe. Blandt den ældre generation af irakiske kvinder var de yngre kvinders opførsel for eksempel en kilde til konstant diskussion, især når det gjaldt unge pigers offentlige fremtræden. Ved begivenheder såsom forlovelser og bryllupper kommenterede kvinderne til hinanden, hvordan de yngre gæster opførte sig. Eftersom bryllupsfester i det religiøse miljø var kønsopdelte, bar kvinderne ikke tørklæde, og de brugte disse lejligheder til at pynte sig med smukke kjoler, elegant hår og make-up. Efterfølgende gik sladdereren imidlertid på,



Børn er ofte med deres mødre til religiøse aktiviteter, og børnenes opdragelse er et vigtigt diskussionsemne. Her sover en lille pige på sin mors skulder under en muharram-ceremoni. Mens kvinderne almindeligvis er klædt i sort for at udtrykke sorg, må børnene gerne have deres sædvanlige farverige tøj på. (Foto: Marianne Holm Pedersen, 2005).

hvorvidt nogle havde haft en nederdel på, der var alt for kort, eller en kjole, der var alt for stram. Blandt nogle ældre kvinder blev der også talt om, hvorvidt de yngre kvinder dansede for meget. De unge pigers opførsel blev ikke overraskende betragtet som en refleksion af deres mødres evner til børneopdragelse, og netop opdragelse var derfor et andet yndet diskussionsemne.

Det bør dog bemærkes, at dette fokus på offentlig fremtræden ikke kun eksisterede inden for det religiøse miljø, men også blandt irakere generelt. 45-årige Mariam påpegede for eksempel, at selvom hun ikke gik med tørklæde, var det stadig vigtigt for hende at klæde sig anstændigt. Nada, en anden kvinde, der heller ikke var praktiserende muslim, udtalte også, at hun lærte sin datter at være bevidst om, hvem der ville bemærke hendes påklædning. Når hendes datter skulle til Nørrebro, fik hun ikke lov til at iklæde sig den samme stramme bluse, som hun kunne bære på arbejde eller i sit eget boligkvarter i en anden del af København. Irakiske kvinder var således generelt optagede af at opretholde et respektabelt omdømme blandt andre irakere, men ideer om anstændighed varierede naturligvis. Hvilke normer og værdier, man var enige om, afhang af gruppens sociale konstellation.

Den sociale kontrol, som var en del af kvindernes interaktion, var altså ikke nødvendigvis relateret til deres religion, men også til vedtagne sociale normer om kønsrelationer og ordentlig opførsel.³² For nogle kvinder var det religiøse miljøes respektable dimension en af årsagerne til, at de fandt det attraktivt at tage til de religiøse begivenheder, der blev betragtet som socialt sanktionerede aktiviteter. Ved disse lejligheder kunne kvinderne indgå i sociale aktiviteter på basis af deres

helligelse til religionen og dermed fremstå som respektable kvinder over for andre kvinder. At vise fromhed og opnå religiøs belønning var legitime grunde til at efterlade de mange opgaver i husholdet, ligesom *hussainiya* var et acceptabelt sted at tilbringe sin tid. Modsat foreningsbaserede aktiviteter var disse begivenheder måske også tiltrækkende for kvinder, fordi de var baseret på netværk og eksisterende relationer snarere end mere formelle typer af medlemskab.³³

Mens nogle kvinder således satte pris på det religiøse miljø, er det klart, at sladder og den sociale kontrol også udelukkede både individer og andre grupper. Netop mængden af sladder var årsagen til, at nogle kvinder valgte ikke at deltage i de religiøse aktiviteter. De ville undgå den medfølgende sociale kontrol, eller de var ikke enige med de normer for opførsel, som blev promoveret inden for miljøet. Zahra følte sig for eksempel ikke tilpas sammen med mange af kvinderne. Vi diskuterede emnet, da vi talte om hendes etablering i Danmark:

Marianne: *"Overvejede du at deltage i nogle irakiske foreninger her?"*

Zahra: *"Nej, nej. [pause] Nej... jeg kan ikke lide dem. Jeg prøvede dem, både i Irak og i Abu Dhabi, så jeg ved næsten, hvordan det er. Selvom det her er Danmark, et europæisk land, så tror jeg, at det vil være det samme."*

Marianne: *"Hvordan?"*

Zahra: *"Måden de taler sammen, måden de kigger på hinanden, måden de tænker på. Jeg ved, hvordan det er. [...] I starten gik jeg nogle gange på gaden sammen med min mand, og han hilste på den ene person eller den anden person. Altså, jeg havde en fornemmelse... det tøj, de har på, det er næsten det samme som i Irak eller Abu Dhabi, ja, det er næsten værre [hun griner]. Nej, det er ikke det, jeg vil. Så vil jeg hellere være alene."*

Zahra praktiserede sin religion, men hun foretrak at gøre det privat. Selvom Zahra ikke havde lyst til at være sammen med de kvinder, som hun betragtede som traditionelle, havde hun dog heller ikke lyst til at blive venner med kvinder, som slet ikke var religiøse:

"Min mand har også nogle venner, og de er også gift. Men da jeg mødte dem, var de ikke lige som mig, eller hvordan jeg tænker eller... De var meget... jeg kan ikke sige meget fri, men næsten fri. Jeg mener, de gik ikke med tørklæde eller... Altså, jeg har ikke noget imod, at folk ikke går med tørklæde, men det var bare ikke det, jeg ville. De var ikke ligesom de mennesker, jeg plejede at være sammen med."

Zahras ambivalente holdning til andre irakiske kvinder viser, at kvinderne ikke skabte et netværk med andre kvinder, bare fordi de var irakere. De skulle også have noget til fælles. For nogle kvinder var det meget vanskeligt at få venner. Mens en person som Zahra tilsyneladende ikke havde noget imod at have en forholdsvis lille omgangskreds, fik denne situation andre kvinder til at føle sig meget ensomme. Det religiøse miljø var et åbent sted, hvor kvinderne kunne skabe et netværk, men det krævede, at de accepterede den religiøse ramme og til

et vist omfang tilpassede sig bestemte former for opførsel inden for miljøet. Derfor var det religiøse miljø ikke et sted, hvor alle valgte at komme.

'Omgangsrelationer' uden for de religiøse aktiviteter

Mens nogle kvinder altså valgte at undgå det religiøse miljø, blev de religiøse aktiviteter for andre kvinder et mødested. Kvinderne så hinanden ofte, delte aktiviteter og måske endda organisatorisk ansvar, og de sludrede, sladrede og udvekslede information om andre arrangementer, der skulle finde sted. Imidlertid vægtede hovedparten af de interviewede kvinder ikke det religiøse netværk særlig højt, når de skulle fortælle om deres sociale relationer i Danmark. På trods af deres aktive involvering i det religiøse miljø sagde flere kvinder til mig: "*Jeg har ingen venner her,*" og deres deltagelse i mange sociale aktiviteter udelukkede dermed ikke en vedvarende følelse af ensomhed. I starten undrede jeg mig over disse udtalelser, når jeg sammenlignede dem med kvindernes sociale liv ved de religiøse begivenheder og de forskellige slags fællesskaber, de skabte der. Jeg vil dog her foreslå, at det hænger sammen med den form for relation, der blev skabt ved begivenhederne. De konkrete relationer, som kvinderne skabte med hinanden ved aktiviteterne, kan betegnes som 'omgangsrelationer', frit oversat efter det engelske begreb *consociate relations*, dvs. relationer som udvikler sig på baggrund af fælles tilstedeværelse og deltagelse i specifikke aktiviteter igennem en længere periode.³⁴ Den canadiske antropolog Noel Dyck beskriver, hvorledes forældre mødes ved deres børns atletikstævner i weekenden, og de hjælper hinanden med at arrangere stævnerne. Over tid begynder de at forbinde hinandens ansigter med navne, og de kan fortælle historier om deres fælles oplevelser.³⁵ På denne måde udvikler forældrene en slags omgangsfællesskab.

De religiøse begivenheder udgør ligesom sportsaktiviteterne en social arena, hvor kvinderne møder hinanden. Det særlige ved denne form for omgangsfællesskab er imidlertid, at det er begrænset til en bestemt sfære af kvindernes liv. Som Dyck skriver, kan dette situationelle og begrænsede fællesskab være højt værdsat, men dets begrænsede natur medfører også, at der næppe udvikler sig en følelse af altomfattende tilhørsforhold til en social gruppe.³⁶ I de irakiske kvinders tilfælde giver deres tilknytning til det religiøse miljø dem måske en følelse af tilhørsforhold og identifikation med andre irakiske shia-muslimer i København. Men omgangsrelationerne rækker kun til en vis grad uden for de fælles aktiviteter, fordi der kun er begrænsede forventninger og forpligtelser associeret med dem. For hovedparten af kvinderne udviklede det religiøse miljø sig derfor ikke til et fællesskab, som de interagerede med uden for de religiøse aktiviteter. For eksempel så mange af deltagerne ved Umm Alis arrangementer kun hinanden ved disse lejligheder. De forklarede mig, at de ikke kunne se hinanden derhjemme, fordi

deres lejligheder ikke var så store, som deres hjem ville have været i Irak, og dette opmuntrede ikke til sociale aktiviteter derhjemme. Derudover havde kvinderne ikke meget tid til at socialisere i deres hverdag, fordi de skulle tage sig af husholdet og børnene, ligesom de måske skulle deltage i diverse aktiveringskurser, hvis de var på overførselsindkomst.

Mange kvinder havde således et stort netværk af omgangsfæller, men de fleste af dem så kun et lille antal personer privat. Dette forklarer hvorfor kvinder, som kendte mange mennesker fra deres religiøse aktiviteter, stadig kunne fastholde, at de ikke havde nogen venner i København. Det langt mindre netværk af veninder, som nogle kvinder havde, var udgjort af kvinder, som havde været inviteret hjem til hinanden, og som kendte til hinandens nærmeste familie og børn. Nogle gange skete det, at kvinder som havde kendt hinanden perifert i Irak udviklede tættere forhold i Danmark udsprunget af deres tidligere svage kontakt eller fælles bekendte. Veninder hjalp hinanden med praktiske ting, gik ud at handle sammen, fulgtes til forskellige arrangementer, besøgte hinanden eller ringede jævnligt sammen. Mens kvinder i den bredere gruppe kun kendte hinandens kaldenavne, dvs. det navn de blev kaldt, når de havde fået børn (f.eks. Umm Ali, se note 16) kendte veninder måske også hinandens oprindelige navne, og de vidste mere om hinandens personlige situationer. Det at fortælle sig selv og udveksle information om hinandens personlige liv var således én måde at skabe et tættere forhold.³⁷

Grænsen mellem omgangsrelationer og tættere venskaber kunne være meget flydende, hvilket jævnligt ledte til skuffede forventninger. Dette vedrørte især graden af deltagelse og opmærksomhed, som kvinderne gav hinanden samt et konstant fokus på hvem, der blev inviteret til hvilke arrangementer. Da en gruppe kvinder vendte tilbage fra en pilgrimsrejse til Mekka (*hajj*), tog jeg med Umm Fatima på et par '*hajj* besøg'. Det er en tradition, at slægtninge, naboer og andre tager på besøg hos en person, som netop er vendt tilbage fra pilgrimsrejsen. Umm Fatima fortalte mig, at den besøgende godt kan medbringe en gave, men det vigtigste er, at "*man husker den anden*" ved at besøge hende. Hun havde i øjeblikket selv et anstrengt forhold til en bekendt, som havde forventet at se hende, men som hun ikke havde haft tid til at besøge. Denne form for social udveksling var især vigtig i tættere forhold, men den eksisterede også på et mere generelt niveau, hvor kvinder for eksempel følte sig forpligtet til at deltage i hinandens organiserede begivenheder. Arrangementer såsom forlovelser, bryllupper eller mindehøjtideligheder for en nyligt afdød person (*fatiha*) blev i nogle kredse betragtet som mest succesrige, hvis et stort antal personer havde deltaget. Det blev taget som udtryk for arrangørens eller hendes families personlige status. Ved en *fatiha* var et stort antal deltagere et tegn på både den afdødes og den udvidede families status. Derfor gengældte man også deltagelse, hvilket en kvinde forklarede til mig på følgende måde: "*Hvis du kommer til min fatiha, kommer jeg til din.*" Samtidig

var dog ikke alle begivenheder åbne for enhver, og især ved forlovelsesfester og bryllupper var det tilbagevendende samtaleemne, hvem der var blevet inviteret til et bestemt arrangement. I nogle tilfælde var det ikke bare værtinden, men også hendes veninder, som kunne invitere deltagere. For eksempel blev jeg inviteret til en ung kvindes forlovelsesfest af moderens veninde. I andre tilfælde var invitationerne mere begrænsede, fordi nogle familier ikke satte pris på (eller havde råd til) store fester. Umm Fatima brugte meget tid på at spekulere på, hvorfor hun ikke var blevet inviteret til Umm Amals datters forlovelse. De to kvinder var ikke tætte, de var nærmere omgangsfæller, men igennem deres fælles veninde Umm Zainap havde de tilbragt en del tid sammen, og vigtigst af alt havde de besøgt hinandens hjem. Umm Fatima syntes derfor, at Umm Amal burde have inviteret hende til festen. Hun endte med at konkludere, at hun ikke var blevet inviteret på grund af en tidligere uoverensstemmelse, som hun havde haft med brudgommens mor. Dette eksempel illustrerer, hvorledes forskellige relationer indeholder forskellige former for udveksling og tilskrives forskellig betydning, ligesom det viser, hvordan den flydende grænse mellem omgangsrelationer og venskaber hurtigt kunne lede til skuffede forventninger.

Konklusion: Fællesskabet og dets begrænsninger

For migranter kan det etniske fællesskab være én form for identifikation, men de fællesskaber, der skabes blandt dem kan også være for eksempel moralske, sociale og historiske og være baseret på andre dimensioner af deres identitet end blot den etno-religiøse baggrund.³⁸ I denne artikel har jeg vist, hvordan de irakiske kvinder bruger ritualer og fortællinger til at skabe både religiøse, moralske og sociale fællesskaber. Fejringen af muharram relaterer sig til flere niveauer af fællesskab. Den relaterer sig til et historisk, shiitisk fællesskab centreret om lidelse, den skaber også et irakisk fællesskab (fordi den irakiske historie inddrages), den kæder individuelle livshistorier sammen med den kollektive historie, og den bliver en personlig kropslig erfaring, der kan genopleves år efter år. Styrken ved muharram synes at være, at den både giver kvinderne mulighed for at blive del af et mere abstrakt fællesskab – irakere, shiitter – og blive del af en gruppe kvinder, som de kender mere eller mindre personligt. På den ene side giver begivenheden kvinderne mulighed for at samles om en fælles baggrund, men på den anden side giver den dem også mulighed for at relatere sig til deres hverdagsliv i København. I den forstand handler muharram-traditionen altså ikke kun om fortiden, men den giver mening til kvindernes nuværende liv, f.eks. som flygtninge fra et brutalt regime. Havde traditionen ikke fortsat givet mening i kvindernes liv, var den blevet kitsch.³⁹ Ritualer er dermed indlejret i de aktuelle sociale og politiske sammenhænge, inden for hvilket det finder sted.

Selvom det blev fremstillet som et naturligt fællesskab af irakere, bestod deltagerne af kvinder med meget forskellige baggrunde og divergerende holdninger til de religiøse traditioner. Kvindernes fællesskab bliver forhandlet i samspillet mellem de abstrakte former for identifikation skabt i ritualet og det sociale samvær, der finder sted før, under og efter ritualet. Det religiøse miljø bliver et sted, hvor irakiske kvinder kan skabe et netværk i København. Ved at være til stede og aktivt deltage, kan de desuden fremstå som religiøst hengivne kvinder foran de andre. De kan også bruge fejringen som en legitim grund til at komme ud af hjemmet og tilbringe tid med andre kvinder. Endelig er de religiøse aktiviteter et kommunikationsforum, hvor man udveksler nyheder og viden. Både de store og små fortællinger kommer til at præge deres samvær. De fællesskaber, der skabes, er ikke nødvendigvis varige fællesskaber, og de har ikke nødvendigvis stor betydning i forhold til andre aspekter af kvindernes liv.⁴⁰ Ligesom følelsen af *communitas* er midlertidig, rækker kvindernes relationer til hinanden ikke altid ind i deres privatliv. Artiklen viser, at det er nødvendigt at undersøge, hvilke former for fællesskaber, der dannes blandt etniske minoriteter i Danmark snarere end blot at tage for givet, at sådanne fællesskaber eksisterer på baggrund af en fælles oprindelse.

Noter

- 1 Jeg takker Lene Andersen, Else Marie Kofod og den anonyme fagfællebedømmer for deres konstruktive kommentarer til denne artikel.
- 2 Artiklen er baseret på ca. 15 måneders feltarbejde blandt irakiske kvinder og deres familie i København med fokus på kvindernes religiøse aktiviteter og hverdagsliv. De kvinder, som jeg arbejdede med, kom til Danmark som flygtninge eller via familiesammenføring i årene mellem 1988 og 1996, og de var således forholdsvis veletablerede i København. Kvinderne havde en arabisk baggrund og stammede fra Bagdad og andre større byer i Irak. De havde alle mindst en gymnasieeksamen og var fortrinsvis praktiserende shia-muslimer.
- 3 Begrebet 'forestillede fællesskaber' stammer fra Anderson, Benedict: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso, 1983.
- 4 Amit, Vered: "Reconceptualizing Community" i Vered Amit (red): *Realizing Community. Concepts, Social Relationships and Sentiments*. Routledge, 2002a; Olwig, Karen Fog: "Fællesskabets begravelse? Oprindelse og forbundethed blandt caribiske migranter". i *Tidsskriftet Antropologi*, 2006, 50: 149-64.
- 5 Amit 2002a. Amit, Vered: "An Anthropology without Community?" i Vered Amit og Nigel Rapport: *The Trouble with Community. Anthropological Reflections on Movement, Identity and Collectivity*. Pluto Press, 2002b.
- 6 Amit 2002a, s.10.
- 7 For en kritisk diskussion af begrebet *community*, se f.eks. Baumann, Gerd: *Contesting Culture. Discourses of Identity in Multi-Ethnic London*. Cambridge University Press, 1996, s. 14ff samt Amit, Vered: "Reconceptualizing Community" i Vered Amit (red): *Realizing Community. Concepts, Social Relationships and Sentiments*. Routledge, 2002 og "An Anthropology without Community?" i Vered Amit og Nigel Rapport: *The Trouble with Community. Anthropological Reflections on Movement, Identity and Collectivity*. Pluto Press, 2002.
- 8 Durkheim, Emile: *The Elementary Forms of Religious Life*. The Free Press, 1995 [1912]; Gennep, Arnold Van: *The Rites of Passage*. Chicago University Press, 1960 [1909].

- 9 Sjørlev, Inger: "Ritual, performance og socialitet. En introduktion" i Inger Sjørlev (red): *Scener for samvær. Ritualer, performance og socialitet*. Aarhus Universitetsforlag, 2007, s. 9.
- 10 Jf. Comaroff, Jean og John Comaroff: "Introduction" i *Modernity and Its Malcontents. Ritual and Power in Colonial Africa*. The University of Chicago Press, 1993, s. xviii; Sjørlev 2007; Mitchell, Clyde: *The Kalela Dance. Aspects of Social Relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia*. Manchester University Press, 1956.
- 11 Eftersom den islamiske kalender er elleve dage kortere end den gregorianske kalender, betyder det, at de muslimske højtidler hvert år flytter sig ca. elleve dage frem i forhold til det gregorianske kalenderår. Muharram kan således finde sted på alle årstider.
- 12 Kühle, Lene: *Moskeer i Danmark. Islam og muslimske bedesteder*. Forlaget Univers, 2006, s. 142-43.
- 13 Et *hussainiya* er en shiitisk religiøs institution, hvor man kan bede, modtage religiøs undervisning eller afholde sociale aktiviteter.
- 14 I populær shia-islam kan individer opnå personlig fortjeneste hos Gud ved at deltage i rituelle handlinger og udføre andre gerninger, der ikke er obligatoriske. I sin indføring i shia-islam skriver Mojan Momen at: "*Life for a devout Shi'i is perceived very much as having an account with God. This account is credited and debited during one's life*" (1985, s. 233).
- 15 Flaskerud, Ingvald: "Oh, My Heart is Sad. It Is Moharram, the Month of Zaynab': The Role of Aesthetics and Women's Mourning Ceremonies in Shiraz" i Kamran Scot Aghaie (red): *The Women of Karbala. Ritual Performance and Symbolic Discourses in Modern Shi'i Islam*. University of Texas Press, 2005, s. 66.
- 16 Alle navne er pseudonymer. Det arabiske ord *umm* er dialekt for mor, og Umm Ali betyder således 'Alis mor'. I flere arabiske lande er det almindeligt, at forældre efter fødslen af deres første barn ikke længere kaldes ved deres fornavn, men i stedet for 'mor til...' og 'far til...'.
- 17 Denne tekst betegnes *ziara*. "*Ziara*" betyder både 'besøg' og 'pilgrimsfærd', og det er en tekst, der sædvanligvis læses, når man besøger en grav. Den består blandt andet af en række velsignelser af profeten Muhammads familie og forbandelser over deres fjender. Når teksten læses i København, udgør det et metaforisk besøg til Imam Hussains grav (og andre grave).
- 18 Turner, Victor 1969: *The Ritual Process*. Aldine.
- 19 Turner 1969, s. 127.
- 20 Connerton, Paul: *How Societies Remember*. Cambridge University Press, 1989.
- 21 Connerton 1989, s. 43.
- 22 Jf. Bell, Catherine: *Ritual. Perspectives and Dimensions*. Oxford University Press, 1997, s. 105.
- 23 Jeg har selv observeret banneret ved adskillige *ashura*-processioner i København (2004, 2005, 2007, 2008), Schubel har beskrevet banneret som en del af *ashura*-processioner i Thornhill, Ontario, og Lara Deeb har beskrevet bannerets brug i de sydlige forstæder til Beirut i Libanon. Se Schubel, Verner James: "Karbala as Sacred Space among North American Shi'a. 'Every day is Ashura, Everywhere is Karbala'" i Barbara Daly Metcalf (red): *Making Muslim Space in North America and Europe*. University of California Press, 1996, s. 189 og Deeb, Lara: *An Enchanted Modern. Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*. Princeton University Press, 2006, s. 155.
- 24 Schubel 1996, s. 187.
- 25 Schieffelin, Edward: "Performance and the Cultural Construction of Reality" i *American Ethnologist* 1985, 12(4): 707-24; Bruner Edward: "Experience and Its Expressions" i Victor Turner og Edward Bruner (red): *The Anthropology of Experience*. University of Illinois Press, 1986.
- 26 Sjørlev, Inger: "Ritual, performance og socialitet. En introduktion" i Inger Sjørlev (red): *Scener for samvær. Ritualer, performance og socialitet*. Aarhus Universitetsforlag, 2007, s. 12.
- 27 Schieffelin, Edward: "Problematising Performance" i Felicia Hughes-Freeland (red): *Ritual, Performance, Media*. Routledge, 1998, s. 198; Schieffelin 1985.
- 28 Rubow, Cecilie: *Hverdagens teologi. Folkereligiøsitet i danske verdener*. Forlaget Anis, 2000, s.50; Humphrey, Caroline og Jean Laidlaw: *The Archetypical Actions of Ritual. A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*. Clarendon Press, 1994, s. 106.
- 29 Jf. Anderson 1983.

- 30 For en analyse af aktiviteternes betydning for arrangørernes sociale position og tilhørsforhold til det danske samfund, se Pedersen, Marianne Holm: *Practices of Belonging. Ritual Performances and the Making of Place and Relatedness among Iraqi Women in Copenhagen*. Ph.d. afhandling, Institut for Antropologi, Københavns Universitet, 2009, kap. 3 og kap. 5.
- 31 Gluckman, Max: "Gossip and Scandal. Paper in Honor of Melville J. Herskovits" i *Current Anthropology* 4(3): 135-159, 1963, s. 308.
- 32 Jf. Al-Ali, Nadjie: *Iraqi Women. Untold Stories from 1948 to the Present*. Zed Books, 2007, s. 138; Al-Khayyat, Sana: *Honour and Shame. Women in Modern Iraq*. Saqi Books, 1990.
- 33 Jf. White, Jenny B.: "Civic Culture and Islam in Urban Turkey" i Chris Hann og Elizabeth Dunn (red): *Civil Society. Challenging Western Models*. Routledge, 1996, s. 148.
- 34 Sansom, Bruce: *The Camp of Wallaby Cross. Aboriginal Fringe Dwellers in Darwin*. Australian Institute of Aboriginal Studies, 1980, s. 137-38; Dyck, Noel: "'Have You Been to Hayward Field?': Children's Sport and the Construction of Community in Suburban Canada" i Vered Amit (red): *Realizing Community. Concepts, Social Relationships and Sentiments*. Verso, 2002.
- 35 Dyck 2002, s. 116.
- 36 Dyck 2002, s. 107
- 37 Jf. Tjørnhøj-Thomsen, Tine: "Slægtskab. Tilblivelse, forbundethed og fællesskab" i Kirsten Hastrup (red): *Viden om verden. En grundbog i antropologisk analyse*. Hans Reitzels Forlag, 2004, s. 150.
- 38 Jf. Olwig 2006.
- 39 Schierup, Carl-Ulrik og Aleksandra Ålund: *Will They Still be Dancing? Integration and Ethnic Transformation among Yugoslav Immigrants in Scandinavia*. Almqvist & Wiksell, 1986, s. 205; Giddens, Anthony: *En løbsk verden. Hvordan globaliseringen forandrer vores tilværelse*. Hans Reitzels Forlag, 2000, s. 45.
- 40 Jf. Amit 2002, Dyck 2002.

Litteratur

- Al-Ali, Nadjie 2007: *Iraqi Women. Untold Stories from 1948 to the Present*. Zed Books, London.
- Al-Khayyat, Sana 1990: *Honour and Shame. Women in Modern Iraq*. Saqi Books, London.
- Amit, Vered 2002a: "Reconceptualizing Community" i Vered Amit (red): *Realizing Community. Concepts, Social Relationships and Sentiments*. Routledge, London, s. 1-20.
- 2002b: "An Anthropology without Community?" i Vered Amit og Nigel Rapport: *The Trouble with Community. Anthropological Reflections on Movement, Identity and Collectivity*. Pluto Press, Virginia, s. 13-70.
- Anderson, Benedict 1983: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso, London.
- Baumann, Gerd 1996: *Contesting Culture. Discourses of Identity in Multi-Ethnic London*. Routledge, London.
- Bell, Catherine 1997: *Ritual. Perspectives and Dimensions*. Oxford University Press, Oxford.

- Bruner Edward 1986: "Experience and Its Expressions" i Victor Turner og Edward Bruner (red): *The Anthropology of Experience*. University of Illinois Press, Urbana, s. 3-30.
- Comaroff, Jean og John Comaroff 1993: "Introduction" i *Modernity and Its Malcontents. Ritual and Power in Colonial Africa*. The University of Chicago Press, Chicago, s. xi-xxxvii.
- Connerton, Paul 1989: *How Societies Remember*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Deeb, Lara 2006: *An Enchanted Modern. Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*. Princeton University Press, Princeton.
- Durkheim, Emile 1995 [1912]: *The Elementary Forms of Religious Life*. The Free Press, New York.
- Dyck, Noel 2002: "'Have You Been to Hayward Field?': Children's Sport and the Construction of Community in Suburban Canada" i Vered Amit (red): *Realizing Community. Concepts, Social Relationships and Sentiments*. Routledge, London, s. 105-123.
- Flaskerud, Ingvild 2005: "'Oh, My Heart is Sad. It Is Moharram, the Month of Zaynab': The Role of Aesthetics and Women's Mourning Ceremonies in Shiraz" i Kamran Scot Aghaie (red): *The Women of Karbala. Ritual Performance and Symbolic Discourses in Modern Shi'i Islam*. University of Texas Press, Austin, s. 65-91.
- Gennep, Arnold Van 1960 [1909]: *The Rites of Passage*. Chicago University Press, Chicago.
- Giddens, Anthony 2000: *En løbsk verden. Hvordan globaliseringen forandrer vores tilværelse*. Hans Reitzels Forlag, København.
- Gluckman, Max 1963: "Gossip and Scandal. Paper in Honor of Melville J. Herskovits" i *Current Anthropology* 4(3): 135-159.
- Humphrey, Caroline og Jean Laidlaw 1994: *The Archetypical Actions of Ritual. A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*. Clarendon Press, Oxford.
- Kühle, Lene 2006: *Moskeer i Danmark. Islam og muslimske bedesteder*. Forlaget Univers, Højbjerg.
- Mitchell, Clyde 1956: *The Kalela Dance. Aspects of Social Relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia*. Manchester University Press, Manchester.
- Momen, Mojan 1985: *An Introduction to Shi'i Islam. The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. Yale University Press, New Haven.
- Olwig, Karen Fog 2006: "Fællesskabets begravelse? Oprindelse og forbundethed blandt caribiske migranter" i *Tidsskriftet Antropologi* 50: 149-64.
- Pedersen, Marianne Holm 2009: *Practices of Belonging. Ritual Performances and the Making of Place and Relatedness among Iraqi Women in Copenhagen*. Ph.d. afhandling, Institut for Antropologi, Københavns Universitet.

- Rubow, Cecilie 2000: *Hverdagens teologi. Folkereligiøsitet i danske verdener*. Forlaget Anis, København.
- Sansom, Bruce 1980: *The Camp of Wallaby Cross. Aboriginal Fringe Dwellers in Darwin*. Australian Institute of Aboriginal Studies, Canberra.
- Schieffelin, Edward 1985: "Performance and the Cultural Construction of Reality" i *American Ethnologist* 12(4): 707-24.
- 1998: "Problematizing Performance" i Felicia Hughes-Freeland (red): *Ritual, Performance, Media*. Routledge, London, s. 194-207.
- Schierup, Carl-Ulrik og Aleksandra Ålund 1986: *Will They Still be Dancing? Integration and Ethnic Transformation among Yugoslav Immigrants in Scandinavia*. Almqvist & Wiksell, Stockholm.
- Schubel, Verner James 1996: "Karbala as Sacred Space among North American Shi'a. 'Every day is Ashura, Everywhere is Karbala'" i Barbara Daly Metcalf (red): *Making Muslim Space in North America and Europe*. University of California Press, Berkeley, s. 186-203.
- Sjørlev, Inger 2007: "Ritual, performance og socialitet. En introduktion" i Inger Sjørlev (red): *Scener for samvær. Ritualer, performance og socialitet*. Aarhus Universitetsforlag, Aarhus, s. 9-33.
- Tjørnhøj-Thomsen, Tine 2004: "Slægtskab. Tilblivelse, forbundethed og fællesskab" i Kirsten Hastrup (red): *Viden om verden. En grundbog i antropologisk analyse*. Hans Reitzels Forlag, København, s. 139-159.
- Turner, Victor 1969: *The Ritual Process*. Aldine, Chicago.
- White, Jenny B. 1996: "Civic Culture and Islam in Urban Turkey" i Chris Hann og Elizabeth Dunn (red): *Civil Society. Challenging Western Models*. Routledge, London, s. 141-152.

Great and Small Stories: Ritual and Community among Iraqi Women in Copenhagen

Anthropological research on migration has primarily studied the topic of community in relation to migrants' national, religious, or political identities. Yet, it is important to also explore the concrete, social relations that develop among migrants at the place where they are currently living. This article investigates how Shia Muslim Iraqi women in Copenhagen use religious rituals and stories to construct different kinds of community. Based on an analysis of the calendrical rite of Muharram, it examines the ways in which the women through the ritual relate to abstract communities drawing on their religious and national identities. It also explores how women's other social interactions may lead to more concrete communities that are based on shared presence, activities, and the exchange of gossip and personal stories. The religious milieu gains its importance because women can negotiate their sense of belonging in relation to both their socio-cultural background and their everyday lives as part of an ethnic minority in Denmark. Nevertheless, the sense of community constructed among women does not necessarily extend outside of the religious activities. The article argues that it is necessary to thoroughly examine the sometimes contingent forms of community and belonging constructed among ethnic minorities rather than taking for granted that such communities exist on the basis of people's shared point of origin.

Tina Wilchen Christensen er cand.polit i Socialantropologi (Oslo Universitet). Hun arbejder som selvstændig konsulent i firmaet Humanculture, der arbejder med antropologiske analyser og formidlingen af kulturforståelse i bred forstand. Tina Wilchen Christensen har på basis af et tidligere forskningsprojekt udgivet artikler om fællesskabet blandt unge i den sociale bevægelse, Ungdomshusbevægelsen. Derudover har hun udarbejdet ministerielle rapporter og populærvidenskabelige artikler om betydningen af fællesskab på arbejdspladsen, det gode arbejdsmiljø og integration. Email: tw@humanculture.dk

MED TROEN SOM FÆLLESNÆVNER

– fællesskab blandt unge i Indre Mission

Artiklen vil belyse de mekanismer, der ligger til grund for et velfungerende fællesskab i en af Indre Missions ungdomsforeninger i Århus. Troen har på forskellige måder en central position i fællesskabet, og denne artikel vil argumentere for de unges tro som en social identitet, idet deres habitus synes at have en afgørende betydning for den og deres oplevelse af det religiøst funderede fællesskab. Artiklen vil også belyse, hvordan Biblen og dens fortællinger udgør den fortolkningsramme, som de unge er opvokset med og forstår livet igennem. Artiklen viser desuden den rolle, det kollektive samvær spiller i de unges konstruktion af Gud og egen identitet som kristen.



Denne artikel er et resultat af et forskningsprojekt med fokus på deltagernes forståelse af eget fællesskab med udgangspunkt i Eben Ezer,¹ et missionshus i Danmarks andenstørste by, Århus.²

Synet på Indre Mission i det danske samfund er stadig bundet til den pietistiske bevægelse, som Hans Kirk beskrev i romanen *Fiskerne* fra 1928.³ Men i modsætning til romanens beskrivelse af en gruppe fiskere der nidkært vogter over den ”rette” kristne moral, mener de unge i dagens Indre Mission, at der er flere mulige måder at tilnærme sig Gud på, og at en troende ikke kan udpege, hvem den sande

troende er, det ved kun Gud. Indre Mission er således på linje med alt andet i verden i en vedvarende forandring. Med artiklens udgangspunkt i fællesskabet er det mit håb, at den også vil synliggøre, at unge i missionen anno 2010 udlever deres tro på andre måder, end tilfældet synes at være for tidligere generationer, til trods for at de viderefører mange af missionens traditioner og rutiner.

Informanterne i dette projekt kommer fra kristne familier, og det faktum, at både deres forældre og den større familie har rødder i Indre Mission – for nogles vedkommende flere generationer tilbage – mener jeg, gør det relevant at belyse, hvilken rolle opvækst og socialisering spiller i udviklingen af en aktørs livsanskuelse og religiøse tilhørsforhold.⁴ Til grund for artiklen er to måneders *deltagende observation* blandt unge i missionshuset Eben Ezer, kombineret med semi-strukturerede interviews af en til to timers varighed af 15 personer i alderen 21-27 år.⁵ Feltarbejdet tog således udgangspunkt i et *sted* og i deltagelse i de aktiviteter, der var arrangeret i regi af Eben Ezer kombineret med *interviews*. Via denne metode ønskede jeg at få indsigt i, hvad folk tænker og gør, og især hvad de tænker og handler på baggrund af, dvs. værdier, ideer og forestillinger.⁶ Fokusset for interviewene var derfor at få de unge til at beskrive deres forståelse af det samvær og fællesskab, de deltog i, kombineret med spørgsmål om deres baggrund og igangværende aktiviteter som uddannelse, job og fritid.

Jeg deltog i enkelte gudstjenester med de præster, som nogle af de unge udpegede som de bedste, og deltog i alle torsdagsmøder og klyngemøder, der fandt sted i den periode. Derudover var jeg også med i en fast 'smågruppe'.

Adgangen til felten var præget af åbenhed, og jeg følte mig hurtigt som en del af fællesskabet. De unge var generelt meget interesserede i projektet, og syntes at det var spændende, at en udenforstående deltog i aktiviteterne og fællesskabet.

Teoretisk udgangspunkt

Artiklens hovedtemaer er overordnet knyttet til temaerne *fortælling* og *fællesskab*. Med udgangspunkt i sociologen Pierre Bourdieus begreb *habitus* vil jeg belyse betydningen af de unges socialisering, som jeg mener har afgørende indflydelse på deres position som troende. Deltagernes oplevelse af det religiøse fællesskab fortolkes med udgangspunkt i Biblen som *fortælling*, der er udgangspunktet for fællesskabet og dermed også fungerer som grænsemarkør.⁷

Pierre Bourdieu beskriver termen *habitus* som værende lig med det punkt, hvorfra en aktør ser verden og derfor også lig med en position i verden.⁸ Det betyder, at aktørens opfattelser og handlinger er betingede af bestemte forståelser og fortolkninger, der er et resultat af aktørens opvækst og tidligste socialisering.⁹ Aktørens position indskriver sig i den enkelte som en tilbøjelighed til at have bestemte forståelser og antagelser, der samlet set udgør en verdensanskuelse. Ha-

bitusbegrebet henviser således til et individs mentale dispositioner, til erfaringernes kropslige forankringer og til individets sociale forankring.

Habitus er kollektiv, da den tilegnes i et socialt miljø, og individuel ved at integrere et individs socialisering og erfaringer, der tilsammen udgør en matrix for, hvordan aktøren forstår og agerer i en given situation. Habitus er således baggrunden for de unges praksis, der udspiller sig inden for en bestemt social arena, der på et analytisk niveau kan beskrives som et *felt*. Et felt defineres af den række af sociale kampe om indflydelse og kapital, der finder sted aktørerne imellem, som det gælder om at besidde og akkumulere, hvorfor samfundets sociale spil heller ikke kan forstås som tilfældige. I kraft af, at aktørernes habitus og praksis er knyttet til et felt, kan det defineres som det politiske, det økonomiske eller det religiøse felt, idet de forskellige felter ikke er baserede på de samme præmisser eller giver det samme udbytte i form af indflydelse og prestige.¹⁰

Deltagelsen i et felt betyder også, at vi over tid inkorporerer, hvad vi mener, at vi med rimelighed kan forvente i en given situation. En forforståelse, der i denne kontekst også har altafgørende betydning for de unges forståelse af egen deltagelse i det kristent funderede fællesskab.¹¹

Mennesker opfatter generelt deres livsbane, præferencer og overbevisninger som resultater af personlige valg, der er foretaget uafhængigt af omgivelserne. De unge i Indre Mission forklarer også, hvorledes det er et individuelt valg, når de opretholder troen i deres voksne liv, og at dette valg er foretaget på baggrund af egen overbevisning om Guds eksistens. Derfor kan, som de unge påpeger, deres tro ikke 'bare' forklares med henvisning til deres opvækst i en religiøs familie. De unge brugte også ofte ord, der understregede en situation, hvor aktøren alene bestemmer over eget liv friset fra omgivelsernes påvirkninger. Men flere informant-udtalelser viser, hvor svært det er at frigøre sig fra de strukturer, der resulterer i, at vi som aktører træffer de *valg*, eller som situationen også kunne beskrives: fortsætter i de spor, som vores habitus betinger. For de unge fra Indre Mission er deres sociale forankring således knyttet til en socialiseringsproces, hvor Biblen var/er den primære fortolkningsramme, og Jesus den positive rollemodel.

I ethvert socialt univers er der nogle bestemte præmisser, aktøren tager for givet og agerer i forhold til. Disse præmisser betegner Bourdieu som *doxa*. Doxa er de indstillinger, der får mennesker til at betragte fænomener i samfundet som selvindlysende og naturlige. Det betyder, at den aktør der er født ind i et religiøst univers, i teorien godtager eksistensen af en højere magt og en verden i det hinsides som noget indiskutabelt med afgørende betydning for aktørens handlinger. Doxa gør det svært for deltageren i det pågældende felt at reflektere over de grundlæggende præmisser, der er styrende for feltet i kraft af den naturlighed, de præsenteres med – og siden fremstår med for aktøren. Aktøren vil derfor opfatte egen ageren som individuelle valg og ser ikke, hvorledes handlingerne er i overensstemmelse med den utematiserede baggrundsviden, der i kraft af natur-

ligheden får aktøren til at agere på måder, der er i overensstemmelse med feltets udtalte anskuelser.¹²

Informanternes opfattelser af den religiøse overbevisning som et individuelt valg ligger således i tråd med, hvorledes habitus skaber et udgangspunkt for forståelsen af verden, som generelt gør os blinde for de mekanismer, der er styrende for vores adfærd og forståelser. Det er på den baggrund, at jeg forstår de unges forståelse og oplevelse af eget fællesskab.

Troen er et centralt tema i artiklen. Jeg bruger termen i betydningen: at troen er troen på en overnaturlig virkelighed, der resulterer i, at den troende har en bestemt fortolknings- og forståelsesramme, der også kommer til udtryk i de forskellige praksisser, der tilsammen danner det felt, de troende bliver en del af qua deres tro.

De unges fællesskab har sit udgangspunkt i troen, og artiklen vil belyse, hvorledes Biblen og dens fortællinger skaber en værdibaseret ramme, der også fungerer som en grænseskabende markør om fællesskabet og dets deltagere. Religions-sociologen Meredith B. McGuire beskriver, hvorledes vores forestillinger om - og fortolkning af verden er helt afgørende for, hvilke praksisser der forekommer os logiske og nødvendige. De unge fortolker livet igennem Biblens tekster, og disse fortællinger er de gode eksempler, som de aktivt forsøger at efterleve. På den måde gøres fortællingerne relevante, og målet er også at gøre deres eksempler karakteristiske. På den facon knyttes Biblen til dagligdagen og kan blive normdanne-nde for aktørens adfærd. Kendskabet til fortællingerne er derfor også afgørende, da de definerer de inkluderede deltagere.¹³ Biblens fortællinger har således en afgørende indflydelse både på de unges fortolkning af det fællesskab, de er en aktiv del af, og hvem der kan deltage i det på en meningsfuld måde.

Indre Mission og Missionshuset Eben Ezer

Indre Mission er en vækkelsesbevægelse centreret om det personlige forhold mellem den enkelte og Gud, et stærkt fællesskab mellem de troende og ønsket om at give plads til det åndelige og spirituelle i troen og gudstjenesten.¹⁴ Indre Mission mener, at Biblen er Guds ord, som er nedskrevet af mennesker, og missionen fortolker teksterne som bogstavelige og ufejlbarlige. Fællesskabet er en central del af Indre Mission, og de troende mødes for at styrke og virkeliggøre troen. Samtidig ønsker menigheden også at 'række hånden ud' og få andre med, hvilket sker via aktiv mission.

Indre Mission udsprang oprindeligt af den grundtvigske bevægelse i 1800-tallet og er en del af den danske folkekirke. Det er oprindeligt en lægmandsbevægelse, og de troende går sammen i mindre grupper for i fællesskab at læse Biblen. Baggrunden er, at mange bønder ikke kunne finde sig til rette med grundtvigianismen, som de mente manglede en fokusering på selve indholdet i troen og Biblen.

I 1861 lykkedes det en række personer med præsten Vilhelm Beck i spidsen at omdanne bevægelsen til en forening uden medlemskab, bestående af præster og lægmand – en form Indre Mission stadig har i dag.¹⁵

Indre Mission er aktiv på mange forskellige fronter og har også etableret både rejseselskaber, musikforlag, radiostation, bogforlag, filmdistributionsselskaber, genbrugsbutikker, hoteller, m.m.¹⁶ Derudover har missionen etableret en del efterskoler og Danmarks eneste indremissionske højskole i Børkop. Missionen opfordrer de unge til at deltage i hjælpearbejde i fx Israel, Tanzania, Peru og Honduras. Missionen er spredt over hele landet med sekretariat i Fredericia og er aktiv både på landet og i byen.

Missionshuset Eben Ezer synes at være et typisk eksempel på, hvorledes trosfællesskabet fungerer i praksis i Indre Mission i 2010. Missionshuset er rammen om mange aktiviteter, der er opdelt efter alder. Eben Ezers Unge retter sig mod personer i alderen 18 til højst 28 år, mens Eben Ezers Superliga er for deltagere fra 26 år og opefter.

De unge afholder torsdagsmøder en gang om ugen. Her samles 60-80 personer i missionshusets største lokale, hvor bordene er opstillet med plads til fem-seks personer med kaffe, te og saftvand på hvert bord. Når deltagerne ankommer, hilser de på hinanden ved at give hånd, og når der kommer en ny deltager, præsenterer man sig og spørger desuden meget til den nye. En udarbejdet praksis, der gør det let at være ny, da man føler sig imødekommet og hurtigt bliver en integreret del af fællesskabet – i tråd med missionens målsætning. Derudover er der hver anden fredag uformelt samvær via en form for cafémøde, og ca. en gang om måneden er der fællesspisning før et torsdagsmøde.

Udover torsdagsmøderne mødes de unge også i 'smågrupper', der iflg. Eben Ezers egen hjemmeside er, at *"bygge fællesskabet op omkring små grupper á fem-otte personer, hvor man aktivt kan lære hinanden at kende, tjene hinanden og dele personlige oplevelser og bekymringer."*¹⁷ Grupperne mødes privat ca. en gang hver anden uge, og den man kommer hjem til, har lavet mad og forberedt aftenen. En tredje form for fællesskab i Eben Ezers Unge er "klynger", som er to til tre små grupper med omkring 17 - 20 deltagere, der mødes en gang om måneden.

Missionshuset Eben Ezer er knyttet til Sct. Pauls Kirken i Århus midtby, hvor de unge mødes til helligdage og til højtider. Samværet fortsætter ofte efter gudstjenesten i sognehuset, hvor der også er frokost og andre aktiviteter.

Missionens nøje planlagte sociale organisering af de mange trosorienterede aktiviteter gør, at de unge hurtigt udvikler en tilknytning til missionshuset. De tillægger fællesskabet en stor værdi, både socialt og trosmæssigt. De bruger en del af deres fritid i forbindelse med aktiviteter knyttet til missionen og møder også hinanden privat. Missionen og forholdet til den præsenteres i det hele taget af de unge som noget, der har afgørende betydning i deres liv.



Indgangsparti og trappen ind til missionshuset Eben Ezer, Brammersgade i Århus. Trappen er deltagerens første møde med missionshuset, og indgraveringen i trappen indeholder en bibelsk reference til navnet Eben Ezer. (Foto: Preben Stentoft, 2010).

På trods af artiklens fokus på de unges religiøsitet som et resultat af habitus og dermed overført fra en generation til den næste, er det samtidig vigtigt at understrege, at Indre Mission undergår store forandringer, som jeg kort vil nævne, idet de ligger uden for nærværende artikels fokus. Interviewene og samtaler med de unge viser, hvorledes der fra tidligere generationer til i dag synes at være sket et skred i Indre Mission i forhold til den tidligere meget pietistiske fortolkning af troen. Flere af de unge gav eksplicit udtryk for, at den form for praktisering var negativ og kunne være ødelæggende for missionen. De unge tager fx skarpt afstand fra deres bedsteforældres generations fortolkning af den rette tro, hvor kortspil, dans og alkohol var bandlyst. I dag går flere af de unge til dans, og den generelle holdning er også, at det er acceptabelt at indtage alkohol i begrænsede mængder. Et af Indre Missions kardinalpunkter er diskussionen om kvindelige præster. Også i forhold til dette spørgsmål gav de interviewede udtryk for forskellige holdninger, hvilket indikerer, at missionen ikke som sådan har en fælles holdning til dette afgørende teologiske spørgsmål. Det er stadigvæk mest almindeligt at forholde sig kritisk til en kvindelig præst, men samtidig havde især de interviewedes kvinder den indstilling, at det var bedre at få troen formidlet af en god kvindelig præst end af en dårlig mandlig. Kønsspørgsmålet synes dog ikke at få betydning for hverken mænds eller kvinders adfærd eller rettigheder i praksis. Eben Ezers nuværende bestyrelsesformand er fx en kvinde, mens det tidligere var en mand, og langt de fleste mødeledere var kvinder. Køn synes således ikke at få en konsekvens i praksis i forhold til opgavefordeling eller forventninger til adfærd, udseende og andre opgaver ud over den rolle, præsten har i dagens folkekirke.

De unges baggrund og dens betydning

Generelt kommer deltagerne i Missionshuset Eben Ezer fra mindre byer i Jylland og har bosat sig i Århus pga. uddannelse. Forældrene til de 15 unge, jeg interviewede, har ofte mellemlange uddannelser som fx lærer eller pædagog, en enkelt er ufaglært, mens to er akademikere. Derimod er seks af de 15 unge i gang med en universitetsuddannelse, en har søgt ind på universitetet, og de resterende otte er i gang med eller planlægger at gå i gang med en mellemlang uddannelse. De unge træffer således uddannelsesvalg, som på væsentlige punkter introducerer dem til konkurrerende menings- og fortolkningssystemer, hvilket mange af dem beskrev som hårdt og krævende på det religiøse og delvist også det sociale plan. Samtidig viderefører de unge de grundlæggende værdier og normer, der har præget deres opvækst via deres vedvarende engagement i et religiøst fællesskab og den socialitet, der også er en del af det.

Alle informanter boede sammen med andre, enten i kollektiver, delelejligheder eller med deres ægtefælle. Men uanset samboernes status, var disse, med undtagelse af en enkelt, kristne.

I løbet af mit feltarbejde mødte jeg ingen, der ikke kom fra en missionsk familie, hvor både kernefamilien og den større familie tager aktivt del i en mission. To af de interviewedes familier bekender sig til andre missioner, som Luthersk Mission eller Evangelisk Luthersk Mission og resten til Indre Mission.

Familiens religiøsitet synes i mange tilfælde at være afgørende for dens valg af børnehaver, skoler og fritidsaktiviteter mv., da dens position i det religiøse felt resulterer i, at nogle institutioner udskilles som *naturlige* valg, mens andre institutioner på forhånd udelukkes, idet de, set fra forældrenes position, ikke er en reel mulighed.¹⁸ De unges adfærd synes derfor at være betinget af familiens habitus og er præget af de forforståelser og antagelser, der karakteriserer dens position i det religiøse felt. Enhver familie i det danske samfund kan i teorien kategoriseres som aktør i en bestemt social arena, hvorved valget af fx én skole vil forekomme mere naturligt end en anden skole.¹⁹ Hvis ikke den nærmeste skole kan opfylde de kriterier, familien opfatter som betydningsfulde, vil der generelt være flere mulige valg i omegnen, der kan. Når en skole derimod vælges pga. et ønske om en bestemt religiøs linje, vil udbuddet af mulige skoler automatisk snævres ind. Når valget fx falder på efterskoler og højskoler med en kristen eller en specifik indremissionsk linje, er der kun en indremissionsk højskole og 24 efterskoler på landsplan.²⁰ Fx havde syv ud af de 15 interviewede gået på en kristen højskole, mens ni havde gået på en af Indre Missions efterskoler. De begrænsede valgmuligheder, der kan knyttes til ønsket om, i dette tilfælde, en kristen/indremissionsk efter- eller/og højskole, gør at mange af de unge kan referere til meget beslægtet skole- og efterskoleerfaring. Flere af dem fortalte også, hvorledes de, på trods af at være vokset op i et meget kristent univers, havde deltaget, som de med et smil

udtrykte det, i ”den virkelige verden” ved at gå til håndbold eller fodbold i den lokale klub.

Indre Mission har fem missionshuse i Århus, og adgangen til netop Eben Ezer foregår, som i andre ungdomsmiljøer, ved at en veninde, ven eller søskende tager en med.²¹ Når de unge kommer i Eben Ezer første gang, opdager de fleste, at der er mange andre, de kender fra efterskolen eller højskolen, hvilket også, som de interviewede forklarede, er en af årsagerne til, at mange kommer igen og over tid udvikler et tilhørsforhold til Eben Ezer.

Når aktørerne er en del af det religiøse felt, betyder det også, at bestemte rejsemål er i fokus. Ud af de 15 informanter havde 10 af dem været i Israel, mens Tanzania var et andet yndet rejsemål pga. muligheder for arbejde i en hjælpeorganisation. Resultatet er, at når samtalen blandt de unge faldt på at rejse, kunne de igen udveksle erfaringer med samme reference geografisk og til dels indholdsmæssigt.

Biblen – den eneste mulige livsfortolkning

Religiøse mennesker fortolker livet i lyset af religiøse tekster, ritualer og/eller mytologier. Antropolog Marianne Holm Pedersen beskriver, hvorledes shiamuslimske kvinder i København fortolker deres personlige oplevelser og Iraks politiske historie via fortællinger fra den islamiske mytologi, hvilket skaber en bestemt forståelse af en situation, der samtidig gør indholdet relevant ved at knytte det til nutiden.²² Mens Jesper Østergaard synliggør, hvorledes tibetanske munke på en pilgrimsfærd indskrifter betydning i landskabet ved at knytte deres vandring og stedet, den foregår, til en religiøs mytologi. Herved fremstår landskabet med en ny betydning, idet munkene ser det igennem den mytologiske fortælling.²³ På sammen måde bruger de unge i Eben Ezer de kristne fortællinger som fortolkningsramme om deres eget liv og i forståelsen af fællesskabet i missionshuset. De religiøse tekster, fortællinger og mytologier er for den troende den ramme, som verden fortolkes igennem og fungerer derfor også som retningsgivende for fællesskabet, og for hvorledes det enkelte menneske bør opføre sig i fællesskabet. Som denne informant siger:

”Jeg håber da i hvert fald, at Eben Ezer opleves som et kristent fællesskab, som udviser åbenhed. Et sted, der er rart at komme, og hvor den enkelte oplever at blive set, hørt og accepteret. Det er i hvert fald noget, vi virkelig arbejder på. Det her med, at vi gerne vil være et fællesskab, som afbilder den person, som Jesus han var. Vi vil gerne have det sind, som Jesus han har. Og det er jo netop det her med at være god, mild, imødekommende og forstående over for andre mennesker og vise den kærlighed, som Jesus han havde.”

Udsagnet fortæller, hvordan Biblens fortællinger udgør den skabelon, som det konkrete fællesskab henter værdier i og udvikler sig inden for. Fortællingerne

fungerer også som en form for erindring, deltagerne i en gruppe har til fælles, som også er en af de karakteristiske markører for fællesskabet.²⁴ 'Insiderne' i et fællesskab bruger generelt fortællingernes indhold til at understrege noget vigtigt om dem selv og deres placering i verden, hvilket også medfører, at der fokuseres på bestemte værdier som 'kærlighed' og 'godhed' i nærværende eksempel. Værdier, som de unge enstemmigt understregede som karakteristiske for det kristne fællesskab, der også ofte blev sat i et ubevidst modsætningsforhold til andre miljøer. Flere af de unge er således meget bevidste om at forsøge at leve op til Biblens bud og fortællinger om Jesus ved at udvise næstekærlighed. Indholdet i troen knyttes også mere direkte til den enkelte via bøn, mannakorn og fællesskab, hvorved troen personliggøres og får en stærk betydning i den enkeltes liv, som dette informantudsagn illustrerer: *"Jeg har en veninde, der har fået tatoveret sit bibelvers på foden: Jeremias 29,11. Hvor der står 'Herren din Gud, kender dig og dit indre og har planer for dig og dine dage'. Det må man bare sige, det er sådan, det er."*

Religiøse symboler og fortællinger kan fungere på to niveauer, således at de bruges både i den troendes aflæsning af en situation og samtidig indeholder forslag til den 'rette' handling.²⁵ Resultatet er, at Biblen får stor indflydelse på aktørens opfattelse af virkeligheden via dennes fortolkning og dermed får en konkret indvirkning på aktørens virkelighed, når den troende forsøger at handle i forhold til de i teksterne beskrevne måder. Dette resulterer i en situation, hvor troen på eksistensen af onde ånder får den betydning, at man både vil se beviser på deres aktiviteter og foretage de nødvendige handlinger for at beskytte sig selv imod dem.²⁶ En situation som denne udtalelse fra en kvinde i slutningen af tyverne belyser:

"Jeg har været lige ved at sige, at nu kan du bare stoppe det hele (troen og det religiøse, min tilføjelse) op et eller andet sted, jeg gider ikke have noget med det at gøre. Samtidig så har jeg også godt vidst, at hvis jeg gjorde det, så har jeg ikke kunnet lægge min viden væk om det, jeg har læst i min Bibel, om at enten er der et Paradis, eller så er der et Helvede. Det er det, jeg har læst, og det er det, jeg synes, jeg kan læse i Biblen. Jeg har ikke på nogen måde turdet sige: det der, det passer simpelthen ikke. Og så kommer min fornuft også ind og siger: du har jo også oplevet nogle ting, hvor du vil sige, hvordan hænger de sammen, hvis det ikke er Gud, der har grebet ind der? Som i andre menneskers ører kan lyde: jamen det er bare en tilfældighed, eller hvordan kan du mærke Gud? Og det er sådan nogle ting, som jeg har oplevet, som er svære at forklare til andre, og som ikke giver mening for andre."

Informantens udtalelse viser, hvorledes hendes tro ikke 'bare' er stabil, men vedvarende overvejes. Udtalelsen viser også, hvorledes hun uanset sine overvejelser og tvivl umiddelbart kategoriserer verden med en himmel og et helvede. Hendes meningssystem refererer dermed til en forståelse, der er så betinget af troen på Biblens fortællinger, at hun, som hun forklarer, ikke kan lægge den viden



Fællesbøn ved et klyngemøde hjemme hos en af de unge fra missionen Eben Ezer. Hver tredje uge mødes de unge i en gruppe bestående af omkring 20 deltagere. Aftenens forløb er opdelt i bøn, snak om bibelteksterne og tro. Mødet afsluttes med socialt samvær og kaffe, kage eller is. (Foto: Preben Stentoft, 2010).

væk, fordi hun mener at have oplevet ting, som er svære at forklare på anden vis end via Guds eksistens. Udtalelsen viser, hvorledes doxa fungerer, ved at fortolkningen af Biblens indhold er den eneste mulige og naturlige for informanten. Hvor de mekanismer, der medvirker til, at hun forstår virkeligheden på en bestemt måde, forbliver skjulte for aktøren i kraft af den naturlighed, de fremstår med. Til trods for informantens periodiske tvivl og til tider et ønske om at fralægge sig troen, kan hun ikke se andet end den virkelighed, der er resultatet af den virkelighedsfortolkning, hun er opvokset med og er knyttet til via en socialitet i omgangen med mennesker fra Indre Mission og dens institutioner. De unges opvækst, kombineret med den vedvarende deltagelse i religiøse arrangementer, skaber en situation, hvor troen på Biblens fortællinger opretholdes som et meningssystem, der vedvarende virkeliggøres ved at være den linse, livet opleves – og fællesskabet forstås – igennem.

Prestige og positioner i et lighedsorienteret samvær

De unge i Indre Mission lægger stor vægt på, at de, som de beskriver det, "*deler liv*" med andre kristne. Ideen om at dele liv henviser til troens forbundethed med fællesskab og det kristne menneskesyn, der lægger vægt på forsøget på at imødekomme ethvert menneskes behov for pleje, omsorg og værdighed – uanset etnicitet, religiøs observans, køn etc. Det Nye Testaments moralbegreber er knyttet til et overindividuel og kollektivt perspektiv med det formål at værne om

det sociale legeme, som den kristne menighed metaforisk betegnes.²⁷ I religionen fortolkes andre mennesker som medskabninger, hvorved ideen om lighed mellem mennesker kommer i centrum. Ifølge den kristne tradition bruges slægtskabstermer og metaforer i beskrivelsen af relationen mellem de troende, hvilket medvirker til den troendes forståelse af, at deltagerne i missionen eller menigheden har en speciel relation til hinanden. De interviewede fortalte, hvorledes de havde stærke bånd til de andre og omtalte generelt andre kristne både inden for og uden for missionen som brødre og søstre, og benævnte Gud som Far. De oplever fællesskabet som en forpligtende og tæt knyttet social enhed. I kristendommen er det en værdi at gøre noget for andre og for trosfællesskabet, en praksis der også medvirker til at udvikle den enkeltes tilhørsforhold, hvorved en kristen identitet tager form. Alle deltagere i Eben Ezer får også efter kort tid i missionshuset tilbudt en ”opgave”, dvs. en funktion eller et ansvarsområde, de bør udføre i regi af missionshuset. Opgaverne kan være alt fra at tale med nyankomne, brygge kaffe, til at være medlem af bestyrelsen, synge i lovsangsband eller fungere som mødeleder. Ideen bag er at knytte an til Paulus’ metafor i Første Korintherbrev kap. 12, hvor menighedens fællesskab sammenlignes med en krop. Som det fremgår af den fortolkning, der kan læses på Jesusnet.dk, en del af Indre Missions mission på internettet, har alle legemsdelene en funktion, hvilket Paulus sammenligner med menigheden og de opgaver, der knytter sig dertil.²⁸ Ved at præsentere fællesskabet i disse termer ophøjes gruppens fællesskab og lighed blandt deltagerne uanset disses funktion, mens individets betydning nedtones.²⁹ De unges fællesskab udvikles dermed inden for en ramme med fokus på aktiv deltagelse i et fællesskab, hvor man yder noget for andre. De unge mener, at opgaverne i menigheden har stor værdi i forhold til at muliggøre de mange aktiviteter i missionen, men også for at knytte deltagerne tættere til fællesskabet. Som interviewudsnittet illustrerer:

Interviewer: ”Vil du beskrive, hvilke aktiviteter du deltager i IMU [Indre Mission Ungdom]?”

Informant: ”Altså, jeg er med i mødelederteamet, og har været det de sidste par år og er derfor med til at stå for aftnerne og det der samarbejde mellem lovsangsgrupperne og forgrundsteamet, og man har den der med at få det hele til at fungere. Og det har jeg faktisk været rigtig glad for. Så er jeg nogle gange med til at planlægge sådan nogle små ting, hvis der mangler nogen, der kan planlægge det her. Men eller så er jeg ikke med i andre teams, tror jeg ikke i IMU. Så er jeg med i bibelstudiegruppe også, vi mødes vel hver 2. uge eller hver 3. uge.”

Interviewer: ”Hvis du skal sige sådan, hvad giver det dig at være med i IMU? Hvad får du ud af at være med?”

Informant: ”Så tror jeg, at jeg får den der fællesskabsfølelse, at være en del af noget og have en pladsfølelse. Jeg tror, når man kommer ned, og er med, så er det også rigtig vigtigt, at man har en opgave i et fællesskab i forhold til at føle, at

det her fællesskab er mit. Og det synes jeg, vi er gode til i IMU, både det at få folk i grupper, men også at folk de skal have en opgave og være med i et eller andet team, også selv om det bare kan være praktisk, en lille ting. Men så har man den del, der gør, at det her er også mit fællesskab. Så helt sikkert, den der med at have en funktion og udfylde en plads og i den forstand være noget for nogle andre, eller at have en funktion.”

Udsagnet viser, hvor mange aktiviteter det er muligt at deltage i inden for trosfællesskabets rammer. Opgaverne har afgørende betydning i forhold til, at den troende hurtigt oplever at være en fast del af fællesskabet med et ansvar. Helt konkret betyder det også, at selve organisationen bag missionens aktiviteter gør, at deltagerne bruger mere tid inden for trosfællesskabets rammer end den tid, der er nødvendig for at deltage i trosrelaterede aktiviteter som torsdagsmøderne, smågrupper og klynger. Hvilket i praksis har den konsekvens, at aktørens chance for også at deltage i andre former for samvær end det kristne formindskes og dermed muligheden for at lære andre end kristne at kende. Organisationsformen resulterer over tid i, at der opstår en tæt forbindelse mellem deltagerne, hvorved deres oplevelse af fællesskabet som meget nært, sammenlignet med andre fællesskaber og sociale sammenhænge, forstærkes.³⁰ Ved at begrænse omgangen med ikkekristne er sandsynligheden for, at troen bevares, også større.

I kraft af de unges position i det religiøse felt fremtræder visse aktiviteter som mere prestigegivende og dermed mere relevante end andre. Det var således normalen at fungere som besøgsven, arbejde på en natcafé eller deltage i andre former for velgørenhed, mens ingen af de unge var politisk engagerede eller aktive i organisationer med en politisk dagsorden. På trods af den generelle ideologi om lighed blandt de troende, som deltagerne agerer i forhold til, medvirker opgaverne til, at nogle får mere prestige end andre, hvilket flere af de interviewede mente, var en uundgåelig situation uanset ideologien om det modsatte. Lovsangsbandet og dets medvirkende blev således altid nævnt som en opgave, alle vidste, hvem der udfyldte, når vi i interviewene kom ind på temaer omkring opgaver og deres betydning. Desuden var en plads i bestyrelsen også attraktiv. Bestyrelsen og deltagelsen i den blev ofte nævnt og er også en konkret mulighed for at påvirke missionen, da den har beføjelse til at træffe forskellige beslutninger i forhold til, i hvilken retning Eben Ezer skal bevæge sig. Opgaverne er således i en bourdieusk forstand med til at konstituere feltet via de magtkampe om positioner, deltagerne indgår i, hvorved deres kulturelle kapital kommer i spil.³¹ Opgaverne giver den enkelte deltager en mulighed for at positionere sig selv i fællesskabet med chance for en positiv respons fra de andre til følge, hvilket også kan give følelsen af at være ’rigtig’ med.³² Som en informant forklarede mig, så:

”er der rigtig, rigtig mange kristne, som er dygtige til det musikalske, fordi det bare fylder en stor del og har været med, siden man gik i børneklub og sad og sang ’Zakæus var en lille mand’. Så det er bare en del af ens identitet. Så bliver man



Opslagstavle med navnene på de unge, der spiller i lovsangsbandet. Bandet spiller til torsdagsmøderne. Sang og musik er en meget integreret del af troen for de unge deltagere. (Foto: Preben Stentoft, 2010).

ældre, og så kommer man til et arrangement, hvor man så samles 1000 unge mennesker, og så er der bare forkyndelse og lovsang. Der tror jeg, hvis man kan spille, det er sådan lidt fedt at kunne det. Der er rigtig, rigtig mange af mine veninder, der nærmest spiller klaver for at kunne sidde og spille til fællessang.”

Som udsagnet belyser, har omgivelser og socialisering afgørende betydning for, hvilke aktiviteter det forekommer aktørerne *naturlige* at deltage i, da de ikke alle giver samme muligheder for en position i fællesskabet.

Brugen af slægtskabsmetaforen kombineret med opgaver i en socialt forpligtende organisation medvirker til en tæt binding mellem de unge og det religiøse fællesskab. Resultatet er, at de unge vedvarende får flere og flere fælles referencer, der samtidig medvirker til, at de unge føler, at Biblens indhold virkeliggøres.

Troens betydning for fællesskabet i Eben Ezer

Fællesskabet i Eben Ezer er lettilgængeligt qua deltagerens baggrund. De har en klar for forståelse af fællesskabet og er skolede i den samme form for fortolkning af Biblen, der medvirker til, at visse værdier udkrystalliseres. Det skaber tilsammen en situation, deltagerne beskriver som meget tryk, idet gældende spilleregler i samværet ikke i nogen særlig grad skal forhandles. Tværtimod kan spillets regler på forhånd tages for givet, i kraft af at alle deltagerne kan bruge deres intuitive kulturelle kompetence, da de ved, hvordan de bør opføre sig, når de befinder sig i en trosorienteret sammenhæng som Eben Ezer.³³ En kvinde beskriver synet på samværet og egen adfærd således:

”Det med at jeg tror på Gud, er jo en stor del af, hvem jeg er, og en stor del af mit liv. Og så synes jeg bare, det er rart, at det også kan være en stor del af det fællesskab, jeg er i. Men vi er jo også sammen, ligesom alle andre mennesker. Andre mennesker kunne jo også finde på at tage ud at bowle eller nogle af de der praktiske og sjove ting, vi gør. Og det kan jeg også godt med andre mennesker, end dem jeg går i IMU med. Der er bare en eller anden særlig ’vi hører sammen-

agtigt' ting. Også fordi der er nogle mennesker, jeg snakker med i IMU, som jeg ville være rigtig dårlig til at snakke med på mit studie eller andre steder. Folk, hvor jeg også ville tænke 'ahh, han er godt nok en sær snegl, eller hun ser godt nok mærkelig ud'. Sådan tror jeg bare, vi er som mennesker. Hvor man hurtigt kan tænke; 'ej, lad mig komme væk'. Det synes jeg, jeg er bedre til at få bugt med dernede, fordi jeg tænker, vi har noget til fælles. Et eller andet sted synes jeg, det er lidt uhyggeligt, at man sidder og siger sådan, fordi selvfølgelig skal man også være god ved alle de andre mennesker, jeg møder på gaden, som måske ikke har den samme overbevisning, som jeg har. Men det er bare nemmere, når det ligger i luften, at det også er det, vi gør, og vi er sammen om at være sammen. Netop det der med at man ikke skal komme og sidde og være udenfor og føle sig anderledes eller sådan."

Informanten fortæller, hvordan hun har lettere ved at få snakket med folk i IMU, som hun ikke mener, hun ville have snakket med på studiet. Det fortolker hun ind i en kontekst af, at de tilstedeværende hører sammen og har noget til fælles. Det fælles for deltagerne er, iflg. udsagnet, forståelsen af at være i en religiøs kontekst, hvilket aktiverer en bestemt opførsel i kraft af, at deltagerne har Jesus som fælles forbillede. De er således både enige om, hvorfor de er samlede, og der er også en implicit forståelse af, hvorledes deltagerne bør opføre sig i den sammenhæng. Kvindens habitus medvirker til, at hun kender sammenhængen og netop ved, hvad hun med rimelighed kan forvente af de andre tilstedeværende. Derfor er det også lettere at henvende sig til "*en sær snegl*", da hun ubevidst må antages at have en erfaringsmæssig stor viden om, netop hvor sær sneglen kan vise sig at være, – også selv om den specifikke person er hende ukendt. Informanterne har generelt den oplevelse, at det er nemmere at være sammen med ligesindede på grund af fællesskabet i troen.

Praksisser knyttet til troen gør det muligt for deltagerne at respondere på hinandens udtryk for glæder og sorger på en let genkendelig måde. Hvis fx en deltager er meget ked af det, kan en af de andre unge foreslå at bede for vedkommende, hvilket er et helt specifikt og genkendeligt udtryk for omsorg. Troen anbefaler således visse handlinger, som på en og samme tid udtrykker imødekommenhed og et ønske om at gøre noget for en anden. Disse adfærdsformer medvirker også til, at deltagerne får en konkret opfattelse af, hvad de opfatter som lig med at være 'åben og ærlig', der sat på spidsen forudsættes at komme til udtryk inden for et klart etableret udtryksrepertoire, der medvirker til at binde de troende sammen og udvikle en fælles og udtalt norm for, hvordan en god kristen agerer. Fællesskabet i troen skaber en fælles fortolkning af livet, men som ovenstående viser, er der mange andre faktorer i spil, der gør, at informanterne er af den opfattelse, at de i det religiøse fællesskab "*forstår hinanden på en helt anden måde*", end tilfældet er med andre.

Troen har en afgørende betydning for fællesskabet i Eben Ezer, men ikke udelukkende pga. deltagernes overbevisning om Guds eksistens. Troen kan også be-

skrives som den del af aktørernes habitus, der gør, at de agerer inden for den samme sociale arena. Resultatet af den adfærd, som de unge hver især opfatter som individuel, er et homogent fællesskab, som de med netop deres baggrund oplever som let tilgængeligt og inkluderende.

Fællesskabets betydning for troen – konstruktionen af Gud og den rette tro

I fællesskabet i Eben Ezer får deltageren sin egen livshistorie og tro bekræftet ved at kunne spejle sig i de andres lignende livsforløb, hvorved det fælles indhold bliver lig med 'det normale'. Oplevelsen af at være en del af normaliteten som troende i missionsfællesskabet har også stor værdi som ung indremissionær i et sekulært samfund med en offentlig diskurs, der afspejler en minimal forståelse for en religiøs livsfortolkning.

På et religiøst plan har fællesskabet afgørende betydning, da al menneskelig viden overføres, udvikles og vedligeholdes i sociale sammenhænge. Når de unge under vejledning fra indremissionske præster og bibelkyndige missionærer diskuterer, hvordan Biblen og Gud skal forstås, medvirker de også i en proces, som vedligeholder den indremissionske fortolkning af kristendommen.³⁴ Den troendes overbevisning er afhængig af at blive bekræftet, og samværet i Indre Mission gør også, at det religiøse budskab virkeliggøres. Derfor er det afgørende vigtigt vedvarende at deltage for at bekræfte egen overbevisning, eller, som de unge udtrykker det, at "*få fyldt på og lære mere.*"

Flere informanter påpegede, hvorledes troen er i fare for at forsvinde, hvis de ikke gør en aktiv indsats for at holde den levende, hvilket også er en forudsætning for, at mange af de unge får læst i Biblen og for, at det læste opleves at have relevans i dagligdagen. Deltagerne i Eben Ezer refererer således til Biblen som en stabil kilde til troen og stedet, hvor de kan lære Gud at kende. Men den indremissionske fortolkning, tro og Gud er et resultat af de unges dialog og samvær med hinanden kombineret med input fra autoriteter i miljøet.³⁵

'De stille fem minutter' markerer afslutningen på torsdagsmøderne, hvor alle sidder helt stille. Hver af de tilstedeværende kan rejse sig op og fortælle om en episode, hvor fortælleren mener, Gud på en eller anden måde spiller en aktiv part og griber ind i dagligdagen. I disse minutter er det også muligt at spørge forsamlingen om at bede en bøn for et menneske, der af en deltager vurderes til at kunne have behov for ekstra opmærksomhed fra Guds side. I disse situationer etableres forståelsen af, hvilke emner deltagerne bør bede for. De unge udvider i disse sammenhænge også deres forståelse af, hvilke hændelser der kvalificerer til en fortolkning af, at Gud griber ind i dagligdagen. Igennem disse processer etableres en fælles forestilling om det religiøse, og hvordan den troende skal agere



En gang om måneden er der fællesspisning i Eben Ezer inden torsdagsmødet går i gang. Billedet viser den mad, der er tilovers efter fællesspisningen, som deltagerne kan tage med hjem. (Foto: Preben Stentoft, 2010).

for at kristendommen virkeliggøres, og de selv bliver kristne. Som det fremgår af denne informants beskrivelse, der viser samspillet mellem den enkeltes og fællesskabets aktive konstruktion og forståelse af Gud. Hun siger:

"Vi havde en ung fyr, han er så stoppet nu. Han var oppe til de der 'stille fem minutter', hvor, det han sagde, han gerne ville sige, var 'forvent store ting af Gud'. For det havde han ligesom oplevet i sit liv, at hvis man forventede store ting af Gud, så fik man også store ting. Og det tror jeg generelt, vi er rigtig dårlige til. Vi beder om sådanne nogle små ting, som vi så tænker, så kan Gud nok lige overkomme det, vi skal helst ikke bede om noget vildt, for hvad nu hvis han ikke svarer på det? Og det var sådan lidt et slogan for en lang periode i vores IMU, han var oppe nogle gange og sige 'forvent store ting af Gud', og han skrev det ud på en mail, 'forvent store ting af Gud'. Og til sidst, så blev det næsten noget, man sagde til hinanden, når man mødtes, og man kunne sådan opmuntre hinanden i det og være fælles om det: 'ja, det er det, vi skal, vi skal forvente noget af Gud, for han har sat os her på jorden, og vi må forvente, at han hjælper, og at han gør nogle undere, og at han gør nogle ting i vores liv'. Og så på den der måde, kan man sådan blive fælles om og få det sådan helt som en mission, som sådan lidt binder os sammen og så lige pludselig alle; 'ja, vi skal forvente store ting af Gud'. Den der med, at man sådan kan dele noget, og så bliver det rigtig vigtigt for alle mennesker."

Eksemplet beskriver en periode, som tydeligvis har gjort stort indtryk på fortælleren, idet troen i kraft af en persons entusiasme og stærke overbevisning var blevet meget levende ved at være et stærkt følt fælles projekt blandt alle deltagerne. Udtalelsen illustrerer også en situation, hvor et individ udlever sin indre virkelighed og derved medvirker til at skabe en situation, der 'virkeliggør Gud' i kraft af den fælles forståelse, der opstår i kraft af deltagernes delte religiøse forståelsesramme.³⁶ Religionen udpeger en måde at forstå virkeligheden på, samtidig med at den internaliserede fortolkningsramme også skaber handlinger i kraft af, at den oplevelse af verden betyder, at visse handlinger er meningsfulde i modsætning til andre.³⁷ Når et enkelt individs fortolkning af Gud således også bliver

gruppens, bekræftes troen og forstærker deltagernes oplevelse af at høre sammen. Beskrivelsen synliggør også, hvorledes de troende fortolker religionen og dermed etablerer en religiøs virkelighed, hvor det fælles er en nødvendighed for, at overbevisningen vedvarende skal give mening for den enkelte.

En fælles tro giver fælles referencer og oplevelser

Émile Durkheims klassiske teori fra 1912 beskriver religion som en socialt integrerende kraft, der forbinder det enkelte individ til fællesskabet.³⁸ Teorien kan belyse, hvorledes de religiøse forestillinger ordner deltagernes kategoriseringer af verden og hændelser i verden, mens riterne koordinerer deres adfærd. Dette skaber en fælles forståelse af verden og et fælles mål for samvær, hvilket resulterer i en adfærd, hvor den enkelte oplever sig selv som en del af en gruppe, der skaber en positiv følelse af mening og virkeliggørelse af troen. Teorien anerkender således den enkelte deltagers religiøse oplevelse, men forklarer den som værende et resultat af fællesskabet frem for et udtryk for en guddommelig indgriben.³⁹

Resultatet af det trosbaserede samvær er etableringen af et tæt socialt netværk, hvor de unge oplever, at de har en unik indbyrdes forståelse. Som denne informant siger:

"Jeg tror, det er det med at være blandt ligesindede, som bare betyder så meget. Fordi på universitetet der tog det rigtig lang tid at skabe venskaber, og det gør det stadigvæk. I forhold til venskaber i Eben Ezer der har man allerede det grundlæggende. De ved allerede det grundlæggende om mig, bare idet at jeg er kristen. Og de forstår, hvad det vil sige. Så kan man sige, så bygger man venskabet derfra, så går det både hurtigere, og man føler, det rækker dybere, fordi de forstår en hel central del af mig. I forhold til vennerne på universitetet, som slet ikke forstår den del, de forstår det virkelig ikke, så venskabet er helt anderledes funderet. Og det, tror jeg, er det, der betyder rigtig meget for mig, der er nogle, der forstår de ting, der er i at tro, hvad det betyder for mig som menneske at tro på Gud."

Som udsagnet lader forstå, er de unges fællesskab i deres øjne resultatet af en fælles tro og af kendskabet til, hvad det vil sige og betyder for en at være troende. Forklaringen usynliggør, at troen virker som et mentalt og socialt kategoriseringsværktøj, der skaber forholdsvis bestemte præferencer og dermed forholdsvis forudsigelige valg blandt tilhængerne. Troen er afgørende for deltagelse i et bestemt felt, hvilket resulterer i deltagernes fælles oplevelser, der gør, at de har og føler en unik samhørighed.⁴⁰ Som dette informantudsagn netop illustrerer, opleves det positivt at være i samvær med andre, der har genkendelige oplevelser, hvilket har en tendens til at skabe endnu flere fælles referencer. Hun siger:

"Jeg synes faktisk tit, det bliver sådan lidt opdelt, sådan at så er man enten sammen med sine kristne venner eller sammen med sine ikkekristne venner. Men

det er nok også, fordi at ens kristne venner kender hinanden, selv om man har lært dem at kende forskellige steder. Min læsemakker, hun kommer ned i Lukas IMU, og det er lidt tilfældigt, at hun også kom i kristne sammenhænge. For grunden til, at vi er i læsegruppe, det er, fordi vi også matcher hinanden supergodt i studiesammenhænge. Men så kender hun også mange af dem, som jeg kender, fordi hun har nogle venner, som en eller anden har gået på efterskole eller højskole eller børnelejr eller sommerlejr eller et eller andet, med. Så jeg synes tit, så kender de nogen, som kender nogen. Hvor jeg synes ens ikkekristne venner, de kender ikke ens andre kristne venner, og man kender måske ikke så meget deres venner. Jeg kan huske dengang, jeg skulle giftes, så havde jeg en rigtig god veninde med fra gymnasiet, som ikke er kristen, og som jeg stadigvæk har kontakt med. Men hvor jeg bare sådan tænkte, hun kender bare ikke nogen af de andre, hvad for et bord skal hun sidde ved? Så kom jeg lidt til at tænke over, at alle de andre venner de kendte alligevel [hinanden], sådan lidt på en måde så kunne man sådan godt sætte dem sammen, selv om man havde lært dem at kende forskellige steder.”

Informanten beskriver et møde med en læsekammerat og understreger, at de er sammen, pga. at de passer godt sammen som læsepartnere, og ikke fordi de begge er kristne. For informanten er det studiet, der i den sammenhæng er i højsædet, men samtidig har det en positiv effekt, at læsekammeraten kender mange af de samme mennesker som informanten selv. Deres fælles baggrund gør det muligt at udveksle genkendelig erfaring med hinanden, hvilket ikke er tilfældet med de ikkekristne studiekammerater, der ikke på samme måde kan referere tilbage til mange af de samme former for oplevelser og mennesker. Informantens udtalelse illustrerer således, hvordan troen i sidste ende medvirker til at danne det, Pierre Bourdieu beskriver som det religiøse felt, hvor agenterne i kraft af deres præferencer befinder sig i de samme sociale sammenhænge, da vores habitus medvirker til, at vi tenderer til at ’møde’ mennesker med den samme referenceramme som os selv, med det resultat, at det punkt, hvorfra vi ser verden, bekræftes.⁴¹

Hvordan troen har indflydelse på de unges præferencer og praksisser, kom også til udtryk i en samtale om steder. Til et smågruppemøde med fem-seks deltagere faldt talen på Israel. Flere af de tilstedeværende har været i landet inklusive mig selv. Vi talte lidt om den politiske situation i landet, og en af de unge gav udtryk for, at han syntes, den var svær at forholde sig til. Jeg refererede i den sammenhæng til ”muren”. Der opstod lidt forvirring, ”hvilken mur?” Og af den videre samtale fremgik det, at de udelukkende forbandt ’muren’ med Grædemuren og ikke den mur, Israel har bygget på Vestbredden siden 2003. En misforståelse, som fortæller om de forskellige geografiske referencer, der er resultatet af, at menneskers forskellige habitus afgør, hvilke linser vi ser verden igennem. Siden talte vi om Ingerslevs Boulevard i Århus. Jeg forsøgte at forklare de forholdsvis nytilflyttede unge hvor i byen, det var, ved at referere til den torvehandel, der finder

sted på pladsen hver onsdag og lørdag, hvilket i byen generelt betragtes som en kendt hændelse, og via reference til et stort svømmestadion, der også ligger der. De kunne ikke placere stedet, da deres reference til selv samme sted er knyttet til Sankt Lukas Kirke, hvor en af Danmarks største indremissionske ungdomsgrupper holder til, en henvisning jeg ikke tænkte på før langt senere.

Troen resulterer på mange niveauer i en situation for de unge, hvor deres fælles referencer medvirker til, at de oplever samvær relateret til Indre Mission som genkendeligt og dermed trygt. De fælles referencer skaber et fællesskab, de unge synes at foretrække med dannelse af endnu flere fælles referencer til følge. Dette medvirker også til, at de unges vennekreds hovedsagelig består af andre kristne, som har en positiv indflydelse på troen. Resultatet er, at både ensartethed og genkendelighed ubevidst kommer i højsædet, hvorigennem fællesskabet styrkes, og de subtile grænser mod en omverden, der ikke betragter Biblens fortællinger som virkelighed, dannes.

"De andre" – en brik i fællesskabskonstruktionen

De unge i Eben Ezer gør meget ud af at fortælle, hvorledes de deltager i andre fællesskaber end det kristne, og at de ikke kun har kristne venner. Det fremgår tydeligt af de interviewedes omtale af studiemiljøet, at den arena, hvor de hovedsagelig oplever, at venskaber dannes, i deres opfattelse er tæt knyttet til fest og druk. Alkohol synes at være omdrejningspunktet for mange af de oplevelser og sammenhænge, hvor de fælles fortællinger i et studiefællesskab skabes, og hvor grupper, klikker og forskellige former for sammenhold udvikles.⁴² De unge fra Indre Mission deltager i festerne på deres respektive uddannelsesinstitutioner, men deres begrænsede alkoholindtag synes at resultere i, at de altid er nogle af de første til at forlade festen, når de vurderer, at de andre begynder at blive *for* fulde. De er således fysisk med, men med udgangspunkt i deres fortællinger om studiemiljøet deltager de ikke fuldt ud i en central del af studiesamværet i kraft af deres begrænsede alkoholindtag. En kvinde vurderer forskellene mellem samværet i Indre Mission og studiemiljøet således:

Interviewer: *"Du siger, at du oplever det som mere trygt at komme i IMU end andre steder, er det, fordi du ved, hvad du får, og hvem der er der?"*

Informant: *"Ja, og de samme holdninger og de der uskrevede spilleregler. Og det jeg sagde tidligere, det er begrænset, hvor mange overraskelser man hele tiden skal tage stilling til. Man bliver ikke bombarderet med en masse ting, som man ikke gider, og som man allerede har taget stilling til."*

Interviewer: *"Hvad tænker du da på?"*

Informant: *"Det ved jeg ikke, det er også sådan lidt i den modsatte grøft, men til nogle studiefester kan man jo godt komme ud for noget, som man egentlig ikke har lyst til at være vidne til på den ene eller den anden måde."*

Som udsagnet illustrerer, er kvinden således "vidne" til de andres adfærd frem for at være en aktiv deltager, der også sætter noget på spil. Udtalelsen giver indtryk af en, der oplever samværet fra sidelinjen ved ikke at føle sig eller være en del af det. Hun oplever, at der er mange overraskelser og mange ting at tage stilling til. Sat på spidsen kan de unge ikke deltage i den form for socialitet, de vedvarende fokuserer på i deres omtale af studiemiljøet, idet de faktisk ikke følger de etablerede spilleregler for netop den form for fællesskab. Det vil sige, med udgangspunkt i de unges beskrivelser opfylder de ikke den markør, som definerer 'hvem der er med' i studiefællesskabet. Det specifikke studiefællesskab, der defineres via fester og alkohol, er heller ikke, som tilfældet er i Eben Ezer, organiseret efter fastlagte rutiner og forståelser, men er derimod kendetegnet ved en høj grad af improvisation og situationsforhandling.⁴³ De, der befinder sig i det felt, som en studiefest udgør, er mindre sikre på, hvem de står over for, end tilfældet er, når de unge mødes i Eben Ezer. Aktørerne i studiemiljøet kan ikke uden videre antage at kende modpartens holdninger og på forhånd vide, at de er enige om spillets regler, disse skal derimod vedvarende forhandles. Selve forhandlingen kan, som flere af de interviewede gav udtryk for, også medføre, at de unge kristne oplever deltagelse i sociale arrangementer i forbindelse med studiet som anstrengende og krævende, idet de er opvokset i det trygge fællesskabs rammer og dermed har begrænset erfaring og kompetence i forhandlingen af sociale spilleregler i en forholdsvist løst defineret social kontekst. Som Hylland Eriksen skriver, er *"mulighederne mange flere for en person i en tilstand af utryk socialitet, end for den der hviler tilfreds i socialitetens forudsigelige rutiner; men faldhøjden er også større."*⁴⁴ De unge befinder sig således pludselig i en social arena, hvor der ikke på forhånd findes et manuskript til at håndtere situationen ud fra. Samtidig kan de måske have svært ved at afkode de forskellige udtryk for omsorg, nærhed og sammenhold, idet de ikke på samme måde som i missionen kender spillets regler eller deltager i selve forhandlingen af dem. Disse forhold må antages at have en stor indflydelse på de unge kristnes oplevelse af studiemiljøet som overfladisk. Som denne informant siger:

Interviewer: *"Føler du, det kan være anstrengende at indgå i andre former for fællesskaber? Det lyder som om, at det er meget afslappende at komme ned i IMU, fordi man på en måde ved, hvad man får, og man ved, hvordan det er. Men hvis du så omvendt skal være sammen med ikke IMU'er, kræver det sådan en ekstra indsats eller føles mere utrygt, eller hvordan er det, hvis du tænker omvendt?"*

Informant: *"Ja, det vil jeg sige, det kræver en ekstra indsats, men det er jo også, fordi at jeg ...nej, nu prøver jeg lige at tænke tilbage på dengang, jeg var studerende. Jeg tror bare, at det er sådan meget fest og ballade også i hverdagen*

egentligt, og gode snakke og sådan noget, men det bliver aldrig sådan helt så dybt, som det bliver nede i Eben Ezer. Og jeg ved ikke, om det er, fordi det ikke må blive dybt, når man er sammen med studiekammerater, men man kan godt kæmpe, sådan lidt med at holde en facade oppe eller lignende, når man er sammen med studiekammerater, hvor det er sådan helt i orden at være, som man gerne vil være, i IMU.”

Den forskel de unge fra Indre Mission oplever, som det fx kommer til udtryk i ovenstående, i forhold til oplevelsen af manglende dybde i samtalerne, kan også kædes sammen med, at der ikke er nogle emner, som begge samtalepartnerne på forhånd ved kan kategoriseres som meget betydningsfulde og dybe. På samme måde som de unge i Eben Ezer netop kategoriserer samtaler om tro som private og dermed af stor betydning. Desuden er det også svært for den ikketroende at samtale om emner af eksistentiel betydning med en troende, idet den troendes forklaring i en sekulær verdensforståelse kan forekomme absurd, og omvendt. Et forhold, der må antages at vanskeliggøre samtaler, der af begge parter opfattes som meningsfulde og dybe og ikke kun forbliver en overfladisk udveksling af synspunkter. En anden vigtig faktor er, at de unge fortalte hvor anstrengende, de syntes, det var ofte at skulle legitimere egen tro i forbindelse med sociale sammenkomster med medstuderende, hvilket også medvirker til oplevelsen af de sociale sammenhænge som krævende.

De indremissionske unges oplevelse af fællesskabet blandt medstuderende kan også ses som et resultat af to forskellige former for habitus, der i nogle sammenhænge, men absolut ikke i andre, kan være vanskeligt forenelige, hvis begge parter skal finde dem meningsfulde. Derudover kan studiemiljøet også fungere som 'den signifikante anden', der på en gang ligner fællesskabet i Eben Ezer nok til at være et sammenligningsgrundlag og samtidig muliggør, at de unge kristne kan stille skarpt på de positive sider, de mener, karakteriserer deres eget fællesskab og det værdigrundlag, der er baggrunden for dét og deres liv. Der er, som nedenstående citat lader forstå, både tale om forskellige tempi i livsudvikling og forståelse af, hvad der er hyggeligt og sjovt, som denne kvinde midt i tyverne siger:

”Men bare generelt at være ung i dagens samfund er også meget anderledes end det ungdomsliv jeg har, i forhold til det mange andre har. Nu er jeg først flyttet sammen med Anders, efter vi er blevet gift, og vi har heller ikke haft sex, før vi blev gift. Jeg synes, det er meget den slags ting, de [studiekammeraterne] virkelig ikke forstår. Og det er klart, når det også er en kæmpe del af deres liv at flytte sammen med kæresten, eller få en ny weekenden efter, eller gå ud og drikke sig stangstiv og sådan nogle ting. Hvor jeg tænker, jeg forstår slet ikke ideen i det eller kan se det sjove i det. Jeg har en helt anden opfattelse af det. Og der synes jeg tit, der er sådan nogen konflikter, og der kan jeg godt nogen gange være sådan lidt 'øv, nu gider jeg ikke forsvare mig mere'. Sådan kan man godt have det nogle

dage, specielt i forhold til da man var ny på studiet, der kunne det godt være sådan 'ej, kom nu, vi skal ned i byen'. Jeg vil rigtig gerne være sammen med de der mennesker, jeg vil meget gerne sidde og snakke og hygge på en cafe stille og roligt. Jeg er ikke så meget til det der disko og drikke sig stangstiv. Jeg synes, det bliver for indholdsløst, tror jeg."

Konklusion

Artiklen har med udgangspunkt i Biblen som fortælling og Pierre Bourdieus habitusbegreb vist, hvorledes de unge i Indre Mission agerer i et socialt miljø, hvor den verdensfortolkning og de sociale spilleregler, de er opvokset med, repeteres. Som artiklen har belyst, er tro ikke kun et spørgsmål om at tro, men derimod en socialiseringsproces der virker strukturerende i forhold til de unges adfærd og den sociale arena, de deltager i, hvorved visse muligheder udskilles. Troen medvirker således til, at bestemte former for adfærd og samvær fremtræder som naturlige for deltagerne i modsætning til andre. Derved er et spørgsmål om at tro også meget mere radikalt og implicerer mere, end de unge lader forstå i deres omtale af det individuelle valg af egen tro. Der er således meget mere på spil end en – tabt – overbevisning, hvis en deltager kommer i en position, hvor troen forsvinder. Troen er knyttet til en social arena, og at fravælge den er således lig med at fravælge et fællesskab, hvor spillets regler er velkendte og vel forståede og derfor muliggør deltagelse i en tryk socialitet. I kraft af deltagelsen i det indremissionske, organiserede fællesskab fortsætter de unge i en proces, hvor de vedvarede skaber fælles referencer og dermed fællesskab med mennesker, der er indforståede med de præmisser, som troen på Biblen lægger til grund. Deltagelse i fællesskabet har altafgørende betydning for, at Biblens position som en betydelig menings- og betydningsproducerende kilde opretholdes og virkeliggøres.

De unges opvækst og det velkendte i det sociale miljø gør, at alle deltagere kender deres roller. Aktørerne kanaliseres via troen i den samme retning med stor ensartethed blandt dem til følge, hvilket muliggør et samvær med et minimum af situationsforhandling. De følelser, de unge oplever i fællesskabet, mener jeg, fortolkes som en guddommelig indgriben, hvilket i de unges forståelse er med til at gøre deres fællesskab anderledes end andre fællesskaber, de kender til. En forståelse, der resulterer i en selvopfyldende profeti om, at kristne fællesskaber er dybere i kraft af troen, som medvirker til at skjule de faktiske faktorer, der resulterer i netop den oplevelse hos deltageren.

Noter

- 1 Navnet 'Eben Ezer' stammer fra Det Gamle Testamente i Bibelen. Ordet er hebræisk og betyder 'Hjælpens sten'. 1. Samuelsbog i Biblen fortæller, at Israel led et nederlag til folket filistrene ved stedet 'Eben Ezer'. Flere år efter dette slag samlede profeten og dommeren Samuel israelitterne i Mispa. Her vendte de tilbage til Gud og gik endnu en gang i kamp mod filistrene. Denne gang sejrede Israel stort, og Samuel rejste stenen 'Eben Ezer' for at tilkendegive, at nederlaget nu var vendt til sejr. <http://www.eben-ezer.dk/web/index.php?page=3>
- 2 Artiklen er resultatet af forskningsprojektet "Indre Missions Ungdom. En analyse af unges deltagelse i et fællesskab baseret på tro" ved Dansk Folkemindesamling, Det Kongelige Bibliotek i perioden april til og med december 2009.
- 3 Hans Kirk, *Fiskerne*, Gyldendals Bogklub, København, 1977.
- 4 Jeg vil gerne sige tak til de unge i Eben Ezer i Århus for jeres åbenhed og imødekommenhed, som gjorde det muligt for mig at deltage i jeres samvær i foråret 2009. Tak til jer, jeg var i klynge og smågruppe med, for at I velvilligt lod mig deltage og komme hjem til jer. Også tak til alle jer som med stor fleksibilitet og imødekommenhed lod jer interviewe. Det var en positiv oplevelse og rart at komme i Eben Ezer, og jeg følte mig meget velkommen og inkluderet i fællesskabet.
- 5 Formelle oplysninger om missionshuset Eben Ezer er hentet fra: <http://www.Eben Ezer.dk/forside/forside.asp> set d. 16.4.2010.
- 6 Marianne Gullestad, *Hverdagsfilosofer*. Oslo, Universitetsforlaget A/S, 1996, s. 57.
- 7 Pierre Bourdieu, *Practical Reason*. Stanford University Press, California, 1998, s. 61.
- 8 Pierre Bourdieu, *Distinction, a Social Critique of the Judgment of Taste*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1984. Pierre Bourdieu, se note 7.
- 9 Definitionen af Pierre Bourdieus begreb "habitus" er også skrevet på baggrund af beskrivelser fra hjemmeside: <http://www.filosoffen.net/tekst/bourdieu/txtbourdieusocrum.html> set d. 8.2.2010.
- 10 Lisanne Wilken, *Pierre Bourdieu*, Frederiksberg, Roskilde Universitetsforlag, 2007, s. 46.
- 11 Wilken, s. 42 – 44 se note 10.
- 12 Pierre Bourdieu, *Af praktiske grunde*, København, Hans Reitzels Forlag, 1997 og Wilken, s. 44 se note 10.
- 13 Meredith B. McGuire, *Religion, The Social Context*, 5rd ed., USA, Wadsworth Thomson Learning, 2002.
- 14 <http://www.kristendom.dk/artikel/268128:Kristendom--Kirkelige-retninger-i-folkekirken>, set d.16.4.2010.
- 15 <http://www.religion.dk/artikel/281801:Spoerg-om-kristendom--Saadan-opstod-Indre-Mission> og Kirsten Andersen og Gorm Bagger Andresen, "Indre Mission" i *Folkekirken og andre kirker*, Tømmeliden, 1996, s. 28 – 31. Se også http://www2.indremission.dk/site/Hvem_er_vi/
- 16 Knud Erik Andersen, "Indre Mission" i *Trosretninger i Danmark*. Fredericia: Lohses Forlag, 1994, s. 67 – 73.
- 17 <http://www.Eben Ezer.dk/eeu/eeu.asp>, set d. 16.4.2010.
- 18 Wilken, s. 46–54 se note 10.
- 19 Bourdieu, s.149–171 se note 12.
- 20 <http://www2.indremission.dk/site/Links/Skoler/> set d. 28.4.2010.
- 21 Tina Wilchen Christensen, "Den ensrettede mangfoldighed. Identitet og 'fortælling' i Ungdomshusbevægelsen" i René Karpantschof og Martin Lindblom (red.), *Kampen om Ungdomshuset. Studier i et oprør*, København, Frydenlund & Monsun 2009.
- 22 Marianne Holm Pedersen, *Practices of Belonging: Ritual Performances and the Making of Place and Relatedness among Iraqi Women in Copenhagen*, PhD Series No. 52, Department of Anthropology, University of Copenhagen, 2009.
- 23 Jesper Østergaard, "Internalisering af religiøse narrativer – Hvad er det?" i *Religiøs narrativitet, kognition og kultur*, Jesper Sinding Jensen og Armin Geertz red. Forlaget Univers, 2008, s.97 – 117.
- 24 Jeffrey Murer Stevenson, *Constructing the enemy-other: Anxiety, trauma and mourning in the narratives of political conflict*. Psychoanalysis, Culture & Society; www.palgrave-journals.com/pcs/ , 2009, s.112.

- 25 Glifford Geertz, "Religion as a cultural system" i *The Interpretations of Cultures*, 1973, s. 87 – 126.
- 26 McGuire, se note 13.
- 27 Birgitte Graakjær Hjort, "Den Ene og de andre – teologien og det meningsfulde liv" i Cecilie Eriksen (red.): *'Det meningsfulde liv*, Aarhus Universitetsforlag, 2003.
- 28 Netmission.dk er en blog om mission, evangelisation og kristen dialog på internettet. Bloggen drives og skrives af medarbejdere i Indre Missions netmissionsarbejde, se mere på http://jesusnet.dk/index.php?special_id=21&svar_id=284 og <http://netmission.dk/>. Begge links er set d. 7.4.2010.
- 29 Hjort, se note 27.
- 30 Don Handelman, *Models and mirrors, Towards an Anthropology of Public Events*, Cambridge University Press, 1990. For yderligere beskrivelse af, hvorledes etnisk identitet via social organisation kan få en mere og mere afgørende betydning for den enkeltes og gruppens sociale liv.
- 31 Wilken, se note 10.
- 32 Wilken, se note 10.
- 33 Thomas Hylland Eriksen, *Rødder og Fødder: Identitet i en foranderlig tid*, Tiderne Skifter, 2006 (2004), s. 99.
- 34 Peter L. Berger og Thomas Luckmann, *Den samfundsskabte Virkelighed, En videnssociologisk afhandling*, Nørhaven Bogtrykkeri A/S, 1976.
- 35 Holm Pedersen, se note 22.
- 36 Berger og Luckmann, se note 34 og Wilken, se note 10.
- 37 McGuire, se note 13 og Geertz, s. 95, se note 25.
- 38 Dag Østerberg, *Émile Durkheim – og hans teorier om samfundet*, Pax Forlaget A/s, 2002.
- 39 McGuire, s. 198 – 199, se note 13.
- 40 Wilken, s. 46–47, se note 10.
- 41 Wilken, s. 45–46, se note 10.
- 42 Christensen, se note 21.
- 43 Hylland Eriksen, se note 33.
- 44 Hylland Eriksen, s. 99 se note 33.

Litteraturliste

- Andersen, Kirsten & Andresen, Gorm Bagger 1996: "Indre Mission" i *Folkekirken og andre kirker*, Tommeliden.
- Andersen, Knud Erik 1994: "Indre Mission" i *Trosretninger i Danmark*, Fredericia, Lohses Forlag.
- Berger, Peter L. & Thomas Luckmann 1976: *Den samfundsskabte Virkelighed, En videnssociologisk afhandling*, Nørhaven Bogtrykkeri A/S, Viborg.
- Bourdieu, Pierre 1984: *Distinction, a Social Critique of the Judgment of Taste*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Bourdieu, Pierre 1997: *Af praktiske grunde*, Hans Reitzels Forlag, København.
- Bourdieu, Pierre 1998: *Practical Reason*, Stanford University Press, California.
- Geertz, Clifford 1973: *The Interpretations of Cultures*. Basic Books, New York.

- Christensen, Tina Wilchen 2009: "Den ensrettede mangfoldighed. Identitet og 'fortælling' i Ungdomshusbevægelsen" i René Karpantschof og Martin Lindblom (red.): *Kampen om Ungdomshuset. Studier i et oprør*, Frydenlund & Monsun, København.
- Gullestad, Mariane 1996: *Hverdagsfilosoffer*, Universitetsforlaget A/S, Oslo.
- Handelman, Don 1990: *Models and mirrors, Towards an Anthropology of Public Events*, Cambridge University Press.
- Hjort, Birgitte Graakjær 2003: "Den Ene og de andre – teologien og det meningsfulde liv" i Cecilie Eriksen (red.): *Det meningsfulde liv*, Aarhus Universitetsforlag, Aarhus.
- Holm Pedersen, Marianne 2009: *Practices of Belonging: Ritual Performances and the Making of Place and Relatedness among Iraqi Women in Copenhagen*, PhD Series No. 52, Department of Anthropology, University of Copenhagen.
- Hylland Eriksen, Thomas 2006 (2004): *Rødder og Fødder: Identitet i en foranderlig tid*, Tiderne Skifter: Århus.
- Kirk, Hans 1977: *Fiskerne*, Gyldendals Bogklub, København.
- McGuire, Meredith B. 2002: *Religion, The Social Context*, 5rd ed., USA: Wadsworth Thomson Learning.
- Stevenson, Jeffrey Murer 2009: *Constructing the enemy-other: Anxiety, trauma and mourning in the narratives of political conflict*. Psychoanalysis, Culture & Society; www.palgrave-journals.com/pcs/.
- Wilken, Lianne 2007: *Pierre Bourdieu*, Roskilde Universitetsforlag, Frederiksberg.
- Østerberg, Dag 2002: *Émile Durkheim – og hans teorier om samfundet*, Pax Forlaget A/S, Oslo.
- Østergaard, Jesper 2008: "Internalisering af religiøse narrativer – Hvad er det?" i *Religiøs narrativitet, kognition og kultur*, Jesper Sinding Jensen og Armin Geertz, (Red), Forlaget Univers.

Internetsider:

Alle siderne er set i perioden 1.4.2009 – 1.4.2010

<http://www.EbenEzer.dk/forside/forside.asp>

<http://www.eben-ezer.dk/web/index.php?page=3>

http://jesusnet.dk/index.php?special_id=21&svar_id=284

<http://netmission.dk/>.

http://www2.indremission.dk/site/Hvem_er_vi/

<http://www.EbenEzer.dk/eeu/eeu.asp>

<http://www2.indremission.dk/site/Links/Skoler/>

<http://www.filosoffen.net/tekst/bourdieu/txtbourdieusocrum.html>

<http://www.kristendom.dk/artikel/268128:Kristendom--Kirkelige-retninger-i-folkekirken><http://www.religion.dk/artikel/281801:Spoerg-om-kristendom--Saadan-opstod-Indre-Mission>

Faith as common ground – community feeling among young evangelicals in Denmark

The aim of this article is to demonstrate the mechanisms that underlie a youth association in the so-called Home Mission, a branch of the Evangelical Lutheran Church of Denmark. It is the result of anthropological research focusing on the sense of community among members aged between 15 and 27. In a number of ways faith plays a central role in the community, and the main argument of the article is that the young people's faith constitutes a social identity, since their habitus seems to have a decisive impact on their experience of the faith-based community. The article further demonstrates how the Bible and its narratives form the framework of interpretation with which the young people have grown up, and which, in their present life as adults, continues to mould their understanding and view of life, as well as the role that collective interaction plays in the young people's construction of God and their own identity as Christians. A core argument in the article is that faith is a socialization into a structure which results in all participants having the same frame of reference and therefore experiencing a strong feeling of community with one another within this particular wing of the Church of Denmark.

Else Marie Kofod er PH.D. og overarkivar på Dansk Folke-mindesamling, Det Kongelige Bibliotek. Hun har bl.a. skrevet "Traditionen tro? Hverdag og fest igennem 200 år" (2008) og "Handicappede børn i folketroen" (2008). Hun har arbejdet med traditioner ud fra et traditionshistorisk og et kulturanalytisk perspektiv og med sagn som kilde til normer og værdier hos 1800-tallets bondesamfund. For eventyrenes vedkommende har hun analyseret vekselvirkningen imellem mundtlig og skriftlig tradition som i "De vilde svaner og andre folkeeventyr. Sidestykker til syv af H. C. Andersens eventyr" (1989). Email: emk@kb.dk

FORTÆLLINGER OM FORFØRELSE OG SEKSUALMORAL

i 1800-tallets bondesamfund

Et samfunds ægteskabsideal afføder nogle mere eller mindre uskrevne regler for, hvad der er tilladt og – måske især – hvad der ikke er tilladt med hensyn til uden-omsægteskabelige forhold. Det var også tilfældet i 1800-tallets bondesamfund, hvor det at indlede et seksuelt forhold til en anden person end den, man var forlovet eller gift med, ikke alene kunne være en trussel for de enkelte par, men for hele landsbyfællesskabet. Seksuelle emner er ofte tabubelagte. I denne artikel vil jeg vise, hvordan bondesamfundets seksualmoral blev kommunikeret igennem såvel omgangsformer, ritualer og traditioner som igennem sagn om bjergfolk og ellefolk.



Landsbyfællesskabet

Landsbyfællesskabet i 1800-tallets bondesamfund undergik en række forandringer i løbet af århundredet. Blandt andet fik udskiftningen i sidste del af 1700-tallet og begyndelsen af 1800-tallet store konsekvenser for den måde, man

organiserede sig på i landsbysamfundene. På det praktiske plan holdt man op med at dyrke landbrugsjorden i fællesskab, og mange steder blev gårdene flyttet ud af landsbyen, så de blev placeret centralt i forhold til ejendommens jord. Afviklingen af fællesskabet til fordel for den individuelle driftsform fik også betydning på et mere symbolsk plan, nemlig i forhold til markeringen af det sociale skel imellem dem, der havde jord, og dem der ikke havde.

På nogle områder levede landsbyfællesskabet dog stadig videre langt op i 1800-tallet, blandt andet var der en vis form for produktionsfællesskab og nogle enkle tvungne fælles gøremål i landsbyen. Som eksempler på disse gøremål kan nævnes fælles tørvemoser, vejarbejder og lignende, ligesom man også kunne fremhæve den gensidige hjælp i forbindelse med større arbejdsopgaver på gårdene. Disse arbejder blev ofte afsluttet med et gilde, deraf navnet arbejdsgilder. Der hvor fællesskabet især levede videre – og her tænkes der på den mere sociale del af fællesskabet – var dels igennem de ritualer og traditioner, der indgik i livets og kalenderårets fester og mærkedage, dels igennem den mundtlige fortælletradition.

Før udskiftningen havde landsbysamfundet forsøgt at sikre lov og orden gennem fællesskabets vider og vedtægter. Det var lavsskikkene fra købstæderne, der havde bredt sig ud til landalmuen, som ifølge folkemindeforskeren August F. Schmidt (1889-1965) *"tilpassede dem til eget brug"* og, som han fremhæver, *"i almindelighed vågedes der strengt over, at man holdt sig nøje til fædrenes sæd og skik."*¹ Af dem eksisterede der i 1800-tallet stadigvæk bydelavenes regler for, hvem der skulle inviteres med til de store fester, der blev holdt i landsbyen, nemlig medlemmerne af det byde- eller grandelav, husstanden tilhørte. Bydelavet og de ældres lav bestod af denne grund stort set af de samme husstande, som også var dem, der tegnede landsbyfællesskabet. Det, at man holdt fast i bydelavet, sikrede derfor en fortsat styring og kontrol af omgangsformerne.²

Landsbyen havde foruden bydelavet og de ældres lav også et ungdomslav, der bestod af karlenes og pigernes lav. Mens bydelavet og dets skrevne såvel som uskrevne regler først og fremmest berørte de gifte jordbesiddere, bestod ungdomslavet af de ugifte karle og piger. Ungdomslavet eller de ugiftes lav var man medlem af fra konfirmationsalderen, til man blev gift, og da den gennemsnitlige vielsesalder fx i perioden 1855 til 1869 for mænd var lidt over 31 og for kvinder lidt over 28, betød det, at man var medlem af dette lav en temmelig stor del af sit liv.³

De ugiftes lav havde en væsentlig funktion i landsbyen, fordi det var lavet, der sørgede for de fleste sociale arrangementer, herunder også de unges fester. Der var mange anledninger til at feste i løbet af et år, det kunne være fastelavnsoptog, majfester, sommer-i-by fester og julestuer.

Tilsyneladende var det langt op i 1800-tallet fortsat vigtigt at styrke fællesskabets autoritet eller i alt fald at give det udseende af, at den eksisterede. Her

spillede sammenkomster en stor rolle, fordi de gav mulighed for at iscenesætte de sociale relationer og hierarkiet i landsbyen.⁴ Selvom der var ved at ske ændringer på andre områder, blev der ikke sat spørgsmålstejn ved gammel sæd og skik, sådan som præsten og folkemindesamleren H. F. Feilberg (1831-1922) formulerede det: ”*Skikken, vedtægten er det bånd, der holder samfundet sammen, og der skal både fordomsfrihed og mod til at bryde med den.*”⁵ Selv igennem de forskellige former for ritualiserede drillerier eller løjer, der på overfladen gjorde grin med blandt andet de sociale skel, blev den gamle orden opretholdt. Det var både selve den ydre form eller udtrykket, der levede videre, men ikke mindst var det de værdier og normer, der lå bag.

Fællesskabet i bondelandsbyen betød derfor ikke blot *alment fælles*, men en bestemt måde at udøve visse fælles handlinger på, herunder måske især bestemte omgangsformer. Mere grundlæggende henviser *fællesskabet* derfor til den bonde-dominerede landsbys kulturelt værnedes norm for, hvad der var rigtig og forkert, hvor enhver fravigelse fra de uskrevede regler principielt blev sanktioneret ved fx bagtalelse, spottevers eller direkte chikanerier.

Et fornuftigt ægteskabsideal

Den seksualmoral, der findes i et bestemt samfund, hænger sammen med det gældende ægteskabsideal. Ægteskabet hører til én af samfundets hovedhjørnestejn, og når man i 1800-tallets bondesamfund først var gift, kom det ikke på tale at blive skilt. Det var vigtigt at blive gift med den rigtige, især hvis der var formue og social status involveret. Pardannelse spillede en større rolle i forhold til driften af gården end i forhold til det enkelte individ.

Når to unge blev gift, stiftede familie og fik fast ejendom, betød det også, at fællesskabet fik en ny husholdning. Denne husholdning skulle nødtigt komme til at ligge fællesskabet til byrde, ligesom det forventedes, at den opfyldte de forpligtelser, der måtte være. Hver gang en ny husholdning skulle integreres i landsbyfællesskabet, stod dette principielt i fare for at komme ud af balance. Selvom det var de enkelte familier, der lavede aftaler med hinanden, når et par skulle giftes, var det i lige så høj grad ud fra landsbyens interesser, at deres fremtid skulle sikres.

Aftalerne blev lavet i forbindelse med forlovelsen eller, som det blev kaldt mange steder, ved *jagildet*. Her blev parret desuden givet til hinanden, og det betød, at de to unge fra det tidspunkt kunne indlede et seksuelt forhold. Man så stort på, om bruden var gravid inden vielsen, når aftalerne blot var i hus, og forældrene havde givet deres samtykke. Selv i de tilfælde, hvor graviditeten var synlig, ja selv hvis kvinden havde født, var det acceptabelt, hvis blot aftalerne var indgået.⁶ I en artikel i dagbladet *Politiken* i 1887 kommenterer forfatteren Henrik Pontoppidan (1857-1943) netop denne problematik:



Brudepar fra 1919. Mens det på landet op i 1800-tallet var acceptabelt, at bruden var gravid, hvis forældrene havde givet deres accept, ændredes normerne gradvist – til blandt andet præsternes store tilfredshed. På bagsiden af dette fotografi skriver K. Mose i 1953 følgende om det unge par på billedet: "Jeg synes dette billede her er så morsomt, så jeg ikke kan lade være med at sende Dem det. Bruden er min præstekammerat – plejedatter hos gartneren på Højholdt, gift 1919. Brudgommen kender jeg ikke. Jeg holdt meget af Olga, vi fulgtes ad til præsten sommeren 1914 og blev konfirmeret 4.10.1914. Jeg ved ikke, hvem der var hendes rette forældre. Hun blev godt gift og fik det godt. Præsten, der konfirmerede os, viede hende, og han var så fornærmet, at han ikke ville ønske hende tillykke – hun fyldte for meget – og det havde han jo indprentet os så grundigt, at sådan skulle det ikke være..." (Foto: Dansk Folke-mindesamling, 1919).

"I den egn, jeg har haft særlig lejlighed til at lære nøje at kende [Østbyegnen i Horns Herred ved Roskilde Fjord], hænder det kun ganske undtagelsesvis, at en brud - selv af egnens bedste familier - føres til alteret uden at være stærkt på vej til at blive moder. Hvor ville man ikke i lastens København rødme af undseelse, ifald man i Vor Frue Kirke så en højfrugtsommelig grossererbrud med myrtekrans og slør? På landet er der ingen (uden måske præsten), der forarges, alt er her i sin rigtighed, og man ville sikkert blive højlig forbavset, ifald man i denne anledning ville give sig til at snakke op om usædelighed og deslige."⁷

Forelskelse og kærlighed eksisterede naturligvis også på landet, men kom i anden række. Den rigtige partner var den, det var fornuftigt at blive gift med ud fra praktiske og økonomiske grunde, eller som ordsproget siger: "Man skal finde sig en kæreste i et dejtrug, ikke i en springdans."⁸ Det var heller ikke usædvanligt, at unge giftede sig med ældre. Det fremgår fx af et brev, som en soldat, der var med i 3-årskrigen, skrev til sin bror den 9. marts 1849. Han beskrev i brevet, hvordan hverdagen gik sin gang i de perioder, der ikke var kamphandlinger, og i den forbindelse fortalte han også, at han var kæreste med "Hartvig Hansens smukke datter Johanne, som desværre skal giftes med en rig hestehandler i Pjedsted, som er halvgammel". Og som han skrev: "det er nu synd, for pigebarnet er endnu meget ung og ville vist før have haft mig, men på landet jager man følelserne Fanden i vold og spørger kun om udstyret."⁹

Fra Vestjylland fortælles det i midten af 1800-tallet, at *"penge og formuespørgsmålet i mange tilfælde [spiller] en så vigtig rolle, at der ikke kan være tale om stærke følelser."*¹⁰ Langt fra alle var derfor i den situation, at ægteskabet blev indgået på grund af kærlighed. Fra Nordsjælland fortælles det også i midten af 1800-tallet, at når *"karl og pige var helt fremmede for hinanden, kunne der ikke være tale om noget kærlighedsforhold imellem dem, men ikke desto mindre hørte skilsmisse til det så godt som uhørte i den tid."*¹¹

Ifølge H.F. Feilberg indrettede man sig på en sådan måde, at samlivet kunne fungere, for som han skriver: *"selv der, hvor ægtefællerne synes såre ilde magede, ser man i reglen et fredeligt samliv, hvor konen efter gammel vedtægt råder til framgulvet [forstuen] og til foderlo-døren [rummet i eller ved stalden, hvor hakelseskisten i reglen står]."*¹² Der var brug for begge ægtefæller for at få en gårdhusholdning til at fungere – også i forhold til fællesskabet. Det var derfor vigtigt at forhindre udenomsægteskabelige forbindelser, fordi de udgjorde en trussel i forhold til gårdens drift og dermed i forhold til det eksistensgrundlag, som både den enkelte husholdning og landsbyfællesskabet var afhængig af.

Leg og tradition – ritualiserede kontrolforanstaltninger

Især når det drejede sig om de unge, havde man i bondesamfundet en række mere eller mindre ritualiserede kontrolforanstaltninger,¹³ der skulle forhindre de forhold, der kunne føre til seksuelle forbindelser og dermed graviditet, hvis forældrene endnu ikke havde givet deres accept. Når de unge blev konfirmeret, blev de optaget i ungdomslavet, som de var en del af, indtil de indgik ægteskab, hvor de kom ind i de giftes fællesskab. Det var en relativ lang periode, de unge var medlem af ungdomslavet, og de var meget sammen både i forbindelse med arbejde og den sparsomme fritid. Derfor var det nødvendigt, at man organiserede sig på en måde, der gjorde det vanskeligt for karlene og pigerne at skabe tætte følelsesmæssige relationer til hinanden, så længe forældrene ikke havde givet deres samtykke.

Én af de måder, kontrollen blev udøvet på, gik ud på, at de unge en gang om året fik tildelt en fast partner, som de skulle følges med til alle former for sammenkomster, hvor de unge festede. Afhængig af hvor i landet man boede, foregik parringen af de unge karle og piger enten i forbindelse med jul og nytår eller ved bålet, Valborgs- eller Sct. Hans aften. De parrede piger blev kaldt for nytårgaver eller gadelam, mens karlene blev kaldt for gadebasser. Ifølge H.F. Feilberg skulle der tages mange hensyn, hvis man gerne ville gøre alle parter tilfredse, og det var ikke altid nogen let opgave. Følgende strofe, der blev sunget eller fremsagt ved hver parring, viser, at man gjorde et forsøg på at parre dem sammen, som kunne lide hinanden:

*"Tilsammen gro i elskovens vilje
 Den unge (Karens) hjerte det brænder så hedt
 Slet ingen den brand kan udslukke
 Undtagen (Søren Hansen) i hvor han så går.
 Gud råder for begge deres lykke
 Men kommer de ej sammen i dag om et år
 Så ganger de hinanden ud af minde"*¹⁴

I betragtning af, at det ikke hørte til god tone at vise sine følelser, er der ikke sparet på følelsesladede vendinger og billedsprog i denne strofe.¹⁵ I strofens sidste to vers er det dog især den praktiske side, der fremhæves, dvs. den del, der har betydning for hverdagen. Hvis de unge blev tildelt en ny partner ved fordelingen det følgende år, skulle de glemme den gamle partner. Dagliglivets tætte relationer har ikke haft plads til følelser som jalousi og kærestesorg. At det var vigtige ting, man her var underlagt, fremgår også af, at alt blev skrevet op, så der ikke kom til at ske fejltagelser.¹⁶

Ved at ordne forholdene på denne måde i de ugiftes lav havde man dels styr på forbindelserne, dels undgik man klamperi om pigerne. Skete det så, at man i lavet opdagede, at et forhold begyndte at blive alvorligt, satte drillerierne ind, indtil der var blevet lyst for parret i kirken, det vil sige, indtil forældrene havde givet deres tilsagn. Kulturhistorikeren Poul Bjerger fra Askov Højskole har af sin mor fået fortalt, hvordan par, der kom til at *"se mildt til hinanden,"* som det hed i midten af 1800-tallet, *"søgte at skjule det så længe som muligt og lod offentligt, som om de ikke brød sig det mindste om hinanden."*¹⁷

Selvom samværet imellem de to køn foregik under kontrollerede former, havde en del af de lege, der indgik i forbindelse med ungdommens fester, nogle ret kraftige seksuelle undertoner. En kulturhistoriker skrev i 1825 her om: *"Det kan jo ikke nægtes, at somme julelege var usømmelige, fx den eksercits, at karle og piger det ene par efter det andet kyssedes liggende på bordet. Denne leg var vistnok i højeste grad uanstændig."*¹⁸ Den leg, han her refererer til, kunne være *"at bage brød, at ælte dej, at trille julekage eller at slagte,"* hvor karl og pige blev lagt på et bord, hvorefter de andre *"æltede"* dem sammen.¹⁹ De stærkt seksuelt betonedede lege foregik under overvågning af de øvrige unge, som sørgede for at gribe ind, hvis legen gik for vidt. Det vil sige, at grænserne for, hvor langt man kunne gå, blev slået fast, så ingen kunne være i tvivl om, hvad det var for en norm, der blev overtrådt.²⁰

Samtidig kan legene have haft en ventilfunktion i forhold til seksualiteten, fordi de har gjort det muligt for de unge at afreagere.²¹ At give mennesker mulighed for at afreagere og konkurrere i rituelle rammer samt at vende op og ned på tingene kendes især fra karnevalet, men i de lande, hvor karnevalstraditionen er svag, har andre fester fået samme funktion.²² I Danmark var dette tilfældet både i forbindelse med kalenderårets højtider og livets fester.



"Nippe Strå." Denne leg var én af de lege, der blev leget, når de unge var sammen. Et strå på kun to tommer skulle gå rækken igennem fra mund til mund. Ved at trække i tovet blev det svært ikke at kysse hinanden. Men ved hjælp af tovet var det også muligt at fjerne de to unge fra hinanden igen. Et eksempel både på den kontrol, de unge udøvede i ungdomslavet og på den ventilfunktion, som legene kunne have. (Postkort: Dahlerup & Kramer Petersen).

Ungdomslavet var altså med til at regulere de eventuelle forbindelser, der blev indgået, fordi de unge var under opsyn af hinanden. Der kan næppe være tvivl om, at denne måde at organisere sig på sammen med drillerierne²³ har været med til at forhindre en del graviditeter. Fx forekom der da også flere såkaldt uægte fødsler i områder med større herregårde. Her var der ingen kontrol med de mange unge ugifte karle og piger, der var ansat. Forvalteren blandede sig som regel kun i de forhold, der vedrørte arbejdet. Flere af de præster, der i sidste halvdel af 1800-tallet sendte indberetninger til fængselspræst S. M. Hafströms undersøgelse af sædelighedsforhold hos det danske folk, kom netop ind på problemet med den manglende kontrol på herregårdene. Fra Fyn fortæller én af præsterne, at *"brændpunkterne er de store hovedgårde, hvor der føres et ryggesløst, løsagtigt liv mellem tjenestefolkene."*²⁴ At kontrolforanstaltningerne virkede, kan man se ved, at der i landsbymiljøerne var færre uægte fødsler end i områder med større herregårde. Antallet af uægte fødsler blev brugt til statistisk at dokumentere sædelighedsforhold.

Den mundtlige fortælletradition

Udover de normer, der blev kommunikeret igennem omgangsformernes uskrevne regler, kunne man også give udtryk for det, der var rigtigt og forkert igennem de historier, vittigheder og ordsprog, der blev fortalt, og de viser, der blev sunget. Både i festligt lag og i forbindelse med mere arbejdsprægede sammenkomster blev der fortalt historier og sunget viser. Når man mødtes for i fællesskab at udføre et bestemt stykke arbejde, skulle man i nogle tilfælde holde sig vågen til langt ud på aftenen. Derfor var netop disse sammenkomster ideelle anledninger til at fortælle og synge. Det kunne være, når man kartede eller spandt eller som her, hvor man skulle plukke humle:

"Humleplukningen var en morsom tid, og der var vel nok morskab, når vi om aftenen sad omkring karrene så mange mennesker. Der blev fortalt historier ... og sunget viser: "Hjalmar og Hulda," "I Jylland, der levede en pige så ung,"



"Fjerene ribbes." I forbindelse med de arbejdsgilder, hvor man sad inden dørene og arbejdede, blev der fortalt historier. Maleriet, der er malet af Niels Bjerre i 1907, viser, hvordan man samledes for at ribbe fjer. Bjerre fortæller følgende i sine erindringer: *"Dengang blev der om vinteren gjort aftenarbejde, og i folkestuen blev der fortalt 'historier' om spøgeri, varsler og heksekunster. Kvindfolkene kartede og spandt, karlene snoede sime [halmreb, der snoes til tækkereb] nede på gulvet eller sad på bordet og bandt løb [kurv], eller de sad alle sammen omkring bordet og ribbede fjer. Der var også underlige gamle folk fra Harboøre, hver en uge ad gangen, de sad nede ved bilæggerovnen og klokkhuset [træhuset som omgiver stueuret] – det var den tids form for fattighjælp."* (Fra Niels Bjerre utrykte erindringer, i Poul Uttenreiters arkiv på Det Kgl. Bibliotek). (Niels Bjerre, 1907. Privat eje).

*"Strasburgervisen" og "Det var i 1838," der var så rørende, at vi var ved at sidde og græde af rørelse. Danset har vi også somme tider i humleplukningstiden."*²⁵

Beretningen stammer fra en 74-årige gårdmandsenke, der fortæller, hvordan man i hendes ungdom i Harndrup på Fyn i de sidste årtier af 1800-tallet samledes om aftenen efter endt dagværk. Karlene og pigerne kom fra de andre gårde og hjalp til med plukningen, der fortsatte til kl. 23. Ofte kunne de være op til en snes stykker samlet om to store vaskekar med humleblomsterne. Der var kun sparsomt med lys, og over det ene kar hang der en primitiv petroleumslampe, mens der over det andet kun brændte et hjemmelavet tællelys, der sad i en ca. 1½ alen høj lysestage, der stod midt i karret. Bortset fra spøgelseshistorierne, der var så uhyggelige, at hun drømte om dem om natten, kunne den gamle kone ikke huske nogle af de mange andre historier. Det kunne derimod en anden fynbo, som har fortalt, hvor-

dan han ligeledes under humleplukningen hørte sin mor og nogle af de andre koner fortælle eventyr. Det var H. C. Andersen, der senere genfortalte nogle af de folkeeventyr, han havde hørt i sin barndom.²⁶

De fleste af de mundtligt overleverede fortællinger blev indsamlet i sidste halvdel af 1800-tallet af folkemindesamlere, der drog rundt i landet og skrev ned, hvad folk fortalte. I alt er der indsamlet ca. 5000 eventyr og 40.000 sagn, som ligger i Dansk Folkemindesamlings arkiv. Den største folkemindesamler var skolelæreren Evald Tang Kristensen (1843-1929), som har indsamlet de fortællinger, der ligger til grund for denne undersøgelse af seksualmoral i 1800-tallets bondesamfund.

Igennem fortællingerne var der muligheder for også at komme ind på seksuelle emner. Inden for alle genrer, såvel de finlitterære som den mundtlige fortælletradition, finder man erotikken og seksuallivet behandlet. Måden, det i sprog og indhold fremstår på, spænder lige fra det meget direkte, hvor der ikke lægges skjul på noget, til de mere indirekte former, hvor tingene antydes eller fremstilles enten metaforisk eller ved hjælp af symboler. Hvilken form, der vælges, afhænger ofte af, hvem historien fortælles til, og hvilke intentioner, der ligger bag. Når det drejer sig om den mundtlige fortælletradition, er det især i skæmteeventyr og -sagn, at tingene siges uden omsvøb.

Fra Tang Kristensen ved vi, at det kunne være svært at håndtere de fortællinger, der berørte seksuelle emner: Fx skriver han i sine erindringer *Minder og Oplevelser*²⁷ om én af sine gode meddelere, Niels Katkjær: "*Hans meddelelser var ikke så lidt grovkornede og platte, så jeg havde ondt ved at skrive op, hvad han fortalte, og de mest platte ting kunne han komme frem med uden at være i mindste måde undselig derved.*" Tang Kristensen antyder her imellem linjerne, at de fleste netop var undselige ved at fortælle ham noget sådant. Det har de formodentligt ikke været, når de fortalte den slags historier i festligt lag eller under arbejdet.

De fortællinger, der inddrages som kilder i denne analyse, er sagn fra Evald Tang Kristensens trykte udgaver af *Danske Sagn*.²⁸ En del af disse sagn er sendt til Tang Kristensen af andre indsamlere, som ikke har optegnet, hvem der har meddelt det enkelte sagn. En del er fra trykte kilder, og endelig er nogle af dem anonyme, enten fordi Tang Kristensen i begyndelsen af sin samlervirksomhed ikke altid fik optegnet *hjemmelsmændene*, som han selv kaldte sine meddelere, eller fordi disse ikke ønskede at lægge navn til den slags overtro. Både af denne grund og fordi der er tale om et så relativt stort materiale (ca. 900 sagn), har jeg ikke i denne sammenhæng fundet det relevant at relatere sagnene til meddelerne. I stedet for betragtes meddelerne som én stor gruppe, der har haft kendskab til en kollektiv fortælletradition omkring bjergfolk og ellefolk,²⁹ hvorigennem seksualmoralen er blevet kommunikeret.

Analyserne bygger på et utrykt speciale, der påviser, hvordan sagn kan anvendes som kilde til forståelse af bondesamfundets normer og tankesæt i 1800-tallet.³⁰ De sagn, der især er relevante i denne undersøgelse, er dem, hvor menne-



Niels Katkjær var én af Evald Tang Kristensens fortællere, som ikke var bange for at fortælle grovkornede og platte historier uden at være det mindste undselig derved. At han også i sit eget liv overtrådte nogle grænser, fremgår af følgende citat fra et brev, som Niels Bjerre skrev til Jeppe Aakjær den 29. november 1907: *"Du har vel modtaget løbene fra Katkjær, han vil snart skrive til dig og siger, at det kan dødepin' godt være, han anfører skriftens ord. Jeg har været derhenne nogle gange og tegnet efter ham, måske vil jeg også til at male ham men ved endnu ikke, om han skal sidde med sin løb, sin violin eller sin kaffepuns. Hvis det bliver til noget, skal jeg ved samme lejlighed se at få noget skrevet op af den uendelighed af krøniker og viser, han rummer i sit gamle hoved. Forresten hørte jeg i går en historie, der viser, at han ikke i et og alt har været så retskaffen, som jeg har antaget, men også har været at træffe på forbudne veje, endda yderlig nok. Han var engang nær bleven slået ihjel af en anden vandborgmand, der traf ham i sengen hos sin kone. Manden hentede en kølle, som han af al sin magt drev ned i nakken på klæppen, der måtte bæres bevidstløs af sengen, men dog heldigvis kom til sig selv igen."* (NKS 4725,4). (Tegning af Niels Bjerre, 1907. Lemvig Museums billedarkiv).

sker indgår i én eller anden form for interaktion med de overnaturlige væsener. Det drejer sig om godt 300 sagn. Ved at se på hvilke konsekvenser samværet får for sagnenes hovedpersoner, bliver det muligt at få indblik i, hvordan man i bondesamfundet betragtede udenomsægteskabelige forhold.³¹

Forskellen på sagn og eventyr er, at sagnene giver sig ud for at være sande, hvorimod både fortæller og tilhørere ved, at eventyrene er opdigtede, eller som Tang Kristensen formulerede det i 1893 i et brev til Axel Olrik:

*"Jeg må dog her fastholde en ytring i Deres artikel. De skriver: Den tid er for længst forbi, hvor man troede på menneskeædende bjergmænd. Hvem mener De med "man"? Jeg må jo antage: københavnernes, thi De mener da ikke jyderne. Nå, menneskeædende bjergmænd tror vel jyderne heller ikke på, men dem har de vel aldrig troet på uden i eventyrene: de ved godt og har altid vidst, at eventyr er billedtale, som man ikke skal tro bogstavelig på. Men sagnet er ikke billedtale, det er virkelighed, og sagnets bjergmænd tror jyderne på."*³²

Eventyr kan være en flugtmulighed bort fra uopfyldte ønsker eller de faktiske skuffelser og konflikter, hvorimod sagn snarere er udtryk for en erkendelse af naturgivne konflikter og af menneskelig stræben, der forpures af ikke-menneskelige kræfter. Sagnene kan derfor i visse tilfælde være etisk retningsgivende samtidig med, at de forsøger at skabe et verdensbillede, så mennesket bliver i stand til at forstå sig selv og sine omgivelser. Sagnene beskæftiger sig ikke sjældent med nogle af de ting, det kan være svært at snakke direkte om.

Fortællinger om bjergfolk og ellefolk

Sagnene om overnaturlige væsener i Evald Tang Kristensens sagnsamlinger er grupperet efter, hvilke væsener, det drejer sig om, og herefter inddelt tematisk, det vil sige i forhold til det, de overnaturlige væsener opleves at gøre. I de fleste sagn er det et menneske fra landsbyen, der oplever det, der sker. I nogle sagn ses eller høres de overnaturlige væsener, uden at de mennesker, sagnene fortæller om, har nogen form for kontakt med dem.

I sagnene om bjergfolk og ellefolk lever de overnaturlige væsener en hverdag, der minder om landbobefolkningens egen hverdag. De bager brød, laver mad, brygger øl, vasker og slagter. Og på samme måde, når de holder fester som barsel, bryllup eller begravelse, hjælper de hinanden med både praktiske opgaver og ved at bringe mad hen til dem, der skal holde fest, sådan som det foregår i følgende to sagn:

”Ude i Alstrup sogn, ligger en gård imellem nogle store bakker, og i de bakker boede der ellefolk. Ellepigerne sad der inde i deres dagligstue om natten og kartede og spandt. De kom en gang til den gård og ville låne et kar øl. Så havde de også et karfuld, der stod, for de havde nylig brygget, og konen fulgtes så med dem ud at vise dem det. Der lå to pinde overkors over karret, og dem forlangte ellepigen, at hun skulle tage væk. Det gjorde konen så, og pigen gik med karret. Hun leverede det også tilbage igen, og det var udmærket godt øl”.³³

”Der kom en bitte pige om ved en tjenestedreng, og så spurgte han hende efter, hvor hun skulle hen. Ja, hun skulle til Boels-Maren med barselsmad. Der er en høj, der kaldes Boelshøj.”³⁴

Selvom folk ifølge Evald Tang Kristensen troede på, at der fandtes bjergfolk og ellefolk, har de tidstypiske og dagligdags træk fra livet i bondesamfundet formodentlig været med til at gøre fortællingerne om de overnaturlige væsener endnu mere troværdige.

Samvær og konsekvenser

I godt 300 sagn, hvilket er lidt over en tredjedel af dem, der er analyseret, indgår de overnaturlige væsener i én eller anden form for interaktion med mennesker, og det er den gruppe af sagn, der især er relevant, når man skal finde ud af, hvad der blev anset for rigtigt og forkert i bondesamfundet. Ved at fokusere på interaktionen imellem mennesker og overnaturlige væsener, og ved at analysere sagnene ud fra interaktionsmønstre bliver det muligt at finde frem til nogle betydningsbærende handlingsstrukturer i fortællingerne. På den måde kan man

håndgribelig gøre og konkretisere fx bondesamfundets normer omkring udenoms-ægteskabelige seksuelle forhold.

Menneskene kan være meget eller lidt sammen med de overnaturlige væsener, og graden af interaktionen udløser – hos det oplevende menneske – forskellige følgevirkninger, der kan være mere eller mindre positive, negative eller neutrale, ligesom interaktionen kan være både frivillig og ufrivillig. Interaktionen og dens følgevirkninger danner nogle relativt faste mønstre. Den gruppe sagn, hvor de overnaturlige væsener og menneskene interagerer med hinanden, adskiller sig markant fra de øvrige grupper ved, at næsten tre fjerdele af dem er kombineret med en negativ holdning til de overnaturlige væsener. Det er især sagn, hvor der forfølges, forføres eller bjergtages, og hvor det i værste fald ender med døden. Her følger et par eksempler:

”Det var i Balle, deres flyttehjørde blev henne en gang og var væk i otte dage. De mente, at han var gået i et hul og druknet. Men så en dag, de gik og mejede, da fik de at se, at der kom en hel flok pæne jomfruer ud af et hul[t] elle[træ] og gik og dansede, og der imellem var jo drengen. Karlen smed nu hjøllen [høleen] og sprang lige ind imellem dem og snappede drengen. Jomfruerne sagde ingen ting, men stod og så på ham en lidt, og så vendte de dem omkring og rejste ind i ellene igen. Drengen kunne ingen ting fortælle, andet end han havde været imellem de pæne damer, og han var siden ikke rigtig i hovedet.”³⁵

Drengen her har været borte i otte dage, og følgevirkningen er, at han *”siden ikke var rigtig i hovedet.”* Jo længere tid et menneske har været sammen med et overnaturligt væsen, jo større er risikoen for, at de negative følgevirkninger bliver forstærket, sådan som det fremgår af følgende sagn:

”En dag, da en kone, som stod på en hedebacke og slog lyng, havde lagt sig til at sove, åbnede en bjergmand bakken og tog hende ned til sig. Hendes mand blev utålmodig over hendes lange udeblivelse og søgte alle vegne efter hende. Omsider blev hun frugtsommelig ved bjergmanden, men kunne ikke blive forløst, hvorfor han måtte hente en kristen jordemoder. Denne kunne nu ikke lade være med at give den bedrøvede ægtemand underretning om hans kone, og han gik da hver dag hen til den bakke og lagde sig der og hørte hende virkelig synge vuggeviser der nede. Han råbte højt og bad, at hun endelig måtte komme hjem til ham igen. I bjergmandens fraværelse kunne hun komme sin mand så nær, at hun kunne tale med ham og sige ham sin tilstand. Han bønfuldt hende atter om at følge med sig hjem, men hun sagde, at det slet ikke kunne nytte ham, for hun gjorde aldrig gavn mere. Men han blev ved at bede, og græd og jamrede sig, og hun gav omsider efter for mandens bønner og fulgte med ham hjem. Her satte hun sig på en stol ved kakkelovnen, og kom ikke mere derfra, førend hun døde.”³⁶

Kvinden har opholdt sig inde i højen i et længere stykke tid og har taget så meget skade, at hun dør af det.

De overnaturlige væsener kan være venlige og hjælpsomme, men de kan også være farlige. Når sagnene handler om forførelsesforsøg og seksualitet eller antyder muligheder herfor, er det tydeligt, at de overnaturlige væsener fremstilles som farlige. Samtidig mærkes dog også en form for fascination i netop de sagn, hvor det lokkende og forførende aspekt er dominerende som i et sagn, hvor en ung mand møder en ellepige en aften, hvor han skulle ride hestene ned i en eng: *"Der kom så en fineste jomfru til ham og stod og svingede med kroppen og gjorde sig lækker."*³⁷ Men uanset hvor erotisk dejlige og forførende de kan være, så ender det aldrig godt.

I handlingen spænder de erotisk/seksuelle historier lige fra sagn, hvor der er en underforstået invitation til seksuelt samvær, til sagn, hvor noget sådant effektueres. Når mennesket lader sig lokke og mere eller mindre frivilligt går med til samværet, forøges risikoen for følgevirkninger endnu mere: man kan blive påvirket psykisk resten af sit liv, man kan blive tvunget til at bo hos væsenerne, eller man kan dø. Det er altså ikke kun tiden, der kan forstærke de negative følgevirkninger, men også graden af samværet. Jo tættere kontakt, der har været, jo værre går det. Hvis samværet ydermere er frivilligt, sker der endnu en optrapning, for kombinationen af lang tid, tæt og frivilligt samvær er den værst tænkelige, så kan det næsten kun gå skidt.

Fornuft og følelse

I følgende sagn er en ung mand selv gået med til at sove sammen med en ellepige. Han fortryder og forsøger siden at frigøre sig fra hende, men trods hjælp fra præsten lykkes det ikke. Ellepigen og dermed hans seksuelle drifter bliver hans død:

*"Samme karl slog en gang hø, og da ønskede han, at han havde sin kæreste hos sig. Da kom der en ellepige fra Ellebjerg og sov hos ham, og hun kom til ham hver nat derefter. Så blev karlen tåbelig, og han gik til præsten for at søge råd, men han åbenbarede ham ikke sandheden. Da hørte de i det samme, at ellepigen råbte: "Du har lovet at ægte mig!" men de kunne ikke se hende. Han ville nu rejse fra hende og sejlede over et stort vand, men hun fulgte lige godt med og græmmede ham til døde."*³⁸

Den unge mand svigter ikke alene sin kæreste, men også ellepigen. Vi hører, at manden har lovet ellepigen ægteskab, og at han bryder dette løfte. Man mærker, at der på trods af, at det drejer sig om en ellepige, er en negativ holdning til manden på grund af løftebrudene, for som der står i sagnet: *"han åbenbarede ikke*

sandheden for præsten." På den tid var samliv legalt, hvis man var forlovet, og forældrene havde givet deres samtykke. Løftet om ægteskab var noget alvorligt, som det ikke var velset at bryde.

Men selvom man ikke dør eller må bo hos de overnaturlige væsener resten af sit liv, kan seksuelt samvær med dem forårsage skade nok endda. Hvis der kommer børn ud af det, skiller disse sig ud enten igennem deres udseende, eller fordi de har nogle skavanker.³⁹ En anden risiko er som i det følgende sagn, at konen bliver "sær" og "fordærvet":

*"Der var en høj henne på Tolstrup mark efter Eldrup. Bjergfolkene der stjal en mands kone, og hun var henne i 7 år. Hendes mand fik hende dog trukket ud fra dem, en gang da højen stod på pæle, og de dansede under den. Hun var så sær og fordærvet siden. Det her fortalte smeden for mig, og han var fra Eldrup. Han kunne nu så mange af den slags fortællinger, thi de var et hjåttegn [hjertetegn]."*⁴⁰

Selvom den person, der har været borte, reddes, kommer der som regel ikke noget godt ud af det, i nogle tilfælde fordi han eller hun længes og derfor kun ønsker at vende tilbage til de overnaturlige væsener. Det er farlige sager, vi har med at gøre, "hjertetegn" kalder smeden i Eldrup det. Hvad ordet betyder, har ikke været muligt at få opsporet, men man har jo lov at gætte, ulykkelig kærlighed kunne måske være et kvalificeret bud.

Fornuftsægteskaber var som nævnt tidligere ikke ualmindelige, og det er ikke svært at forstille sig, at en ung mand eller kvinde, der ikke måtte få den, de holdt af, kunne blive tungsindige, triste, overspændte eller sære af sorg. Det har skolelærerforfatteren C. A. Thyregod (1822-1898), som var ven af Evald Tang Kristensen, og som indsamlede folkeminder til ham, skrevet en novelle om. Novellen, hvis titel er *Bjergtagen*, handler netop om en ung pige, som ikke får den, hun elsker. Hun har tidligere været glad for at synge og fortælle, og især om det overnaturlige, som man ellers på hendes egn frygter og tror på. Den dag, da hun holder af, bliver gift med en anden, og hun mister alt håb, går hun op i bakkerne. Hun farer vild, synes hun hører nogen kalde på sig etc. Hun er syg derefter et stykke tid, men gifter sig med den af forældrene udvalgte. Hun bliver dog aldrig glad igen, er nærmest sær, og hendes liv bliver ulykkeligt.

Thyregod har følgende forfatterkommentar i novellen, der ganske godt viser sammenblandingen af kærestesorg og følsomt kvindesind med kvindens og egens tro på det overnaturlige:

"Omgivelserne undrede sig over den store forandring, der var foregået med Anna. Alle havde jo kendt hende som den muntre og næsten overdrevent livsglade pige, og nu var hun altid mørk og sorgfuld. At der havde været noget vaklen i hendes kæresteforhold vidste man nok, men man lagde ikke stor vægt på det, da sådant ofte hændte, uden at nogen tog sig det så nær. Men man vidste også,

at hun hin forårsaften havde været inde mellem bjergene og var kommet syg og forvirret tilbage. Det lagde man mere betydning i; thi Moldborgbjerg havde ikke noget godt ord på sig, og sagnet fortalte om både denne og hin pige, der havde været bjergtagen og var kommen igen – rigtignok første efter en årrækkes forløb – men som aldrig kunne blive glad. At Anna hin aften havde været taget ind i bjerget, det fik man jo længere desto fastere tro på, og derom taltes der højt, og Jens [hendes mand] hørte det og troede det, og Anna hørte det – og var måske selv ikke meget langt fra at tro det.”⁴¹

En mand som Thyregod var fortrolig med, hvad man tænkte og mente i bonde-samfundet, og det er derfor ikke utænkeligt, at han med sin novelle har villet fremstille eller fortolke bjergtagningssagnene i overensstemmelse hermed. Hvad han også nævner, er, at der havde været nogle problemer i hendes kæresteforhold, men at det ikke var noget, man lagde megen vægt på, ”*da sådan ofte hændte, uden at nogen tog sig det så nær.*” Også andre af de forfattere, der var fortrolige med bondekulturen, har behandlet temaet ulykkelig kærlighed, hvor de kvindelige hovedpersoner tager psykisk skade, fordi de ikke må blive gift med den, de holder af, fx Sten Stensen Blicher i novellen *Hosekræmmeren*⁴² og Meir Aron Goldschmidt i novellen *Bjergtagen I. Et sagn*.⁴³

Ellefolkene

Når der er tale om forførelse, forlokkelse eller noget seksuelt, er ellefolkene dem af de overnaturlige væsener, der er mest aktive. Selvom der er lighedspunkter med bjergfolkene, adskiller de sig fra hinanden på flere punkter. Bjergfolk kan også være farlige, men er mere menneskelignende og dermed mindre dæmoniske. Sagnene om ellefolk er ofte præget dels af noget dragende, dels af noget afskrækkende – en konflikt imellem eros og moral. Her er det ofte angsten for den forførende kærlighed, som truer moralen og forstyrrer hverdagslivet, der er temaet. Sammenlignet med bjergfolk medfører samvær med ellefolk tre gange så ofte negative eftervirkninger som positive.

Både ellekvinden og ellemanden er aktive i det erotiske spil, fx når de forsøger at lokke mennesker til sig. Ellemanden er ofte på færde, når pigerne er ude at malke kørne:

”I skoven på Bogø gik beboernes kvæg løst i fællig, og når nu pigerne, som fulgtes ad ud at malke, havde malket hver sine kør, kaldte de på hverandre for at følges ad hjem. Men en dag, som de skulle til at gå hjem, manglede den ene pige, som slet ikke ville svare, hvor meget de end kaldte. Til sidst gik de omkring for at lede hende op og traf hende da enlig siddende i en ellemose ganske forvir-

ret i hovedet. De fik hende med nød og næppe hjem med, og her fortalte hun, at der ved ellemosen var kommen en sådan dejlig mand til hende og havde spurgt hende, om hun ville være hans kæreste, og ved sin tale bedåret hende, så at hun ikke kunne komme væk fra ham; han havde også lokket hende til, at hun ikke skulle svare, når de andre piger kaldte på hende. Siden skulle hun hver gang ned til ellemosen...”⁴⁴

Sammenligner man ellepigen, som forekommer hyppigst og er bedst beskrevet, med landbokvinden, er der mange forskelle både i udseende og fremtoning. Ellepigen er smuk, erotisk tiltrækkende på grund af sin lette og slanke skikkelse, iført lyse, luftige klæder og med langt flagrende hår. Og forklæde har hun aldrig på. I enkelte tilfælde har hun store bryster. Ofte ses hun danse og høres synge. I ét af de sagn, hvor en kvinde fra landsbyen er blevet bjergtaget, ser hendes mand hende netop danse og, som det fremhæves, ”med udslaget hår.”⁴⁵ Når en kvinde blev gift, var et af højdepunkterne under brylluppet, at hun fik konehuen på, som netop skjulte hendes hår.⁴⁶ Derfor er det grænseoverskridende, at hun danser med en fremmed mand og med udslagent hår, fordi det ville være en utænkelig handling for en ærbar gift kone. Ellepigerne optræder ofte som en direkte modsætning til det ideal, landbokvinderne forsøger at efterleve.

Også på andre punkter er der forskelle. I forhold til landbobefolkningens hverdag, der ikke levned megen tid til fornøjelser, bruger ellefolkene megen tid på aktiviteter, der står i lystens tegn, de synger, de spiller musik og de danser. Desuden færdes ellekvinderne på steder, hvor det ikke var velset, at landbokvinden kom, i alt fald ikke alene. Det var en almindelig udbredt forestilling, at det betød ulykke, når en mand mødte en menneskekvinde, hvis han fx var på vej ud i et ærinde eller på arbejde.⁴⁷ Kom han ud for det, skulle han vende om og gå hjem. En sådan forestilling fortæller indirekte, at mens mændene gerne måtte færdes alene uden for gårdens enemærker, var det samme ikke tilfældet for kvinderne – en opfattelse, der også afspejlede bondesamfundets kønsrollemønstre, hvor kvindens plads var knyttet til gården og dens nærmeste omgivelser.

I forhold til sit udseende har ellekvinden ét problem, for mens hun fortil har de attributter, der giver manden lyst til seksuelt samvær med hende, er det modsatte tilfældet, når man ser hende bagfra, hvor hendes hule ryg er både skræmmende og hæslig. Den hule og hæslige ryg åbner menneskets øjne for de seksuelle drifters farlighed, således at fornuften sejrer, og mennesket reddes på målstregen, som i følgende sagn:

”En mand gik igennem en skov, og uden at han vidste hvorfra, kom en dejlig jomfru hen til ham. Hun var så nydelig, at han aldrig havde set hendes mage. Det var omtrent midt på dagen, og da manden havde hørt tale om ellefolk, så tvivlede han ikke om, at det måtte være en ellefrue. Hun talte godt for ham og søgte at

*lokke ham ind i skoven, men manden var hende for klog, og til sidst sagde han: "Vend dig om og lad mig se, om du er bag som for." Da hun hørte det, gik hun sin vej, og han så nu, at hun var hul som et dejtrug."*⁴⁸

Selvom mænd lokkes oftere end kvinder, er der forholdsvis flere kvinder, der indgår i et seksuelt forhold med ellefolkene, dvs. kvinderne lokkes sjældnere, men giver til gengæld oftere efter. Mændene er altså bedre til at modstå fristelserne end kvinderne, hvad der måske afspejler synet på og holdningen til mænd og kvinder. Mændene er stærkere og mere fornuftsbetonede, mens kvinderne er svagere og mere følelsesfulde, de lader sig lettere rive med.

Kulmilehistorierne

Den gruppe sagn, hvor de seksuelle symboler er særligt tydelige, er de såkaldte kulmilesagn.⁴⁹ Handlingen i disse ligner hinanden meget: en mand holder en sen aften eller nat vagt ved sin kulmile. En ellekvinde kommer hen til ilden for at varme sig, og hun kan fx finde på at skræve hen over ilden eller løfte op i skørterne og vende den nøgne bagdel til. For at blive af med hende tager manden et brændende stykke og kaster efter hende, eller han stikker det op imellem hendes ben. Ellekvinden flygter. I mange sagn tilkalder hun desuden hjælp, og manden flygter. Næste morgen er milen spredt og ødelagt. Her følger et typisk eksempel:

*"Sådan har de også fortalt om en mand fra Rold, da han var i lag med de her ellekællinger. Han lå i skoven og brændte kul, det var nu så meget skikken i forrige tider. Når de købte træer i skoven, så brændte de al tid toppen i kul og havde en hel del kulmiler at passe. Nu var denne her mand altså ude i skoven en nat at passe hans mile, og så kommer der en ellekone og står og sanker hendes skørter op og står og varmer sig ved milen. Så tykker [synes] han, hun skal varmes noget bedre, og han tager da en pind af milen og jager til hende. "Hvad hedder du?" siger hun. "A sjæl [jeg selv]," siger han. Nå, så råber hun: "Fussibuu og Trussitrold, Bukkjærskællinger og Aldålsdreng, pussullin er åbrænd." Ligesom hun sagde det, så stod de venner (ved hende) alle dem, hun havde kaldt på. "Hvem har gjort det?" råbte de. "A sjæl, a sjæl [jeg selv, jeg selv]!" Så troede de jo, hun havde selv gjort det, og det varede længe inden de kunne få den rigtige sammenhæng at vide, så manden kom næsten hjem imens; han havde jo fundet det klogest at komme af vejen. Ligesom han var kommen ind og havde fået døren lukket, så var de derved og slog på dørene, men da var han jo frelst. Om morgenen efter, da han kom ud i skoven, var alle hans kulmiler splittet ad. [Herefter forklares, hvordan navnene på de tilkaldte ellefolk hænger sammen med stednavne i området]."*⁵⁰

Ellekvinden har en seksuelt påtrængende måde at varme sig på, hvoraf det

fremgår mere eller mindre tydeligt, at hun viser sine kønsdele. Med til at fremhæve det seksuelle er de replikker, der udveksles i flere af sagnene. Ellekvinden spørger ofte manden, om han kender "*benpippen*," "*kudflærpen*" o.l., og manden svarer om hun kender "*brandstikken*," hvorefter han tager en brand og stikker den op under skørterne på hende eller ind imellem hendes ben etc. Ellekvindens ord er betegnelser for hendes kønsdele, som nævnes med forskellige øgenavne i sagnene. Når hun er blevet brændt af manden, råber hun fx: "*Bøje Bøje Flisen brænder*." De betegnelser, hun bruger, veksler imellem flæspen, flæspekosten, fæskken, pussulien, mussikus eller koflippen. Til den sidstnævnte betegnelse har Evald Tang Kristensen i en note skrevet følgende kommentar: "*skal naturligvis være: K..flippen. Navnet er uanstændigt*."⁵¹

Fri sex er ikke tilladt

Selvom sagnene omhandler seksualitet og forsøg på forlokkelse, er de præget af tilbageholdenhed med hensyn til at beskrive det seksuelle direkte, i alt fald sådan som de er gengivet af Evald Tang Kristensen. Budskabet er dog klart nok: at indlede et seksuelt forhold til en anden end sin forlovede eller ægtefælle er ikke tilladt, sindslidelser og død truer den, som lader sig lokke. Det er simpelthen farligt. Hvor farligt afhænger af tidsrummets længde, graden af tæthed, og om man frivilligt har indledt forholdet.

Erotikken og seksualiteten sammenkædes med truslen om psykiske følgesygdomme eller døden, og fascinationen kombineres derfor med angst. Holdningen til seksualiteten, når den som her i sagnene ikke er knyttet til den lovformelige partner, er tydelig. Den anses for så farlig og destruktiv, at man kan risikere at være fortabt for evigt, hvis den får magten over én. Det gennemgående i disse seksuelle aspekter er, at ligegyldigt om det er den fornuftige mand, der er i stand til at modstå fristelsen, eller om det er kvinden, der lader sig lede af sine følelser og derved bliver bragt i fordærv, så udgør det at give sig sine følelser i vold en trussel i forhold til den økonomiske og arbejdsmæssige enhed, som ikke bare den enkelte gårdhusholdning udgjorde, men i værste fald hele landsbyfællesskabet.

At også præsterne har gjort deres til at understøtte en sådan seksualmoral, er der mange eksempler på. Kristendommen har ofte alene fået skylden for at undertrykke den ikke reproduktive seksualitet. Den historiske årsag hertil var menneskets uddrivelse af Paradiset, der samtidig nødvendiggjorde det menneskelige arbejde. Selvom sagnenes budskab også kan være præget af det normsæt, kristendommen siden 1500-tallet havde lagt ned over befolkningen, kan der næppe være tvivl om, at de krav, man måtte underkaste sig i 1800-tallets bondesamfund for at få dagligdagen til at fungere, har spillet en stor rolle.

Virkelighedens sociale og personlige konflikter lever deres liv i sagnene under overfladen. Sagn giver sig ud for at være sande, og de kan fremtræde endnu mere troværdige, når der sker noget i virkeligheden, der understøtter det, de fortæller om. For nutidens læser kan det måske være vanskeligt at sætte sig ind i, i hvor høj grad forestillingerne om de overnaturlige væsener var en del af virkeligheden, sådan som Evald Tang Kristensen hævder, at de var. Derimod kan der næppe herske tvivl om budskabet i sagnene: at seksualitet uden for ægteskabet, eller inden man var forlovet, ikke var tilladt. De sagn, hvor det foregår, rummer nogle af de konfliktsituationer, der opstår, når det, der normalt opfattes som den gældende samfundsnorm, forstyrres, trues eller ligefrem brydes. Her følger to eksempler, hvor det ene fortæller om en pige, der bliver forført af overnaturlige væsener, mens det andet er en beretning om en ung gårdmandsdatter, der bliver forført af en ung mand:

*"En pige, der fulgte med hendes kæreste en dejlig måneklar nat, kom til en høj, hvor man sagde, der var bjergfolk. Han spurgte hende da, om hun nu ene turde gå den øvrige del af vejen. Dertil svarede hun ja, så lyst som det var. Da hun nu var kommen om på den anden side af højen, hørte hun meget stærk musik, og da hun vendte sig om, så hun dans og alt slags gøgleri omkring højen, hvorpå en lille bjergmand løb efter hende. Hun blev meget ræd og løb, det bedste hun kunne, men blev indhentet og spurgt, om hun ikke ville have en dans. Hun undskyldte sig med, at hun havde ingen sko. Dem skulle hun nok få, og hun måtte nu følge med tilbage og dansede og dansede til den lyse morgenstund. Mange andre dansede med, og hun syntes, hun kendte dem, men hun var så underlig forvirret, at hun ikke kunne sanse, hvem det var. Om morgenen, da hun kom hjem, var hun sindsforvirret og blev det sin hele levetid."*⁵²

*"En gårdmandsdatter, en velopdragen og hidtil meget anstændig pige var til et skovbal, hvor hun dansede ivrigt og nød en del stærke drikke. En karl fra hendes faders gård skulle følge hende hjem. Han var ophidset af drik og dans, da han skulle begive sig på hjemvejen med hende, og han tog en flaske "Blanco" med sig fra gildet. De drak sammen i skoven, blev berusede, bedrev utugt og faldt begge i søvn. Da de vågnede, turde pigen af skam og fortvivlelse ikke gå hjem. Karlen måtte til sidst forlade hende for at hente hjælp. Først op ad formiddagen blev pigen bragt hjem, syg, forvirret og i det hele i en forfærdelig tilstand. Følgen af nattens forvildelser blev for hende en alvorlig hjernesygdom."*⁵³

Sagnet er indsamlet af Evald Tang Kristensen, mens beretningen er indsendt af en læge fra det sydlige Jylland til S. M. Hafström i forbindelse med hans undersøgelse af sædelighedsforholdene i Danmark. I det sidste eksempel spares der ikke på moralske tilkendegivelser, og læseren er ikke i tvivl om årsag og virkning.

Men det var man formodentlig heller ikke i 1800-tallets bondesamfund, når man fik sagnet fortalt. De forskellige normer og moralkodeks, som skimtes i sagnene, og som kommer direkte til udtryk i lægens beretning, er i overensstemmelse med de herskende værdier og normer i bondesamfundet. I begge tilfælde ender det galt, fordi pigen bliver forført. Historier fra det virkelige liv har måske også i 1800-tallet været med til at gøre budskabet i sagnene mere troværdige, en mekanisme man kan iagttage i forbindelse med nutidens såkaldte moderne sagn eller vandrehistorier.

De samme fortællinger tilpasset en anden tid

Historier om forførelse, sidespring og bortførelser er ikke kun noget, der blev fortalt i bondesamfundet. De bliver ved med at dukke op, når der opstår nogle situationer, der kan skabe grobund for dem. Hvis ægtefæller og kærester er utro, eller hvis man som *single* er eksperimenterende på det seksuelle område, er truslen ikke længere knyttet til økonomisk eller arbejdsmæssig ruin. En risiko i nutiden kunne derimod være seksuelt overførte sygdomme.

Da sygdommen aids i midten af 1980'erne for alvor blev kendt i offentligheden, begyndte der at dukke moderne sagn op med dette tema, hvoraf særlig to historier blev populære. I den ene er det en ung pige, der er i Grækenland på ferie. Hun møder en ung græsk mand, som hun indleder et seksuelt forhold til. Da hun skal hjem, får hun en gave af ham, som hun først må pakke op, når hun sidder i flyveren. Hun kan næsten ikke vente, men holder sit løfte. Da hun endelig får pakket gaven op, er det en død rotte med et skilt bundet om halsen. Herpå står der "*Velkommen i aidsklubben.*" I en anden historie er det en handelsrejsende, som er gift, men som på grund af sit job ofte må overnatte på hotel rundt omkring i Danmark. Her møder han en aften en sød pige i baren. Det ender med, at hun går med ham op på hans værelse og sover der om natten. Da han vågner næste morgen, er hun gået, men har skrevet på spejlet med sin læbestift: "*Velkommen i aids-klubben.*"⁵⁴

I begge historier opholder hovedpersonerne sig langt væk hjemmefra, i det ene tilfælde i et fremmed land og det andet i en anden landsdel. Afstandene er blevet lidt større end i bondesamfundet, hvor grænsen til det ukendte var det, der lå uden for gårdens enemærker. I begge historier indleder hovedpersonerne et seksuelt forhold til en person, de ikke kender, og i begge tilfælde får de en dødelig sygdom, sådan som det også sker i tilsvarende sagn om ellefolk.

I en anden type moderne sagn får utroskaben nogle ligeså skæbnesvangre konsekvenser:

"En handelsrejsende, som på grund af sit job, selvsagt ofte er hjemmefra, har en højgravid kone, der er lidt nervøs for, at han ikke skal være hjemme, når føds-

len går i gang. I forvejen synes hun, at hun har fået meget lidt støtte af ham. Men heldigvis er han i nærheden, da fødslen går i gang, så han når at komme hjem. Han ankommer til hospitalet med fotografiapparater og videoudstyr, så han kan forevige den lykkelige begivenhed. Da han første gang ser barnets hoved igennem linsen, er han ved at tabe hele apparaturet, for det viser sig at være en hel kul sort dreng med krøllet hår, der er ved at blive født af hans kone. Han bliver rasende, fordi han tror, at hans kone har været ham utro. Hun ved, at hun ikke har været utro, så det ender med at blive et interessant lægevidenskabeligt problem. For nu at gøre en lang historie kort, så ender det med, at man finder ud af, at manden havde været i Berlin på én af sine forretningsrejser. Her havde han været sammen med en prostitueret, der lige inden hun var sammen med ham, havde været sammen med en afrikaner. Da han var fløjet hjem umiddelbart efter, hvor han så havde været i seng med sin kone, havde han altså selv viderebragt denne mands sæd til sin kone.”⁵⁵

Her er der ligeledes tale om en handelsrejsende, der er langt væk hjemmefra. Konsekvenserne af hans samvær med den prostituerede i Berlin er et sort barn. Også her kan der trækkes paralleller til sagn om bondesamfundets overnaturlige væsener, hvor de børn, der blev konsekvensen af et forhold mellem fx en meneskekvind og en bjergmand, skilte sig ud enten med hensyn til deres udseende, eller fordi de havde nogle forskellige former for skavanker.

Endelig skal nævnes de såkaldte ufo-historier, hvor de overnaturlige væsener, der boede omkring gården og i skoven, er byttet ud med væsener fra andre planeter. Der er flere paralleller imellem de overnaturlige væsener, der optræder i sagnene fra 1800-tallets bondesamfund, og de beretninger, der fortælles om rumvæsener, der kommer i ufoer fra fremmede planeter. Menneskene i ufo-historierne bliver bortført i kortere eller længere tid. Ofte foregår bortførelsen et øde sted, og de kan ikke huske, hvor længe, de har været væk. Nogle kan huske, at ufoen stod på gloende pæle på en mark, var flad i bunden og ellers havde form som en lille høj. Ligheden med bjergfolkenes og ellefolkenes høje, der stod på gloende pæle, er slående.

Mennesker, der har været i kontakt med rumvæsener i ufoer, bliver psykisk påvirkede af det. I beretningerne fortælles det, hvordan de ved hjælp af hypnose kan genkalde sig det, der er sket. Som regel har de været igennem forskellige eksperimenter, der er koncentreret om kønsdelene. I modsætning til aids-historierne, hvor samværet var frivilligt, er der i ufo-historierne næsten altid tale om ufrivillighed. Konsekvenserne er da heller ikke forbundet med død, men derimod psykiske eftervirkninger, og flere af ofrene kommer sig aldrig over det.⁵⁶

Evald Tang Kristensen kaldte det, der holdt liv i den slags historier, for tro. I dag ville vi nok snarere kalde det fordomme, usikkerhed, frygt eller mere overordnet de følelser, som ofte vækkes til live i mødet med det, der er anderledes,

Intergalaktisk sex

Stadig flere mennesker klappes af vänner for andre planeter, herfor i rummet og i miljøet – også skoler, kommunale og eksterne forbered på en udfordring: i Kædet ved Hisseløkke. De fleste kommer dog tilbage til Jorden, for de var med til kampagner, som har "Kædet ved Universet", og kunne her hævde, at, hvad de var blevet udsat for i rummet. Det var ikke så let, nogle oplysninger, de havde interageret med i deres liv, andre fik kun skole, andre fik lagt vægten på de hårde fysikale udfordringer.

[illegible]

1. *Stomatitis* (Mund- eller
 tandsår) og mundsvamp i bogen
 thorax af rummet med
 den amerikanske Harvard-
 skole er mest almindelig af
 alle sygdomme i munden.
 Mack, som har fået det oprig-
 tige betragtelige efter at ha-
 ve hypertonisk øre, den
 tyske idgælder at det med søn-
 den af den amerikanske
 stiftelse af American Medical
 Association, (Vejledning 438 DM)
 vil som været fund, aktivt
 sygdomsformer. Profund
 Mack, at det er en af de
 Mack, som kendetegnes
 betragtelig thorax (fæ-
 mte), vil for indre, at
 hypertonisk for deres
 Mack, som har været
 Mack, som har været
 Mack, som har været
 Mack, som har været



Hele da møder siden an, så prøv på: Han tænker han vil i hvert fald net mødes på en ting... Denne ligning af et rummet er konstrueret i USA for 20 år siden på basis af indførelserne fra 300 mennesker, der mener at have haft interpersonalt kontakt - Finn Uffe

Og nogle udlændige tror, at omkring 100.000 af dem allerede lever iland i sø- og naturbevarede udsættelser. Enige er alle skulpturer i, at de i det hele taget er ret homogene, men samtidig er det. De UPO-

Intergalaktisk sex. Moderne sagn, der fortæller om, hvordan mennesker bliver kidnappet af væsener fra andre planeter, dukker med mellemrum op i avisernes spalter. (Tegning fra Politiken 11. november 1995).

eller når man føler sig truet. I et sådant felt er der grobund for fortællinger. Det var det i bondesamfundet, og det er der stadigvæk.

Den historie, der fortælles igennem traditioner, ritualer og fortællinger, er én version af det sociale liv. Den kan ligestilles med andre versioner, hvor mennesker tydeliggør aspekter af deres liv. I 1800-tallets bondesamfund blev landsbyens normer omkring seksualmoralen kommunikeret igennem både leg og traditioner og igennem de sagn, der blev fortalt om bjergfolk og ellefolk. Begge udtryksformer rummede en fælles vejledning for landsbysamfundets medlemmer og udstak retningslinjer for den måde, man skulle håndtere omgangen med andre mennesker i hverdagen.

Noter

- 1 Schmidt, August F. 1950: *Leksikon over landsbyens gilder*. Rosenkilde og Bagger. København, s.67.
- 2 Nordström, Ingrid 1988: *Till bords. Verdagsmoral och festprestige i det sydsvenska bondesamhället*. Carlssons. Lund, s. 188.
- 3 Da mere end halvdelen af befolkningen i perioden 1860 til 1869 ikke blev 60 år, betød det, at man var med i ungdomslavet i ca. 15 år og gennemsnitligt højst var gift i ca. 30 år. Se Johansen, Hans Chr. 1979: *En samfundsorganisation i opbrud 1700–1870*. Dansk socialhistorie 4. Gyldendal. København, s. 60 og 75.

- 4 Kofod, Else Marie 2008: *Traditionen tro? Hverdag og fest igennem 200 år*. Syddansk Universitetsforlag. Odense, s. 91f. og 119f.
- 5 Feilberg, H. F. 1910 (1889): *Dansk Bondeliv*. Første Del. 3. forøgede udgave. G. E. C. GAD. København, s. 350.
- 6 Dette ægteskabsideal fortrænges i slutningen af 1800-tallet efterhånden af borgerskabets ægteskabsideal, der bl.a. breder sig via højskolerne. Det betyder, at det nu heller ikke på landet bliver velset at indlede et seksuelt forhold, inden man er gift. Se Kofod 2008. Som note 4, s. 245 f.
- 7 Dagbladet *Politiken* 29.11.1887, citeret efter Schmidt, August F. 1942: *Romantik og Realisme*. Bemærkninger vedrørende den danske Bondestand. Edda 42, s.190.
- 8 *Danske ordsprog og mundheld, skjæmtesprog, stedlige talemåder, ordspil og samtaleord*. Samlede af Evald Tang Kristensen. Gyldendalske Boghandel. København 1890, s. 158.
- 9 Ny Kongelig Samling (NKS) 1123, ZM 4, Kapsel 8. J.P.Behrens.
- 10 Feilberg 1910. Som note 5, s. 145.
- 11 DFS 1906/43: 163.
- 12 Feilberg 1910. Som note 5, s. 145.
- 13 Om ligheden imellem leg og ritualer, se Kofod 2008. Som note 4, s. 29. Væsentlig for både leg og ritualer er orden og faste spilleregler, som Johan Huizinga (*Homo Ludens*. Gyldendals Uglebøger. København 1963 (1938), s:19) skriver: "*Spillereglerne står urokkeligt fast og tåler ikke at drages i tvivl... Foragten rammer den spiller, der overtræder reglerne eller lader hånt om dem.*"
- 14 Feilberg 1910. Som note 5, s. 310.
- 15 Sproget minder en hel del om det, der findes i brevformelbøgernes eksempler på frier- og kærlighedsbreve.
- 16 Feilberg 1910. Som note 5, s. 309–312.
- 17 Poul Bjerger i dagbladet *Kolding Avis* 14.4.1903 i anledning af lovforslaget om borgerligt ægteskab.
- 18 Citatet er fra Piø, Iørn 1990: *Bogen om julen*. Sesam. København, 96. Piø nævner ikke navnet på denne kulturhistoriker, men det kunne være professor Rasmus Nyerup, der i en række artikler har skrevet om festlivet på landet, herunder – ifølge J. Davidsen (*Fra det gamle Kongens København*, 1881:352) også om julestuerne. I Månedsskriftet *Iris* kunne man i januar 1793 læse noget lignende: "*Måtte også den letsindige juleleg på landet, fra jul til Kyndelmisse... ganske og aldeles afskaffes. Foruden spil, svir og dans har den megen utugt og liderlighed i følge med sig.*" Sådan så de i alt fald ud fra denne præsts synsvinkel.
- 19 Legene er medtaget i H. Grüner-Nielsens registrant over lege i hans "Julestuer og julestuelege i Danmark på Holbergs Tid." *Sprog og Kultur* 1932, 1–64.
- 20 Eco, Umberto 1989: The Frames of Comic "Freedom". i Sebo K, Thomas (ed.): *Carnival*. New York, p. 6.
- 21 Kofod 2008. Som note 4, s. 25.
- 22 Burke, Peter 1978: *Popular Culture in Early Modern Europe*. Harper & Row. London, s.192.
- 23 Se også Gillis, John 1997: *A World of Their Own Making. A History of Myth and Ritual in Family Life*. Oxford University Press. Oxford, s. 137.
- 24 Hafström, S. M. 1888: *Om Sædelighedsforholdene i det danske Folk, særlig i Bondestanden og Almuen*. V. Pontoppidans Forlag. København.
- 25 DFS 1906/46: 967. Beretningen er fortalt af den 74-årige gårdmandsenke, Ingeborg Jakobsen, til A. Rønnekilde Nielsen i 1944.
- 26 Andersen, H. C.: *Bemærkninger til "Eventyr og Historier"* 1862 og 1874. H. C. Andersens Samlede Skrifter bd. 15. 2. Udg. 1880, s. 297.
- 27 Kristensen, Evald Tang 1923–1928: *Minder og Oplevelser I–IV*. Forfatterens Forlag. Viborg. Bind III, s. 307.
- 28 *Dansk Sagn som de har lydt i Folkemunde*. Samlede og til dels optegnede af Evald Tang Kristensen. I–VI. Gyldendalske Boghandel. Århus 1892–1901. *Danske Sagn som de har lydt i Folkemunde*. Ny Række I–VI. 1928–1936.
- 29 Tang Kristensen kommer selv ind på i sin indledning til sagnudgaven, at visse sagntyper er meget ens i landets forskellige egne. Se *Danske Sagn I*, Fortalen.

- 30 Broe Andersen, Susan og Else Marie Kofod 1983: *Evald Tang Kristensen og hans sagn. Anvendt som kilde til landbobefolkningens normer og tankesæt i perioden 1850 – 1900*. Utrykt speciale. Københavns Universitet.
- 31 Siden undersøgelsen i 1984 (se note 30) har flere nordiske folklorister beskæftiget sig med sagn som kilde til bl.a. normer og tankesæt om seksualitet, fx Skjelbred, Ann Helene 1996: *Fortællinger om huldre – fortællinger om oss*. Tano Aschehoug. Otta; Lövkrona, Inger 1999: *Annika Larsdotter barnamörderska, makt og seksualitet i 1700-tallets Sverige*. Historiska Media. Lund.
- 32 DFS 1917/127. Brev til Axel Olrik 29-12-1893.
- 33 *Danske Sagn* II 1893. Som note 26, nr. 124, s.32.
- 34 *Danske Sagn* I 1892. Som note 26, nr. 263, s. 61.
- 35 *Danske Sagn* II 1893. Som note 26, nr. 100, s. 26.
- 36 *Danske Sagn* I 1892. Som note 26, nr. 844, s. 235.
- 37 *Danske Sagn*. Ny Række II 1929. Som note 26, nr. 39, s. 13
- 38 *Danske Sagn* II 1893. Som note 26, nr. 80, s. 21.
- 39 Kofod, Else Marie 2008: "Handicappede børn i folketroen" i Morten A. Skydsgaard og Lise Funder (red.): *Det uperfekte barn*. Aarhus Universitetsforlag. Aarhus, s. 34-45.
- 40 *Danske Sagn* I 1892. Som note 26, nr. 906, s. 262.
- 41 Thyregod, C. A. 1972: *Fortællinger i udvalg*. Branner og Korch. København, s. 226.
- 42 Blicher, Sten Stensen 1829: *Hosekræmmeren*. København.
- 43 Goldschmidt, M. A. 1868: *Små fortællinger*. København.
- 44 *Danske Sagn* II 1893. Som note 26, nr. 76, s. 19.
- 45 *Danske Sagn* I 1892. Som note 26, nr. 889, s.255.
- 46 Kofod 2008. Som note 10, s. 341.
- 47 Frykman, Jonas 1977: *Horan i bondesamhället*. Liber. Lund. s. 82 f.
- 48 *Danske Sagn* II 1893. Som note 26, nr. 59, s. 15.
- 49 En kulmile var en tørvestak, som brændtes til kul.
- 50 *Danske Sagn* II 1893. Som note 26, nr. 150, s. 39.
- 51 *Danske Sagn*, Ny række II 1929. Som note 26, nr. 91, s. 26.
- 52 *Danske Sagn* I 1892. Som note 26, nr. 828, s. 231.
- 53 Hafström, S.M. 1888. *Om Sædelighedsforholdene i det danske Folk, særlig i Bondestanden og Almuen*. V. Pontoppidans Forlag. Kjøbenhavn, s.53.
- 54 Se Klintberg, Bengt af 1994: *Den stulna njuren. Sägner och rykten i vår tid*. Nordstedts. Stockholm, s. 35f.
- 55 Denne historie, som jeg selv har fået fortalt, findes i en variant hos Klintberg, Bengt af (udg.) 1988: *Rotten i pizzaen. 100 af hverdagens vandrehistorier*. Centrum. Viby, s. 30f.
- 56 Rothstein, Mikael 2004: *Bortført af ufonauter*. UFOLORE. <http://skeptica.dk/artikler?p=1356>.

Litteraturhenvisninger

- Broe Andersen, Susan og Else Marie Kofod 1983: *Evald Tang Kristensen og hans sagn. Anvendt som kilde til landbobefolkningens normer og tankesæt i perioden 1850 - 1900*. Utrykt speciale. Københavns Universitet.
- Andersen, H. C.: *Bemærkninger til "Eventyr og Historier"* 1862 og 1874. H. C. Andersens Samlede Skrifter bd. 15. 2. Udg. 1880.
- Burke, Peter 1978: *Popular Culture in Early Modern Europe*. Harper & Row. London.

- Danske ordsprog og mundheld, skjæmtesprog, stedlige talemåder, ordspil og samtaleord.* Samlede af Evald Tang Kristensen. Gyldendalske Boghandel. København 1890.
- Dansk Sagn som de har lydt i Folkemunde.* Samlede og til dels optegnede af Evald Tang Kristensen. I-VI. Gyldendalske Boghandel. Århus 1892-1901. *Danske Sagn som de har lydt i Folkemunde.* Ny Række I-VI. 1928-1936.
- Eco, Umberto 1989: The Frames of Comic "Freedom", 1-9. i Sebo K, Thomas (ed.): *Carnival*. New York.
- Feilberg, H. F. 1910 (1889): *Dansk Bondeliv*. Første Del. 3. forøgede udgave. G. E. C. GAD. København.
- Gillis, John 1997: *A World of Their Own Making. A History of Myth and Ritual in Family Life*. Oxford University Press. Oxford.
- Frykman, Jonas 1977: *Horan i bondesamhället*. Liber. Lund.
- Grüner-Nielsen, H. 1932; "Julestuer og julestuelege i Danmark på Holbergs Tid." *Sprog og Kultur* 1932, s. 1-64.
- Hafström, S. M. 1888: *Om Sædelighedsforholdene i det danske Folk, særlig i Bondestanden og Almuen*. V. Pontoppidans Forlag. København.
- Huizinga, Johan 1963 (1938): *Homo Ludens*. Gyldendals Uglebøger. København.
- Johansen, Jens Chr. 1979: *En samfundsorganisation i opbrud 1700-1870*. Dansk socialhistorie 4. Gyldendal. København.
- Klintberg, Bengt af (udg.) 1988: *Rotten i pizzaen. 100 af hverdagens vandrehistorier*. Centrum. Viby.
- Klintberg, Bengt af 1994: *Den stulna njuren. Sägner och rykten i vår tid*. Nordstedts. Stockholm.
- Kofod, Else Marie 2008: *Traditionen tro? Hverdag og fest igennem 200 år*. Syddansk Universitetsforlag. Odense.
- Kofod, Else Marie 2008 "Handicappede børn i folketroen" i Morten A. Skydsgaard og Lise Funder (red.): *Det uperfekte barn*. Aarhus Universitetsforlag. Aarhus, s.34-45.
- Kristensen, Evald Tang 1923-1928: *Minder og Oplevelser* I-IV. Forfatterens Forlag. Viborg.
- Lövkrona, Inger 1999: *Annika Larsdotter, barnamörderska, makt og sexualitet i 1700-tallets Sverige*. Historiska Media. Lund.
- Nordström, Ingrid 1988: *Till bords. Verdagsmoral och festprestige i det sydsvenska bondesamhället*. Carlssons. Lund.
- Piø, Iørn 1990: *Bogen om julen*. Sesam. København.
- Rothstein, Mikael 2004: *Bortført af ufonauter*. 2004, Jul 19th. UFOLORE. <http://skeptica.dk/artikler?p=1356>.
- Schmidt, August F. 1950: *Leksikon over landsbyens gilder*. Rosenkilde og Bagger. København.

Schmidt, August F. 1942: Romantik og Realisme. Bemærkninger vedrørende den danske Bondestand. *Edda* 42.

Skjelbred, Ann Helene 1996: *Fortællinger om huldra – fortællinger om oss*. Tano Aschehoug. Otta.

Thyregod, C. A. 1972: *Fortællinger i udvalg*. Branner og Korch. København.

Tales of seduction and sexual morality in 19th-century rural society

The marital ideal of a society generates certain more or less unwritten rules for what is permissible and – perhaps especially – impermissible in terms of extra-marital relations. This was also the case in the rural society of the 19th century, where engaging in a sexual relationship with someone other than the person to whom you were married or betrothed could be a threat not only to the individual couple but to the whole village community.

Although the village community in 18th-century rural society underwent a number of changes in the course of the century, it was apparently still important to strengthen the authority of the community or at any rate to give the appearance that it existed. The community in the rural village meant not just something *communal in general*, but a particular way of performing certain communal actions, including – and perhaps especially – certain social conventions. More fundamentally, ‘community’ therefore refers to the farmer-dominated village’s culturally protected norm for what was right and wrong.

Besides the norms that were communicated through the unwritten social conventions, one could also express what was right and wrong through the stories that were told. In the tales it was also possible to engage with sexual themes. The tales that are most relevant in this study are legends of mountain spirits and elves, where human beings engage in some kind of interaction with the supernatural beings. There are a good 300 of these legends. Looking at the consequences such relations could have for the protagonists of the legends enables us to gain insight into how extramarital relations were regarded in rural society.

In 19th-century rural society the norms of the village for sexual morality were thus communicated both through games and traditions and through the tales that were told of mountain spirits and elves. Both forms of expression involved a common set of principles for the members of the village community, and laid down guidelines for the way one was to handle relations with other people in everyday life.

Lene Andersen er cand.mag. i historie og dansk og har arbejdet som arkivar ved Dansk Folkemindesamling, Det Kongelige Bibliotek, siden 2005. Hun har i sin forskning benyttet folkeløst materiale i historiske undersøgelser, bl.a. i et studie af begrebet lykke i eventyr og sagn indsamlet af folkemindesamleren Evald Tang Kristensen omkring 1870. I de senere år har Lene Andersen taget universitetskurser på Antropologi og Komparative Kulturstudier, fordi hun også har ønsket at forske i nutidige problemstillinger. Email: lean@kb.dk

AT ÆNDRE NUTIDEN GENNEM FORTIDEN

– mundtlig historiefortælling i Danmark

Mange i dag tænker umiddelbart, at mundtlig fortælling af traditionelle sagn og eventyr mest hører fortiden til. Men inden for de sidste årtier er der opstået en ny interesse for mundtlig historiefortælling i Danmark. De nye fortællere beretter traditionelle sagn og eventyr, men også historier de selv har oplevet eller fundet på, eller historier fra skønlitterære værker. Man får indtryk af, at historiefortælling stadig har en forbindelse til fortiden. De største fortællefestivaler finder sted i historiske omgivelser på museer, og nutidens historiefortællere henviser ofte til fortælletraditionens lange historie, når de taler og skriver om historiefortælling. Hidtil har den nye interesse for historiefortælling ikke været genstand for forskning, men artiklen fremlægger et studie af historiefortælleres syn på fortælling og fortid. Fokus er, hvilke betydninger begreberne nostalgi og autenticitet har for fortællerne.

Artiklen bygger primært på interviews med historiefortællere. Fortællerne blev blandt andet bedt om at beskrive, hvordan de umiddelbart forestillede sig, at historiefortælling fandt sted i fortiden. Det er et positivt billede af fortiden, der toner frem, og fortællerne bruger billederne af fortiden som afsæt til at kritisere træk af den moderne levemåde. De kritiserer medierne og de elektriske apparater for at gøre mennesker passive og ødelægge deres nærvær med andre levende mennesker. Ved at genoptage – hvad fortællerne opfatter som – en ældgammel og uddød tradition, ønsker de at skabe nogle oplevelser, som det moderne menneske savner i vore dages samfund. For fortællerne danner fortiden et idealiseret

modbillede til nutiden og rummer dermed mulighed for, at fortællerne kan tale om deres idealer og håb for historiefortælling.



I nden for de sidste år 20 år er der opstået en ny interesse for mundtlig historiefortælling i Danmark. Man kan høre mundtlig fortælling til arrangementer på fx caféer og biblioteker. Man kan tage kurser, hvor man lærer at fortælle, være med i fortællekredse, hvor man sammen med andre fortællere kan øve sig i at fortælle, eller man kan læse vejledende bøger, der instruerer i, hvordan man beretter historier. Nogle gange bliver der også afholdt festivaler, hvor historiefortællere optræder med deres fortællinger. Hvert år i pinsen er der fx fortællefestival i Løjre. Festivalen afholdes i Sagnlandet Løjre, som indtil 2009 var kendt under navnet Løjre Forsøgscenter. Fortællerne beretter deres historier rundt omkring i landskabet, fx nede i den stemningsfulde Offermose, hvor man kan skue ud over kadaverne af 'ofrede' dyr, mens man lytter til gamle heltesagn. Eller inde i de rekonstruerede jernalderhuse, hvor man bliver bænket i halvmørket omkring et bål, mens en mundtlig fortæller udfolder sin historie. Andre fortællere optræder i store cirkustelte, som er placeret rundt omkring på museets område. Når man går rundt derude, møder man også frivillige og ansatte klædt i rekonstruerede dragter fra fx Jernalderen eller 1800-tallet. Fortiden er så at sige til stede i både det fysiske rum i form af de historiske omgivelser såvel som i det narrative rum, som fx kan være placeret i den nordiske oldtid. Alt i alt får man på fortællefestivalen indtryk af, at historiefortælling er forbundet med fortiden. Men i hvilken tidsperiode? Da jeg første gang besøgte fortællefestivalen i 2008, hørte jeg i værkstedshuset i jernalderlandsbyen en fortæller berette historier om kristne præster. De mindede om de traditionelle sagn, som bondebefolkningen fortalte i 1800-tallet. Det fik mig til at undre mig over denne sammenblanding af tidsperioder og overveje, hvilken betydning fortiden tillægges blandt nutidens fortællere. Denne undren blev startpunktet på et forskningsprojekt om mundtlig historiefortælling, hvoraf nogle af resultaterne fremlægges i det følgende.

Fortiden har en betydning i forbindelse med mundtlig fortælling i dag. Der henvises ofte til fortiden i forbindelse med afholdelsen af fortællearrangementer, og når fortællere skriver bøger og snakker om fortælling. De skaber deres egen fortolkning af fortiden, og den fortid, som fremstilles af fortællerne, adskiller sig på nogle punkter fra den historie, som faghistorikere ville fremstille på baggrund af kildekritiske studier af historisk materiale. Anakronismen med fortælling af præstehistorier i jernalderen er udtryk for, at her er nogle detaljer ved fortiden, som fortællerne ikke lægger vægt på. Ved at studere fortællernes fortællinger om fortiden kan man få et indblik i, hvilke dele af fortiden de anser for væsentlige, og hvilke der ikke tillægges betydning. Det er et overvejende positivt billede af



På Lejre Fortællefestival er historiefortælling placeret i historiske omgivelser, men det skal ikke tages som udtryk for, at fortællerne forsøger at rekonstruere en specifik historisk situation. På billedet ses en fortæller, der står i værkstedshuset foran en pottemagerovn i Sagnlandet Lejres jernalderlandsby og beretter sagn om kristne præster. Sådanne anakronismer tillægges generelt ikke betydning blandt nutidens mundtlige fortællere. (Foto: Dansk Folkemindesamling, 2008).

fortiden, fortællerne maner frem. Deres positive udsagn om fortælling i fortiden rummer spor, der kan fortælle om deres idealer og håb for historiefortællings betydning i dag. Menneskers syn på fortiden kan fortælle meget om, hvordan de ser på nutiden, og hvad de ønsker at ændre.

I denne artikel vil jeg fokusere på, hvilke betydninger nostalgi og autenticitet har for historiefortællerne i relation til historiefortælling. Fortællerne ønsker at ændre nutiden ved at skabe rum for andre oplevelser, end det moderne menneske ellers møder i – hvad der opleves som – en hektisk og til tider mennesketom verden domineret af allestedsnærværende elektroniske apparater.

Det følgende studie er baseret på kildemateriale, jeg har skabt på Sjælland i efteråret 2008 og foråret 2009. Jeg har lavet deltagerobservation på en uges fortællekursus på en højskole og observeret fortællere fortælle på blandt andet caféer, biblioteker, foredragssale, museer og parker. Jeg har interviewet 15 fortællere i alderen 35 til 72. Som supplement har jeg orienteret mig i nogle af fortællernes vejledningsbøger, gennemset fortælleres hjemmesider og været tilmeldt mailinglisten Ratatosk, hvor fortællere videndeler omkring fortælling. Det følgende studie bygger især på interviewene, da fortællernes egne fortællinger om historiefortælling er artiklens fokus.¹

Jeg interviewede fire af deltagerne på højskolekurset. Disse fortællere var begyndere inden for historiefortællingens verden, mens andre af de interviewede fortællere til sammenligning har gjort historiefortælling til deres levebrød og har kaldt sig historiefortællere i næsten 20 år. De fire kursister på fortællekurset kaldte ikke sig selv historiefortællere på interviewtidspunktet. I det følgende omtales de dog af praktiske grunde som historiefortællere. På kurset optrådte de som historiefortællere, og nogle af dem er efter kurset fortsat med at fortælle. Det har ikke været relevant for denne artikel at opdele fortællerne i professionelle

og amatørfortællere, og der synes i øvrigt at være en flydende overgang mellem amatører og professionelle inden for historiefortælling.

De interviewede fortællere er ikke nødvendigvis repræsentative for alle danske fortællere som helhed, og de er som mennesker forskellige og individuelle. Når man imidlertid betragter deres udtalelser og handlemåder samlet, kan der udledes nogle træk, der går på tværs. Det er nogle af disse fælles træk og tendenser, som det følgende studie vil forsøge at indkredse.

Historie, nostalgi og autenticitet

Den amerikanske historiker David Lowenthal har gjort opmærksom på, at det kan være forvirrende, at begrebet historie dækker over to ting: både historien som den udspillede sig engang, og historien som den fortælles. Den egentlige historie er uigenkaldeligt forbi og kan aldrig genfindes – vi er blot overladt til sporene efter den. David Lowenthal betegner historien som omskiftelig. *"Hvad den er, hvad folk tænker, at den bør være, og hvordan den bliver fortalt og hørt, afhænger alt sammen af forskellige perspektiver på forskellige tider og steder."*²

Historieskrivning rummer altid en fortolkning. Hvis man uddanner sig til faghistoriker ved universitetet, bliver man trænet i at udvælge relevante historiske dokumenter og udøve kildekritik på dem for på den baggrund at beskrive, hvordan fortiden udspillede sig. Idealet for faghistorikere har med den tyske historiker Leopold von Ranke (1795-1886) berømte formulering været at præsentere fortiden *"som den virkelig var"* uden at lade egne synspunkter indvirke på det skrevne. I dag har historikerne erkendt, at objektivitet i praksis er umuligt at opnå fuldstændigt, men de fleste historikere tror dog på, at de gennem deres arbejde kan bidrage til at fortælle historier, som ligger tættere på historien, som den udspillede sig engang.³

Faghistorikere er imidlertid ikke de eneste, der skriver og fortæller om historien. Det gør alle mennesker i større eller mindre grad, hvad enten det er personligt vinklet eller ud fra et bredere perspektiv. Alle ser historien gennem særlige linser, og nogle gange er linserne rosenrøde, så fortiden fremstilles i et positivt skær. Så kalder man fremstillingerne nostalgiske. Hvis man nærstuderer begrebet *nostalgia*, bliver det imidlertid klart, at det ikke er et helstøbt begreb, men snarere et felt som gennem tiden er blevet udfyldt af forskellige interesser, forestillinger og følelsesstrukturer.⁴ Begrebet nostalgi stammer fra de græske ord *nostos* og *algos*, der betyder henholdsvis *hjemkomst* og *smerte/længsel*. Begrebet blev brugt for første gang i 1688 af den schweiziske læge Johann Hofer (1669-1752), der ville beskrive schweiziske soldaters hjemve. Når soldaterne forlod deres hjemland for at gå i krig i fremmede lande, fik de det dårligt. Symptomerne kunne være melankoli, søvnløshed, anoreksi, feber, nervøsitet, sindssygdom og kunne i svære

tilfælde føre til selvmordsforsøg og død.⁵ Nostalgi var karakteriseret af så stærke følelser af hjemve, at de overmandede kroppen. Det var helt bogstaveligt en sygdom, som sad i kroppen, og efter dødens indtræden kunne lægerne konstatere somatiske symptomer som et inficeret eller bristet hjerte eller et par underligt sammenvoksede lunger.⁶

Der blev konstateret tilfælde af nostalgi blandt soldater i løbet af 1600-tallet og 1700-tallet og indtil slutningen af 1800-tallet. I 1800-tallet fandt psykologer og læger også tilfælde af nostalgi hos immigrerede tjenestefolk, fabriksarbejdere og andre tidligere rurale beboere, som måtte flytte i takt med industrialiseringen og moderniseringen.

I begyndelsen af 1900-tallet ophørte lægerne med at diagnosticere nostalgitilfælde. Nostalgibegrebet redefineredes som primært en emotionel sygdom i stedet for en fysisk sygdom, som var synonym med ekstrem hjemve. Der skete en betydningsforskydning: Fra sin oprindelige rumlige dimension – længslen efter et sted – flyttedes begrebet over i en tidslig dimension – længslen efter en tidligere tid. Denne tid, har man ikke nødvendigvis selv oplevet, men den *forestilles* blot at være bedre end nutiden.⁷ Historikerne Malcolm Chase og Christopher Shaw konkluderer: "*Vores nutidige brug af ordet er derfor afgjort moderne og metaforisk. Det hjem, vi længes efter, er ikke længere geografisk defineret, men snarere en sindstilstand.*"⁸

Malcolm Chase og Christopher Shaw var del af ny bølge af interesse for nostalgibegrebet. For i 1980'erne til starten af 1990'erne kom ny fokus på nostalgi – denne gang ikke blandt lægerne, men derimod historikerne. Det skal ses i sammenhæng med en nyvakt diskussion om historieløshed og historisk relativisme. I den forbindelse blev nostalgi anset for at være en form for historieforfalskning og kom dermed for faghistorikere til at fremstå som en trussel mod historieskrivningen.⁹ Malcolm Chase og Christopher Shaw erklærede i 1989, at "*af alle måder at bruge historien på er nostalgi den mest generelle, ser mest uskyldig ud og er måske den farligste.*"¹⁰ Historikeren David Lowenthal kommenterede i samme antologi: "*Ligesom nostalgi smed sin 1600-tals naturvidenskabelige ham for i 1800-tallet at blive et socialt snarere end et medicinsk onde, har den i de seneste år mistet sin uskyld og er blevet en social paria.*"¹¹ Nostalgi betragtes således som en kultursygdom i det moderne samfund, og den blev set som en modreaktion til moderniseringen.¹²

Som et eksempel på nostalgiske forestillinger om fortiden kan nævnes, at folkloristen Kay Stone i en artikel fra 1986 om mundtlig fortælling i samtidens Nordamerika skriver, at de færreste nutidige fortællere kender til den mundtlige fortællings udvikling andet end "*nostalgisk sentimentale forestillinger om løjerlige gamle bønder siddende ved den glødende ild.*"¹³ Når Kay Stone kategoriserer de samtidige fortælleres forestillinger om fortiden som nostalgiske, hænger det sammen med, at hun finder dem mangelfulde i sammenligning med den videnskabeligt dokumenterede historie om fortidens mundtlige fortælling.

I den senere tid er der imidlertid forskere, der har forsøgt at anlægge en værdi-neutral tilgang til nostalgi og forsøgt at reevaluere begrebet. Et eksempel på dette er den amerikanske antropolog Ray Cashman, som introducerer begrebet *kritisk nostalgi*. Nostalgiske handlemåder, som fx når amatør-samlere i Nordirland bevarer gamle, lokale genstande, kan føre til refleksion over nutidens levevis. Nostalgi kan dermed sætte perspektiv på nutiden og bruges kritisk ved at indgå i udviklingen af nye mål for fremtiden.¹⁴ Også den russisk/amerikanske litteraturforsker Svetlana Boym er inde på, at nostalgi ikke nødvendigvis blot munder ud i en tilbageskuende passivitet, men at nostalgi også kan være handlingsmotiverende. ”*Fortidsfantasier, der er betingede af nutidens behov, har en direkte indvirkning på fremtidens virkelighed. Hensyntagen til fremtiden får os til at tage ansvar for vores nostalgiske fortællinger.*”¹⁵

Når mennesker er nostalgiske, er det karakteristisk, at de udelader uønskede sider og fremhæver positive sider ved fortiden. David Lowenthal argumenterer i sin bog *The past is a foreign country*, at det mest magtfulde motiv for at ændre fortiden er et ønske om at ændre nutiden.¹⁶ I en senere tekst kalder han ligefrem fortiden for et ”*tilflugtssted for de versioner af virkeligheden, som vi søger at promovere.*”¹⁷

Et andet begreb, der er relevant at nævne i forbindelse med menneskers forhold til historien, er begrebet *autenticitet*. Lige som historien er omskiftelig, har også forestillingerne om, hvad der er autentisk, skiftet mening i forskellige tidsperioder og på forskellige steder.¹⁸ Ordet autentisk stammer fra det græske *authentēs*, som betyder *selv udført*. Malerier og dokumenter bliver opfattet som ægte og autentiske, hvis den person, hvis navn står på dem, selv har udført dem. Imidlertid kan en ting også blive anset for autentisk, hvis dens udspring kan spores tilbage, og hvis dens karakteristika passer ind i en dertil knyttet kategori. En camembertost opfattes fx som autentisk, hvis den stammer fra den rette franske egn, er fremstillet på den rette måde samt smager og dufter, sådan som en camembert bør smage og dufte. I forlængelse heraf kan befolkningsgrupper eller enkeltindivider bliver opfattet som autentiske, hvis de lever på en måde, der giver indtryk af, at de er tro mod deres biologiske og kulturelle baggrunde, skriver den amerikanske antropolog Charles Lindholm.¹⁹

Autenticitet er af flere grunde et komplekst begreb. Inden for turismeforskningen har der været opmærksomhed på, at turistens oplevelse af autenticitet hænger sammen med turistens fordomme og stereotyper.²⁰ Hvis ’virkeligheden’ ikke lever op til de forudindtagede forestillinger og stereotyper, kan det ske, at turisten fortsat opfatter sine forudindtagede forestillinger som virkelige. Så hvis turisten ikke føler, at en given seværdighed er autentisk, vil turisten ikke få en autentisk oplevelse.²¹ Hvis man omvendt tror på, at noget er ægte, kan det være tilstrækkeligt til at få en autentisk oplevelse. Det behøver ikke at være ægte, for at en oplevelse af autenticitet kan indfinde sig. Undersøgelser fra Tyskland viser, at

besøgende på arkæologiske udgravninger og museer opfattede gode reproduktioner eller kopier som lige så autentiske som de ældgamle originaler – så længe de ikke vidste, at de var reproduktioner eller kopier.²² Sådanne kompleksiteter har fået den finske folklorist Tuomas Hovi til at skelne mellem to former for autenticitet i forbindelse med turisme: den historiske, videnskabelige autenticitet og den oplevede eller følte autenticitet.²³

I forlængelse heraf argumenterer den israelske sociolog Erik Cohen for, at der ikke eksisterer objektiv autenticitet, men at det afhænger af øjnene, der ser. Også han har bemærket, at turister bruger ordet *autentisk* anderledes end forskerne. Erik Cohen kritiserer tidligere studier, der har haft til mål at afsløre, at dette og hint, som turisten oplever som autentisk, i virkeligheden ikke er det (dvs. videnskabeligt set). Forskerne bag disse studier har den underliggende dagsorden, at hvis turisten havde den analyserende forskers viden, ville turisten kunne gennemskue den manglende autenticitet. I stedet argumenterer Erik Cohen for, at autenticitet er et socialt konstrueret begreb, som ikke er givent, men til forhandling. Derfor bør måden, hvorpå denne forhandling af autenticitetens betydning foregår, være hovedfokus for sociologiske og antropologiske studier af turisme, foreslår Cohen.²⁴

Det er imidlertid ikke kun skrifter, genstande, bygninger og andre materielle ting, der kan opfattes som autentiske. Det gælder også immateriel kultur, som i sammenligning med materiel kultur kan være endnu vanskeligere at afgøre om er autentisk, påpeger den amerikanske antropolog Charles Lindholm. Et maleri er ægte, hvis det er malet af den kunstner, der har sat sin signatur i det nederste højre hjørne, men hvis en anden kunstner efterligner det, er maleriet derimod falsk. Inden for felter som mundtlig fortælling og musik er der imidlertid ikke noget konkret kunstværk at kopiere. Kunstværket udspiller sig, når det bliver fremført, hvilket gør det kompliceret at afgøre, om det er autentisk.

Det er ikke lykkedes at finde studier af autenticitet i forhold til udøvere af nutidig mundtlig fortælling, men det er det til gengæld inden for den klassiske musik. Charles Lindholm, der har udgivet *Culture and Authenticity* i 2008, skelner mellem to tilgange inden for opførelse af klassiske musikstykker; henholdsvis historicisme og romantik. Tidligere var fremførelsen af den klassiske musik domineret af en romantisk tankegang. I 1800-tallet var kunstnerne ikke blege for at ændre kompositioner og teknikker for at gøre dem mere indbydende i deres egne ører. De anså den klassiske musiktradition for at være levende og sig selv som de rette arvtagere, der naturligt førte den videre. I dag har flere musikere imidlertid orienteret sig mod, hvad man kan kalde en historisk opførelsespraksis. Det bliver opfattet som autentisk, når man kopierer lyden fra den originale musik så loyalt som muligt. For eksempel spiller historicistiske musikere ofte på såkaldte originalinstrumenter og ville aldrig spille et af Bachs musikstykker på klaver, fordi det moderne klaver først blev udviklet efter Bachs død. Bachs klaviaturmusik

bør spilles på cemballo, mener historicisterne. Som kontrast kunne en romantisk musiker finde på at spille dette stykke musik på en guitar, hvis han følte, at det kunne indfange stemningen i Bachs musikstykke, og dermed ville han opfatte det som værende autentisk. For at opsummere mener historicistiske musikere, at musikken bør opføres, så den er mest muligt tro mod den originale musik, hvorimod musikere med en romantisk tilgang forsøger at videregive ånden i den originale musik.²⁵

Hovedparten af den klassiske musik er komponeret af en identificerbar komponist og dermed stedfæstet til en historisk periode. Det gælder derimod sjældnere for den såkaldte folkelige musik – lige som for de såkaldte folkelige fortællinger. Inden der stilles skarpt på nutidens fortællere, er det relevant at kaste blikket tilbage til 1800-tallet, hvor der kom fokus på traditionel, folkelig fortælling, for der forekommer referencer til denne forhistorie i forbindelse med den nutidige interesse for mundtlig historiefortælling. Desuden giver denne forhistorie indblik i andre syn på autenticitet, som kan sætte nutidens fortælleres syn på begrebet i perspektiv.

Det var en søgen efter autenticitet, der i forbindelse med Romantikken i 1800-tallet førte til indsamling af traditionelle folkelige fortællinger i Europa. Da det traditionelle samfund var under forandring i takt med den teknologiske og økonomiske udvikling, vendte de lærde blikket mod landbefolkningens traditionelle kultur, som var ved at ændre sig. De intellektuelle som fx de tyske brødre Jacob & Wilhelm Grimm (1785-1863 & 1786-1859) drog ud til den jævne landbefolkning, som de kaldte *folket*, for at nedskrive dens fortællinger. De intellektuelle mente, at folket kunne huske fortællingerne stort set uforandrede, som de var blevet fortalt siden middelalderen, hvor de mentes at være blevet digtet anonymt og kollektivt af folket.²⁶ Derfor kaldte man de indsamlede fortællinger for folkeminder. For folkemindesamlerne gjaldt det om at genetablere fortællingernes gamle urform, og de samtidige fortælleres kreative tilføjelser til fortællingerne blev derfor ofte forsøgt retoucheret, inden fortællingerne blev udgivet. Det var de ældgamle fortællinger, som folkemindesamlerne opfattede som autentiske.²⁷

Også kunstnere blev inspireret af denne strømning, og bl.a. forfatteren H.C. Andersen (1805-1875) digtede nye eventyr med inspiration fra de eventyr, han havde hørt i sin barndom. Folkemindesamlerne var imidlertid ikke særlig begejstrede for de eventyr, som samtidens kunstnere digtede. I kontrast til finkulturens opfattelse af autenticitet, hvor netop kendskabet til skaberen af værket var afgørende for, om et kulturprodukt var autentisk, blev et folkeminde, som fx et eventyr, af folkemindesamlerne vurderet som autentisk, hvis et anonymt forfatterskab og traditionel mundtlig overlevering kunne påvises. Folkemindesamlere som Evald Tang Kristensen var drevet af et ønske om at indsamle så meget som muligt, inden det var for sent. De frygtede, at traditionen med at fortælle traditionelle sagn og eventyr snart ville uddø, i takt med at verden forandrede sig, og den tra-

ditionelle levevis på landet blev afløst af en moderne livsstil. I løbet af 1900-tallet ophørte indsamlingen af traditionelle sagn og eventyr, for folkemindesamlerne syntes ikke længere, at det var muligt at finde mennesker, der kunne fortælle de mundtligt overleverede, traditionelle fortællinger, som folkemindesamlerne var interesserede i. Den norske folklorist Reimund Kvideland konkluderede i 1990: *"Det har længe været hævdet, at fortælletraditionen er døet ud i moderne, vestlige samfund. Denne påstand er blevet gentaget så ofte, at mange mennesker tror, at den er sand. Men i de senere år har flere og flere folklorister opdaget, at mennesker fortsat fortæller historier, måske ikke de historier som folklorister vil have fortalt, men de fortæller stadig historier."*²⁸

Mundtlige historiefortællere i Danmark i dag

Mennesker fortæller historier hele tiden og hver dag. Det er imidlertid ikke den spontane dagligdags fortælling, dette studie omhandler. Her bruges betegnelsen *mundtlig fortælling* om en fortæller, der uden manuskript optræder *live* med en forberedt, mundtlig fortælling foran et publikum.

Optræden med fortælling kan finde sted mange forskellige steder. Der kan som sagt være offentlige arrangementer på fx caféer, spillesteder, kulturhuse, museer, kursussteder eller under træet i en park. Arrangementerne bliver typisk annonceret på internettet, i aviser og måske på plakater i det offentlige rum, lige som man ser det ved fx foredrag. Der betales oftest entré til de offentlige fortællearrangementer. Der afholdes også lukkede fortællearrangementer på fx skoler, i virksomheder, foreninger eller ved private sammenkomster.

Stedet influerer sammen med den enkelte fortællers profil og repertoire på, hvilket publikum der dukker op, og hvordan arrangementet foregår. På en café i *Pisserenden* i København, hvor prisniveauet var SU-venligt og møblementet bestod af genbrugsmøbler, bestod tilhørerne af mennesker i 20'erne, som sandsynligvis var studerende. De sad omkring små caféborde og drak fadøl, mens fortælleren fortalte, og han lagde op til, at tilhørerne gerne måtte komme med input til fortællingen. Til sammenligning blev et fortællearrangement i Frederiksberg Kirkes Menighedsgård hovedsageligt besøgt af ældre mennesker, hvoraf mange kendte hinanden og sandsynligvis tilhørte den lokale menighed. De sad på rækker med front mod fortælleren oppe på scenen, som holdt ordet i 70 minutter uden afbrydelse. I jernalderlandsbyen på fortællefestivalen i Sagnlandet Lejre var der nogle af fortællerne, som sad sammen med tilhørerne på sengene omkring bålet i de mørke, rekonstruerede hytter. Her bestod tilhørerne primært af ældre par og børnefamilier.

Nogle gange optræder fortælleren alene, og andre gange optræder flere fortællere sammen og skiftes til at fortælle. Nogle fortællere beretter flere små, korte

historier, mens andre foretrækker at fortælle én lang fortælling i måske over en time uden afbrydelse.

Dette studie vil ikke analysere de historier, som fortællerne optræder med. Det skal blot nævnes, at enkelte fortællere specialiserer sig i fx nordisk mytologi, bibelhistorier eller selvoplevede historier, men ellers er det kendetegnende for de fleste fortællere, at de har et varieret repertoire af fortællinger. De kan fx fortælle myter, sagn og eventyr, selvopfundne historier, selvoplevede historier, historier fra skønlitterære værker eller historier fra Biblen. Med en enkelt undtagelse har alle de interviewede fortællere en eller anden form for historiske fortællinger på deres repertoire. Det kan fx være eventyr indsamlet eller digtet i 1800-tallet eller fortællinger fra den nordiske mytologi.

Nogle af de danske fortællere er registreret på en liste over fortællere på hjemmesiden Aslan.dk.²⁹ Her optræder knapt 150 fortællere. Fortællerne skal selv henvende sig for at blive optaget, så der kan sagtens være fortællere, som ikke er med på listen, og fortællere der står på listen, men ikke længere er aktive som fortællere. Alligevel giver listens antal et indtryk af, at det kun er en ganske lille del af den danske befolkning, der identificerer sig selv som mundtlige fortællere.

Nogle af fortællerne taler om, at de er del af en moderne fortællebevægelse. Imidlertid er fortællerne ikke forenet i nogen formel struktur, og der eksisterer ingen landsdækkende organisation for historiefortællere i Danmark, som der fx er i Tyskland. I samtaler giver fortællerne typisk udtryk for, at de føler fællesskab med nogle fortællere, men ikke med alle. Fortællerne bliver mest synlige som en større gruppe, når de samles på fortællefestivaler.³⁰ Fortællerne er også forbundet i den digitale verden. Der eksisterer et internet-baseret netværk i form af mail-listen *Ratatosk*, hvor fortællere fra Norge, Sverige og Danmark deler viden om arrangementer og udveksler gode historier mm.³¹ Fortællerne samles desuden i små grupper og forskellige mindre netværk, som kan være mere eller mindre uformelle. Der er foreninger knyttet til fortællefestivalerne på Moesgård Museum og Sagnlandet Lejre, og der eksisterer flere mindre fortællekredse eller fortællelaug, som de også kan kaldes. De kan dække et lokalområde,³² bygge på venskabsrelationer eller temaer.³³ Desuden har nogle fortællere lavet en sammenslutning, *Besttellers*, som er udsprunget af et ønske om at udskille sig fra amatørfortællerne og arbejde for professionalitet i historiefortælling. På deres hjemmeside præsenterer de sig som "*Danmarks bedste professionelle mundtlige fortællere.*"³⁴ Det er eksempler på fortællere, som i kontrast til andre fortællere, der dyrker historiefortælling som en hobby, har et mål om at tjene penge og leve af historiefortælling. Derfor ønsker de at professionalisere historiefortælling og få det anerkendt som en kunstart, også hos bevilligende myndigheder. De vil gerne skærpe diskussionen af, hvad god historiefortælling er. Afholdelsen af Storyslam, som er en konkurrence, hvor fortællere dystet mod hinanden for til sidst at kåre en nordisk mester, kan fx ses som udtryk for et ønske om at vurdere kvalitet i historiefortæl-

ling. Imidlertid deles dette ønske som sagt ikke af alle historiefortællere. Andre fortællere understreger, at historiefortælling ikke behøver være stor kunst, og de arbejder med fx at få forældre, pædagoger, undervisere og sygeplejersker til at få glæde af historiefortælling i deres hverdag. Her er altså en diversitet blandt fortællerne. Det vil også være muligt at trække forskelle frem, der bygger på fx modsætningsforhold mellem land og storby eller på forskelle i relation til køn og måske til alder, og selv om det ikke er artiklens sigte at fokusere på sådanne konflikter og modsætningsforhold blandt fortællerne, skal det blot nævnes, at de eksisterer.

Nogle af fortællerne har fuldtids- eller deltidsjob og fortæller historier i deres fritid. Dog lader nogle af dem mundtlig fortælling indgå i deres primære arbejde som fx pædagoger eller undervisere. Andre er fortællere på fuld tid. Det vil sige, de lever ikke alene af at optræde med fortælling, men har typisk også en indtægt ved at undervise andre i at fortælle. Hvis vi ser på den uddannelsesmæssige og erhvervsmæssige baggrund af de interviewede fortællere, er der flere, der populært sagt arbejder med mennesker og kommunikation. Der var flere lærere, pædagoger og en socialrådgiver og en psykolog blandt fortællerne. Desuden var et par af fortællerne skuespillere. Der var også én, der havde været tillidsmand, én der havde været folkevalgt politiker, samt én der havde en væsentlig indtægt ved at holde faglige foredrag. Desuden var der en sekretær, som var blevet tiltrukket af fortælling, fordi hun gerne ville forbedre sine kommunikationsevner i jobsammenhæng. Der var også nogle fortællere, hvis valg af uddannelse og erhverv afspejler en interesse for litteratur og fortælling, idet de havde læst litteratur eller dansk ved universitetet eller havde en baggrund som bibliotekar eller som skønlitterær forfatter. Nogle af de ovennævnte var pensionerede. Mange af fortællerne har altså gennem deres erhverv været vant til at tale foran andre mennesker – enten i undervisningssituationer, gennem optræden, foredrag eller politiske taler. I deres egen forståelse er det imidlertid ikke noget, der gør dem selvskrevne som gode fortællere, og det skal lige nævnes, at også alle dem, der var taget på fortællekursus for at lære at fortælle historier, var vant til enten at undervise eller holde taler.

Fortiden som et fremmed land

Når fortællerne i dag markedsfører mundtlig fortælling, bliver historiefortællingens lange historiske rødder ofte fremhævet. For at nævne et enkelt illustrativt eksempel, skriver fortælleren Bettina Jacobsen på sin hjemmeside: "*Gennem alle tider har menneskene fortalt historier. Nogle mener, at vi udviklede sprog simpelthen for at kunne fortælle.*"³⁵ Hun knytter sig selv og sin egen fortællepraksis til historien ved at skrive: "*Det er historiefortælling som 'i gamle dage', når jeg*



Der forekommer ofte referencer til fortiden i forbindelse med markedsføring af mundtlig historiefortælling. På fortælleren Vigga Bros hjemmeside ledsages dette portræt af teksten: "*Historiefortælling er gammel som menneskene. [...] Vigga Bro er ud af en gammel fortælle-slægt, og har i mange år dyrket den mundtlige tradition.*" (Foto fra Vigga Bros hjemmeside, vigga.dk).

fortæller."³⁶ Med disse formuleringer antyder hun, at potentielle tilhørere kan få autentiske oplevelser lige som "*i gamle dage*", hvis de hyrer hende til at fortælle. Hendes betegnelser "*gennem alle tider*" og "*i gamle dage*" er imidlertid upræcise i forhold til, hvilken tidsperiode der er tale om. Det er karakteristisk for den måde, nutidens fortællere taler om fortiden. Den opfattelse af fortiden, der ligger bag sådanne betegnelser, kan belyses ved hjælp af historikeren David Lowenthal's metafor, at fortiden er et fremmed land. Han spørger retorisk, "*Men hvis fortiden virkelig er et fremmed land, er det så ikke snarere mange lande i stedet for ét?*" hvorefter han svarer, at "*hele fortiden adskiller sig fra nutiden, lige som alle fremmede lande er anderledes end vores eget land.*"³⁷ Man kan altså sige, at alle fremmede lande opfattes som udlandet, ligesom alle forgangne tidsperioder betegnes som fortiden.

Fortællerne fokuserer ikke på skellet mellem de forskellige historiske tidsperioder, men ser fortiden som en samlet enhed. I interviewene benytter de tidsbegreber som "*gamle dage*", "*altid*", "*siden tidernes morgen*", "*tidligere*", "*tidligere tider*", "*gennem tiderne*", "*før i tiden*", "*fortiden*", "*til alle tider*", "*i tidens løb*" og "*årtusinder og tusinder*". Det er betegnelser, som er vagt afgrænsede, og som ikke skelner mellem de forskellige tidsperioder i fortiden. Dog sætter fortællerne et skel mellem før og nu – eller "*moderne tid*", "*vores tid*", "*nutiden*", "*den tid vi lever i*" eller "*i min tid*", som de formulerer i interviewene. Det ses også i sammenstillinger som "*nutidigt [...] datidigt*" og "*gammel tid [...] nu*", der også forekommer i interviewsamtalerne. Der er med andre ord en opfattelse af, at der er sket et brud i tiden. Gennem fortællernes ordvalg kommer fortiden til at fremstå som en enhed for sig over for nutiden som en enhed for sig.

Samlet omkring bålet. Om fortælling i fortiden

David Lowenthal skriver som før nævnt, at *"fortiden er et tilflugtssted for de versioner af virkeligheden, som vi ønsker at promovere,"*³⁸ og det kan være interessant at se nærmere på fortællernes fremstillinger af, hvordan man har fortalt i fortiden. Da jeg interviewede dem, ville jeg gerne tage deres egne forestillinger om fortiden alvorligt og spurgte derfor, hvordan de forestillede sig fortælling i *"gamle dage"* eller i *"fortiden"*. Det var bevidst, at jeg brugte ord, der ikke specificerede en bestemt tidsperiode. Det var idéen bag spørgsmålene at få dem til at sætte ord på de billeder af fortiden, som spontant dukkede op på nethinden. En 65-årig fortæller beskriver en situation fra sin egen barndom: *"Min farmor boede neden under os i sådan et tofamiliershus, og jeg passede hendes kakkellovn og gik, og hun fortalte fra sit liv, ikke også. Og det var også fantastisk spændende, ikke. Altså, og det var sådan en naturlig... altså, man kom let ind i samtaler, hvor der blev fortalt. Meget mere."* Det er karakteristisk, at fortællerne forestiller sig, at der oftere blev fortalt historier i fortiden. Fortælling menes at falde fortidens mennesker naturligt. En anden fortæller siger, at historiefortælling *"har været en meget mere integreret del af hverdagslivet, hvor det i dag er sådan, altså noget kunstnere gør. [...] Så har det været en familiefest, eller det har været en høstfest. [...] Jeg har i hvert fald en forestilling om, at det har været mere centreret omkring noget fælles."* Flere fortællere giver udtryk for, at der har været et stærkere fællesskab i tidligere tider, og nogle af dem drager frem, at historiefortælling har spillet en rolle i den forbindelse. En fortæller påpeger, at fortælling *"maner til fællesskab"*, mens en anden fortæller argumenterer, at *"fortællingen har jo samlet folk."*

Når fortællerne under interviewene blev bedt om at visualisere fortælling i gamle dage, beskriver de altid landlige miljøer, og omgivelserne kunne være et borgkøkken, et kloster eller ofte et bindingsværkshus:

"Det har jo været tæt, for i de fleste tilfælde har det været små huse, så man har siddet rigtig tæt. Så enten har der jo været få, man har fortalt for – det kan jo være historie for et barn, ikke – men det kan da også sagtens være for alle naboerne til en eller anden fest, og der bliver fortalt en historie. Der sidder man jo nærmest på skødet af hinanden omkring bordet, mens ilden den buldrede i kakkellovnen."

Fællesskabet understøttes af medmenneskelig kontakt, og fortælleren forestiller sig, at det også har været helt konkret fysisk, at fortidens mennesker har haft en tæt kontakt.

Det træder frem, at flere af fortællerne beskriver lyskilden. De nævner, at fortællingen foregik ved et lejrål, stearinlys, en petroleumslampe eller ilden, der buldrede i kakkellovnen. En af fortællerne siger ligefrem, at han ved, at mange vil nævne lejrålet som deres første, intuitive forestilling om fortælling i fortiden.

Forestillingen om fortidsmennesker samlet til fortælling omkring lejrålet

dukke også op i andre vestlige lande. I hvert fald nævner den amerikanske folklorist og historiefortæller Joseph Sobol kort fortidens *"lejrålsfortæller"* i en bog fra 1999, hvormed han også synes at give udtryk for sine egne forestillinger om fortiden.³⁹ Den amerikanske folklorist Kay Stone nævner i 1986, at samtidige fortælleres viden om fortællingens historie begrænser sig til sentimentale og nostalgiske forestillinger om fortidens bønder omkring et bål.⁴⁰ Hun betegner altså deres forestillinger som nostalgi, men udforsker ikke emnet yderligere. Ved at sætte nostalgiske forestillinger under lup kan man imidlertid få en idé om, hvad nostalgikerne længes efter. Når mennesker er nostalgiske, fokuserer de på positive sider af fortiden, samtidig med at ugunstige sider udelades. Inspireret af David Lowenthals tese om, at mennesker ofte ændrer fortiden med det motiv at ændre nutiden, kan det være relevant at grave dybere i meningen bag det nostalgiske billede af mennesker samlet omkring bålet.

Forestillinger om fortælling omkring et lejråls eller tændte stearinlys vil mange i Danmark umiddelbart forbinde med hygge. For generelt opfatter danskerne det som hyggeligt at tænde stearinlys og andre former for levende lys. Når mennesker samles omkring levende lys, hvad enten det er et bål, stearinlys eller en petroleumslampe, skaber lyset også en rum omkring dem. Lyset oplyser menneskene omkring lyskilden, hvorimod omverdenen udenom ligger hen i mørke. Lyset og den fortællende stemme bliver et samlingspunkt. Det kan give indtryk af et fællesskab med de tilstedeværende, samtidig med at verdenen udenom vendes ryggen. Billedet af fortælling ved det levende lys illustrerer dermed fortællersituationens samlende effekt, som fortællerne også ved andre lejligheder fremhæver.

Derudover rummer lyset også en tidsmæssig markør, og en af fortællerne lægger selv op til en forklaring, der hjælper til at forstå betydningerne af at fremhæve det levende lys i fortiden, hvor mennesker mentes at have en blomstrende tradition for at fortælle historier for hinanden:

Fortæller: *"Jeg tror, at på et tidspunkt gik det meget stærkt i vores samfund, og så var der ikke længere nogen, der fortalte historier."*

LA: *"Folk holdt op med at fortælle historier?"*

Fortæller: *"Det tror jeg. [En anden fortæller] siger, at det er elektricitetens skyld. [...] Der var engang en tid, hvor det var for mørkt til at arbejde, men for lyst til at tænde ild, ikke. Hvad skulle man bruge den tid til, ikke? Der var engang, hvor bedsteforældre var sådan nogle, der havde tid. De fortalte historier."*

Denne forestilling om, at menneskene holdt op med at fortælle, efterhånden som samfundet udviklede sig, er meget udbredt blandt fortællerne. Man kan med antropologen Edward Bruners begreb sige, at det blandt fortællerne er blevet en dominerende narrativ, at mennesker holdt op med at fortælle historier i løbet af 1900-tallet.⁴¹ *"Fortællingen har sovet tornerosesøvn siden 50'erne"*, som en fortæller poetisk formulerer det. Inspirationen til denne narrativs oprindelse kan formentlig spores tilbage til folkemindesamlerne, der holdt op med at indsamle

folkelige eventyr og andre fortællinger inden for de traditionelle genredefinitioner i midten af forrige århundrede.⁴² For eksempel har fortællerne kunnet læse i forbindelse med folkemindesamleren Evald Tang Kristensens udgivelser af tegn og eventyr, at traditionen med at fortælle var ved at dø ud.⁴³

Træk stikket ud

Det er et positivt billede af fortiden, fortællerne maner frem, når de bedes beskrive deres forestillinger om, hvordan fortælling har foregået i fortiden. Fortælling har været en naturlig og integreret del af dagliglivet. Det har styrket fællesskabet mellem menneskene, at de har givet sig tid til at samles ved den levende ild og lyttet og fortalt for hinanden. I nutiden er sådanne fortællefællesskaber imidlertid forsvundet. I citatet ovenfor skød fortælleren skylden på elektriciteten og de dertil følgende apparater, som har gjort deres indtog i menneskenes liv. I stedet for at sidde og fortælle for hinanden tænder nutidens mennesker det kunstige lys og lader sig underholde af elektriske apparater. Generelt er fortællerne skeptiske over for elektronisk udstyr, men særlig fjernsynet er de kritiske over for, og det er især dette underholdningsmedie, som får skylden for, at mennesker ikke længere fortæller historier – de ser fjernsyn i stedet.

Et par af fortællerne giver endda udtryk for, at det kan være direkte skadeligt at se fjernsyn og beskylder filmmediet for at ødelægge menneskers forestillingsevne. En af fortællerne konkluderer: *"I det øjeblik du har en film, så er det egentlig et overgreb."* Hun forklarer: *"Jeg har jo ikke fået fortalt eventyr. Jeg har jo egentlig fået ødelagt [...] H.C. Andersens og Grimms eventyr. Og hvordan har jeg det? Fordi der kom Anders And og Disney eventyrene. Så jeg kan huske den første gang, jeg læste den originale Askepot, der manglede jeg jo alle musene, ikke. Der syede og gjorde ved og alt det her. Jeg syntes, at den var helt kedelig. Men så har jeg jo arbejdet med den, ikke, og nu kan jeg jo næsten ikke holde ud at tænke på, hvordan disse eventyr er blevet fuldstændig ødelagt, fordi børn kan ikke danne andre billeder."*

Hun har draget konsekvensen og forsøgt at beskytte sine egne børn. Derfor havde hun ikke fjernsyn, da de var små, og de så ikke Disneyfilm, inden de nåede en vis alder, fordi hun ønskede, at de først skulle have lov til at danne deres egne billeder af eventyrenes verden. I øvrigt er der nogle af fortællerne, der giver udtryk for, at de opfatter filmatiserede versioner af eventyr som mindre ægte og autentiske end de skrevne.

Langt fra alle fortællere deler opfattelsen af, at fjernsynskiggeri ødelægger billeddannelsen, men de er generelt skeptiske over for fjernsynet – og især ser de med bekymring på, at fjernsynsseerne sidder passive foran skærmen og modtager billeder, der bliver serveret færdigskabte foran dem.

En af de andre fortællere kritiserer ligeledes, at fjernsynet er envejskommunikation. Han fremhæver, at der ikke finder et menneskeligt møde sted, som der gør ved mundtlig fortælling. Det er et generelt kritikpunkt ved elektronikken, at den skaber en distance mellem mennesker. Fortællerne taler om, hvordan elektroniske apparater afbryder og besværliggør menneskers nærvær med andre mennesker. Flere af fortællerne giver udtryk for, at der hersker en zapperkultur, hvor der sjældent er tid til at fordybe sig. En af fortællerne beretter om, hvordan hendes børnebørn hele tiden sidder med hovedet inde i en computerskærm, og om hvordan hun bliver modtaget af en maskine, hvis hun forsøger at ringe til en offentlig myndighed. *"Det er meget, meget svært overhovedet at komme til at tale med et menneske,"* konkluderer hun. En anden fortæller siger, at mennesker i dag må gøre en indsats, hvis de indimellem vil have et helle, *"hvor vi bare er sammen med vores familie, [og] hvor vi siger, 'jamen, okay, nu spiser vi bare, ikke? Der er ikke fjernsyn. Vi må ikke snakke mobiltelefon, mens vi spiser'. Man er nødt til at tilkæmpe sig det rum, hvor der ikke er nogen elektroniske påvirkninger af ens opmærksomhed."*

Denne kritik af nutidens levevilkår kan man prøve at se i sammenhæng med idylliseringen af fortiden. Forestillingerne om fortidens mennesker, der gav sig tid til at sidde og fortælle for hinanden i skæret fra den levende ild danner et modbillede til nutiden, der er overplastret med elektroniske apparater, som gør det svært at få kontakt med andre levende mennesker. Flere forskere har som nævnt gjort opmærksom på, at nostalgiske forestillinger om fortiden kan være en motivation til at ændre nutiden.⁴⁴ Fortiden ser ud til at danne et idealbillede og modbillede, som fortællerne bruger som afsæt til at kritisere nogle forhold i nutiden.

Det er netop i forbindelse med kritikken af elektronikkens dominans i nutiden, at fortællerne sætter fokus på, at mundtlig fortælling har en rolle – også i det moderne samfund. En af dem forklarer nutidens interesse for fortælling med ordene: *"Jeg tror, det er en reaktion på samfundet. Altså, for meget TV og computer og blip-blop, altså, for meget teknik. Det er simpelthen et behov for at høre noget levende. [...] Det er et behov for ægte nærhed."*

Under fortælling sidder fortællerne tæt sammen i samme rum – lige som fortælleren forestillede sig, at de gjorde i gamle dage. Fortællerne peger på, at mennesker i dag er trætte af elektronik og savner at mærke kontakten til andre levende mennesker.

Om at mestre fortælleteknikkerne

Fortællernes fortællinger om fortiden giver indtryk af, at fortælling faldt fortidens mennesker naturligt. Det var en integreret del af deres liv, og de var led i en



Blandt nutidens fortællere støder man ofte på forestillinger om fortidens mennesker samlet til fortælling omkring den levende ild. På Lejre Fortællefestival får tilhørerne mulighed for at sidde omkring et lejrbræt og lytte til historiefortælling i rekonstruerede jernalderhuse. (Foto: Sagnlandet Lejre, 2004).

ældgammel tradition. Imidlertid er det blandt fortællerne i dag den dominerende narrativ, at den ældgamle fortælletradition døde ud. Generelt giver fortællerne ikke udtryk for at føle nogen forbindelse tilbage til de traditionelle fortællere. Det kan indvirke på den måde, som fortællerne ser sig selv og deres eget virke. Det giver en af dem udtryk for, da han udtaler:

"Jeg er ikke en ægte fortæller, fordi jeg ikke er, altså jeg er ikke en sømand, der fortæller om at runde kap horn eller..."

LA: *"Hvad mener du med ægte?"*

Fortæller: *"Jaehh, he he, jamen jeg mener nok det, simpelthen, at det er en del af ens dagligdag. Det er noget, man overhovedet ikke tænker over, at man gør. [...] Jeg har været meget bevidst om det, jeg selv gør, fordi at historiefortællingen mangler nogle år i Danmark."*

Fortælleren her føler sig ikke som en ægte fortæller, fordi han ikke opfatter sig som del af en lang og ubrudt, mundtlig tradition. Han føler sig utilstrækkelig, når han måler sig selv i forhold til det billede, han har af fortidens fortællere. De positive forestillinger om fortidens fortællere kan måske være inspirerende som et billede af, at der eksisterer et alternativ. Men rent praktisk er der ikke meget hjælp at hente, for fortællerne føler ikke, at de har fået overleveret den kundskab, som datidens fortællere mestrede. Fortælleren fremhæver, at han bevidst har måttet arbejde med at blive fortæller og ikke oplever, at det bare er kommet naturligt til ham at fortælle historier. Sådanne holdninger afspejler sig også i praksis, når man kaster et blik ud over den nye interesse for fortælling og de produkter, der

tilbydes i den forbindelse. Der udgives bøger og afholdes workshops og kurser, der vejleder i, hvordan man fortæller historier. Der eksisterer forskellige fortællekredse og netværk, hvor fortællere afholder prøveforestillinger og rådgiver hinanden. Det giver indtryk af en udbredt opfattelse af, at fortælling ikke er noget, der naturligt kommer til nutidens mennesker.

Fortællerne er enige om, at for at blive en god historiefortæller i dag, er der nogle teknikker, man skal mestre. For at være i stand til at skabe den slags oplevelser, som mennesker savner i det moderne samfund, må man lære at fortælle rigtigt. For det første betragter de interviewede fortællere det ikke som god historiefortælling at lære en historie udenad og genfortælle den ord for ord, præcis som den står i den skrevne tekst. Den skrevne tekst opfattes ikke som en facitliste, men historiefortælleren skal gøre historien til sin egen. En af fortællerne indrømmer, at han lærte udenad, da han var nybegynder. *"Indtil jeg opdagede, at når jeg har en dagsorden, jeg skal levere udenad, så lytter jeg ikke til rummet. Jeg lytter ikke engang til mig selv. [...] Du kan spotte dem med det samme, dem der læser op af en tekst inde i hovedet, fordi deres øjne er sådan lidt fraværende, og det er næsten, som om de kan se linjerne inde i hovedet, som de så læser op af for dig, fordi de har lært det udenad."* Det fremgår af citatet, at kontakten med publikum er vigtig, og den vanskeliggøres, hvis fortællerens fokus er på, om han kan huske ordene rigtigt. I stedet har fortællerne en teknik, som hjælper dem til at fortælle levende og huske historien flydende. Hovedparten af fortællerne lægger nemlig vægt på, at de ser historien for sig i billeder, og når de fortæller, sætter de ord på de billeder, som de forestiller sig. At mestre denne fortælleteknik betragter fortællerne som tegn på, at man er en god fortæller. Endnu mere vigtigt er det imidlertid, at fortælleren også kan få tilhørerne til at se historien for sig i billeder. Det betragtes som fortællernes hovedopgave under fortællingen at være katalysator for, at tilhørerne begynder at skabe billeder inde i hovedet. Essensen af historiefortælling er ikke historiens ord, men derimod er de billeder, som ordene trigger i tilhørerens hjerne, den mest vitale del af fortællingen. Fortællerne anser det for yderst værdifuldt, at tilhørerne bliver inddraget i en kreativ aktivitet. Tilhørerne er i fortællernes øjne også med til at skabe historien. Derfor kan de også have en negativ indflydelse på fortællingen, og det beskriver én af fortællerne således: *"Hvis man nogle gange kan fornemme, at det ikke rigtig spiller, så vil man bare gerne have det overstået. Det er jo noget lort. Det er jo noget værre noget at komme ud i."* Hvis fortælleren omvendt har en fornemmelse af, at tilhørerne lytter, så tør hun dvæle mere ved historien og bygge mere på samt holde længere kunstpauser, forklarer hun efterfølgende.

Flere af fortællerne nævner øjenkontakten, når de taler om kontakten med tilhørerne under fortælleforestillinger. Men oplevelsen af kontakt er ikke udelukkende begrænset til respons gennem det visuelle, altså at kunne se hinanden i øjnene, eller det verbale, som fx latter. Når man spørger ind til, hvordan fortællerne

mærker, om de har kontakt med publikum, svarer flere af dem lidt vagt, at de kan "fornemme" det. En af fortællerne forklarer, at mange tror, at når hun taler om kontakt, så er det bare øjenkontakt, men det er mere end det: "*Du skal have kontakten, du skal have ægte kontakt. Du skal vide: Vi er sammen.*" At føle kontakt med tilhørerne består altså af en oplevelse af at føle et fællesskab med dem. Det minder om fortællernes forestillinger om fortælling i fortiden, hvor fortællingen bandt mennesker sammen i et fællesskab ved den levende ild.

Som et andet eksempel på, at øjenkontakt ikke er obligatorisk, kan nævnes en fortællers oplevelse med en anden fortæller, som ikke så tilhørerne i øjnene: "*Hun var inde i sig selv. Hun så [fortællingen for sig], det kunne man mærke. Men man oplevede, at hun var autentisk.*" Den omtalte fortæller fortalte om sine personlige erindringer fra et besøg i det krigshærgede Ex-Jugoslavien. Når hun betegnes som autentisk, ser det ud til at hænge sammen med, at hun gennem fortællingen formåede at formidle sine oplevelser fra fortiden ud til tilhørerne og dele dem med dem. Så også tilhørerne fik en oplevelse. Det er altså en følelse af autenticitet, der tales om.

Fortællerne ønsker gennem fortælling at dele en kreativ oplevelse med de tilstedeværende mennesker. Sådanne oplevelser forestiller fortællerne sig var mere udbredte i fortiden. I den sammenhæng opfattes oplevelserne under mundtlig historiefortælling i det moderne samfund som autentiske og ægte. Som en af fortællerne siger: "*Jeg tror, folk kommer for at få nærvær, for at få oplevelsen af at dele noget autentisk, noget der ikke går stærkt, noget der er bund i. Noget ægte.*"

"Det er virkelig unplugged"

Efter at have set på hvordan fortælleren ved at mestre teknikkerne til at fortælle godt kan bidrage til at skabe autentiske oplevelser, vil vi nu se på, hvordan fortællerne mere konkret forholder sig til elektronik i forbindelse med afholdelsen af fortællearrangementer, og dernæst hvordan de forholder sig til de skriftlige forlæg, hvis de fortæller historiske fortællinger. Det giver nogle flere perspektiver på, hvad der opfattes som ægte og autentisk.

Det bliver fremhævet som en kvalitet ved fortælling, at det kan løbe af stablen, uden at elektricitet overhovedet involveres. "*Der er ikke andet til stede i princippet end fortælleren og lytteren. [...] Der er ikke engang strøm nødvendigvis.*" Fortælleren trækker her en forbindelse til narrativen om fortælling i gamle dage, hvor fortælling fandt sted uden elektricitet.

Hvis man ser på de faktiske fortællearrangementer, finder mundtlig historiefortælling imidlertid ikke altid sted uden elektroniske hjælpemidler. I nogle tilfælde som fx Kongens Have eller fortællefestivalen i Sagnlandet Lejre taler fortællerne *unplugged*. Men på caféer, biblioteker, foredragssale mm. er der nogle

gange mikrofoner, højtalere, spotlights og andet elektronisk udstyr. Nogle af fortællerne giver udtryk for, at de egentlig ikke bryder sig om mikrofoner, højtalere og spotlights. En af dem siger, at det giver *"det der kunstige opstilling omkring det."* Imidlertid accepterer alle fortællere, at sådan er vilkårene i dag, når man vil fortælle for et større publikum i visse rum. Alligevel er selve tanken om, at fortælling kan fungere uden strøm, af vigtighed for nogle af fortællerne. *"Altså, det er virkelig unplugged. I hvert fald er muligheden der. Der er så nogle, der vælger [...] at tage mikrofon på og tage rigtig mange tilskuere. Jeg synes, det går imod fortællingens natur. [...] Jeg synes ikke, det er særlig gedigent. Jeg synes ikke, at det er den ægte vare."*

Det er ægte, hvis det er *unplugged*, siger fortælleren. Der er i øvrigt et bemærkelsesværdigt sammenfald med hensyn til den betydning, som ordet *unplugged* har fået i det danske sprog. Det kan på dansk bruges i den konkrete betydning, som det også har på engelsk: dvs. uden tilsluttet strøm, fx når man optræder uden elektronisk forstærkning. Derudover kan *unplugged* i overført betydning betyde uforfalsket, ren og uspolet.⁴⁵ I det danske sprog er der altså en forbindelse mellem betydningen *uden strøm* og *ægte*, og det vækker genklang hos fortællerne.

Ordvalget i de to sidste citater angiver det som kunstigt, når der er for meget elektricitet involveret i historiefortælling, hvorimod det er ægte, hvis der ikke er. Denne dikotomi er betydningsfuld for fortællernes syn på elektricitet. Mundtlig fortælling placeres som et alternativ til elektronikken. Også selv om praksis viser, at elektronisk udstyr nogle gange er involveret i afviklingen af historiefortælling. Når det kommer til stykket, ser der heller ikke ud til at være helt skarpe grænser, så det altid opfattes som ægte, hvis der ikke er strøm, men uægte og kunstigt, hvis der er. Det handler om at få det til at føles ægte – uanset om der er elektronisk forstærkning, præciserer en af fortællerne: *"Det ærgrer mig til en vis grad, at det er skruet op på et lidt højere plan, hvor der er regnet med mikrofon og publikum, og på en eller anden måde handler det så for mig at få den, der kommer for at høre det, til at føle, at det er lige så nært som det andet."* Også denne fortæller har et ideal om, at fortælling skal danne et modstykke til elektronikken. Selv om det i situationen kan være nødvendigt at involvere elektronik, skal det føles, som om det ikke er der. Det skal føles nært. Tilhørerne skal kunne mærke kontakten mellem mennesker uden den distance og kunstighed, som fortællerne forbinder med de elektroniske apparater. Det er med andre ord, når der opstår en *følelse* af menneskelig kontakt, at oplevelsen betegnes som ægte.

Fortællerne er som Charles Lindholms romantiske musikere, der ønsker at genskabe en oplevelse, som ligner, hvad der har været engang. Derfor kan de elektroniske apparater godt være der, hvis de træder i baggrunden. Hvis fortællerne havde haft en historicistisk tilgang, kunne de have nægtet at bruge mikrofon osv. med en begrundelse om, at det gjorde fortidens fortællere ikke. Det giver ingen af de interviewede fortællere imidlertid udtryk for. De ønsker ikke at genskabe en

konkret, autentisk situation fra fortiden, men en følelsen af, at det er ægte.

I det konkrete, visuelle udtryk gør fortællerne heller ikke meget for, at fortælling skal ligne fortiden. Det er de færreste, der ifører sig kostumer. De enkelte fortællere, som af og til benytter kostumer, klæder sig ikke ud som en fortæller fra en bestemt tidsperiode, som passer til den historie, som de så fortæller. Fortællerne laver ikke *reenactment*. Som det fremgik af artiklens indledning, er der i fortællernes øjne heller intet i vejen med at fortælle et tegn om kristne præster fra 1800-tallet i en jernaldersetting på Fortællefestivalen i Lejre. Når jeg har fortalt fortællere om min undren over denne anakronisme, har de undret sig over, at jeg kunne finde det relevant. Det hænger sammen med, at de ikke har en historicitetstisk tilgang til autenticitet.

Døde bogstaver og levende ord

Det er fremgået, at elektriciteten får skylden for, at menneskene holdt op med at fortælle historier. Imidlertid er der også et andet aspekt, der bliver fremhævet i den forbindelse. En af fortællerne er inde på, at nedskrivningen af de mundtlige fortællinger var med til at ødelægge fortælletraditionen, og han siger, at fortællingerne døde, da de blev skrevet ned. Det er bemærkelsesværdigt, eftersom folkeindesamlernes ærinde med at indsamle fortællingerne netop var at bevare dem for eftertiden. Det kan være interessant at se nærmere på de nutidige fortælleres opfattelse af mundtlighed og skriftlighed. Det er et emne flere fortællere berører, og under interviewene benytter de en metafor om liv og død i forhold til mundtlig og skriftlig fortælling. Det talte ord opfattes som levende i modsætning til skriften, som associeres med døden. Fortællingerne anses for levende, når de fortælles mundtligt, men døde, når de skrives ned, eller når de opbevares på skrift på biblioteker eller arkiver. Den ovenfor nævnte fortæller, der sagde, at fortællingerne døde ved at blive skrevet ned, siger også, at nedskrivningen gav fortællingerne "*museumspræg*". Ord som arkiv og museum tillægges en negativ valør af flere af fortællerne. Det er steder, hvor uddøde ting opbevares. Det er ikke fortællernes arena, og de sætter deres egen fortællepraksis op som en modstilling til opbevaringen på arkiver. De ønsker netop at vække de døde skrifter til live, og en af de andre fortællere siger: "*Disse ting, som blev nedskrevet der i 1800-tallet, vi har en forpligtelse til at holde liv i det, for hvis det bare står på bibliotekerne eller ligger inde i Dansk Folkemindesamling ... på hylderne derinde, så samler det støv og bliver bare noget, der står i en bog. Men det har været mundtligt engang, og det venter på, at mundtlige fortællere kommer [...] og gør det mundtligt igen.*" En tredje fortæller supplerer, at fortælling bliver værdifuldt, "*hvis det bliver ryttet i kraven og støvet af og kommer ud af museerne og får lov til at leve.*" Fortællerne vil bringe nyt liv i de gamle, nedskrevne fortællinger ved at fortælle dem



Fortællerne Jesper la Cour Andersen og Troels Kirk Ejsing fortæller i Offermosen i Sagnlandet Lejre. I baggrunden skimtes kranierne af 'ofrede' dyr, der stikker op af den algegrønne mose og langs bredden. Deres fortælling handler om den svenske sagnhelt Bjowulf, der drog til Danmark for at hjælpe Danernes kong Roar med at bekæmpe mosetrollden Grendel. De bygger deres fortælling på et kvad, som blev digtet af en engelsk skjald i 700-tallet. *"Manuskriptet opbevares i dag på British Museum i London. Og så opbevares det – måske endnu vigtigere – af alle dem der får det fortalt,"* skriver fortællerne på deres hjemmeside. (Foto: Dansk Folkemindesamling, 2009).

mundtligt for levende mennesker. Historiefortælling præsenteres som en måde at gøre historierne tidssvarende og lade dem indgå i nutiden. Flere af fortællerne fremhæver, at historierne bedst formidles til fremtidens generationer ved at blive fortalt mundtligt. Et par af historiefortællerne siger, at de ser sig som historieformidlere.

At fortællerne opstiller deres egen praksis som en modstilling til museer og arkiver er interessant og rummer dybere betydning, end man måske umiddelbart skulle tro. For i deres tilgang til materialet adskiller fortællerne sig fra fagfolkene på arkiverne og museerne.

Historikere og lignende fagfolk vil med kildekritikken på rygraden gå til førstehåndskilderne. Derfor vil de som udgangspunkt søge den tidligste nedskrift, som folkemindesamleren foretog efter en mundtlig fortæller, hvis de vil nærme sig en gammel fortællings ordlyd. Derimod anses det for problematisk at benytte trykte kildeudgaver som kilde, fordi folkemindesamlerne oftest redigerede i dem. Ingen af de interviewede fortællere har imidlertid benyttet upubliceret arkivmateriale som håndskrevne førstehåndsoptegnelser nedskrevet af folkemindesamlere i felten. De benytter publicerede – og som tidligere nævnt ofte redigerede – trykte tekster som basis for deres egne mundtlige fortællinger. Det hænger sammen med, at de ikke har til mål at rekonstruere fortællingen, som den oprindeligt lød engang. Nutidens fortællere er med andre ord ikke, hvad man med Charles Lindholms begreb kan betegne som historicister. Fortællerne vil udvikle deres egne fortolkninger ud fra forlægget og kan dermed sammenlignes med de romantiske musikere, for hvem det er kendetegnende, at de ønsker at videregive ånden i musikken. Fortællerne argumenterer netop, at de for at holde fortællingerne i live og gøre dem relevante i dag er nødt til at ændre dem. Nogle foretager små forandringer som at udskifte eller forklare forældede ord, mens andre laver større og mere drastiske ændringer i handlingen og skifter måske en datidig kontekst ud, så handlingen udspiller sig i en moderne verden. Der er stor forskel på, hvor

meget de enkelte fortællere synes, at en fortalt historie må afvige fra det skriftlige forlæg, men alle er af den holdning, at en fortæller skal lave sin egen variant.

Enkelte fortællere skelner, så de tillader sig større friheder, hvis det er en folkelig fortælling, der er blevet mundtligt overleveret og ikke har en navngiven forfatter, hvorimod en tekst med en forfatter bør fortælles langt mere loyalt. Hvis en sådan fortæller fx genfortæller et eventyr af H.C. Andersen, kan der være nogle karakteristiske passager, som hun undtagelsesvist lærer udenad. Det afspejler et ønske om at værne om det oprindelige værks autenticitet i form af den oprindelige forfatters formuleringer. Det er lignende holdninger, der kommer til udtryk, når fortællere spørger nulevende forfattere om lov til at fortælle deres værker – og til en vis grad når fortællere afholder sig fra at fortælle den historie, som én i omgangskredsen har på sit repertoire.

Hvis vi kaster blikket tilbage på de tidlige folkemindesamlere, skelnede de som nævnt skarpt mellem digtede kunsteventyr og traditionelle eventyr indsamlet fra mundtlige fortællere fra bondebefolkningen. Denne skelnen var essentiel i forhold til folkemindesamlernes vurdering af, hvor autentiske fortællingerne blev opfattet som. Det er imidlertid ikke alle fortællere, der synes at skelne mellem kunsteventyr og folkeeventyr. Der er fx et par fortællere, der giver udtryk for den forestilling, at digteren H.C. Andersen også var folkemindesamler og tog ud for at optegne traditionelle eventyr hos bønderne. Det er også værd at bemærke, at fortællerne generelt ikke er særlig interesserede i fortællingernes ophavssituation. De synes ikke at vurdere de enkelte fortællinger op imod autenticitetsidealer, sådan som folkemindesamlerne fx gjorde det. Nutidens fortællere giver slet ikke udtryk for at kategorisere fortællingerne i sig selv som mere eller mindre autentiske. De vælger tekster ud fra, om historierne siger dem noget, og om de tror, de vil kunne fange publikum.

Ordet *autenticitet* rummer som nævnt oprindeligt betydningen skabt selv. Nogle af fortællerne har oplevet, at tilskuere forventer, at de fortæller en historie nøjagtig, som den er blevet skabt af forfatteren og kan læses i bogen. Børn kan finde på at afbryde med: *"Du fortæller den ikke rigtigt."* Sådanne kommentarer strider mod fortællernes egne romantiske holdninger om, at fortælleren skal kreere sin egen fortolkning af teksten. Forventningerne påvirker flere af fortællernes repertoirevalg. En af fortællerne siger, at han *"nødtigt fortæller H.C. Andersen, fordi det er så kendt, og mange har en forventning om, hvordan det skal være, så de ikke lytter... de lytter ikke til mig. De lytter til, om jeg nu kan huske det hele rigtigt."* Derfor går nogle fortællere på jagt efter mindre kendte historier fra kendte forfattere som H.C. Andersen og slipper på den måde for publikums forventninger på det punkt. Andre fortællere tager udfordringen op og ændrer de kendte historier radikalt. Resultatet er kreative historier om ulven, der efter at have ædt bedstemoderen til Den Lille Rødhætte-agtige pige gifter sig med snigskytten, der har skudt Rødhætte. Når fortælleren skaber så radikalt anderledes historier, bli-

ver han ikke mødt med kommentarer om, at han ikke fortæller historien rigtigt, for det skinner klart igennem, at det ikke er Brødrene Grimms historie, han fortæller. Han har selv skabt sin egen historie. Sådanne konflikter mellem fortæller og publikum bunder i forskellige opfattelser af autenticitet. Fortællerne har en romantisk tilgang og laver en fortolkning af fortællingen. Nogle tilhørere har imidlertid en mere historicistisk tilgang og forventer, at fortælleren er tro over for den oprindelige teksts ordlyd.

Med hensyn til at lave sin egen fortolkning af historien drager flere af fortællerne frem, at de gør det samme, som de traditionelle fortællere gjorde engang. Argumentet lyder, at grunden til, der eksisterer så mange forskellige varianter af de samme eventyr, er, fordi de gamle fortællere også lavede hver deres egen version. *"Gode fortællere har altid fornyet historien. Altid. Jeg har hørt, at der er indsamlet mere end tusind versioner af Askepot. [... Den er] kendt over hele verden i alle kulturer, mere end tusind versioner. Det kan for mig kun betyde en ting. At hver enkelt fortæller har siddet med den og tænkt: 'Jeg laver det her om'."*

En anden fortæller konkluderer: *"Som én der finder på historier, der føler jeg mig totalt i tråd med de gamle eventyrfortællere."* Kommentaren kan ses som udtryk for, at han føler sig som arvtager i forhold til fortidens fortællere. Han fortolker eventyrene ind i sin tid, på linje med hvad fortidens fortællere har gjort. Ud fra Charles Lindholms kategorier kan dette også betegnes som udtryk for en romantisk tankegang.

Imidlertid er sådanne kommentarer ikke udbredte blandt fortællerne. Det er karakteristisk, at de udtrykker, at de ikke rigtig ser sig selv i nogen form for fællesskab med fortidens fortællere. Hvis der er ansatser i den retning, går de mere i retning af folkemindesamlerne, hvor et par af fortællerne synes, at de har noget til fælles med dem, fordi de også bevarer og viderebringer en gammel tradition for fortælling. Igen skal det nok ses i sammenhæng med den dominerende narrativ om, at fortælletraditionen døde ud, og at nutidens fortællere er ved at skabe en ny tradition.

Afrunding – fortiden i nutiden

Fortællernes fortællinger om fortidens mennesker samlet omkring den blussende ild rummer væsentlige spor af, hvad fortællere i dag længes efter. Idealbilledet af fortælling i fortiden kan minde dem om, at der eksisterer andre muligheder end de tilstande, der dominerer nutiden. Nostalgien hænger sammen med en modernitetskritik, og fortællerne oplever, at elektroniske apparater afbryder menneskers nærvær med andre mennesker og gør mennesker passive.

Ved at genoplive en praksis for fortælling, som fortællerne opfatter som uddød, ønsker fortællerne at skabe rum for nogle andre oplevelser for nutidens

mennesker. Imidlertid er der en opfattelse af, at fortælling ikke falder nutidens mennesker naturligt. De må bevidst arbejde med at lære teknikker for at blive gode fortællere. Det opfattes som god fortælling, når fortælleren formår at sætte gang i en indre kreativ billeddannelse hos tilhørerne. Det er målet at vække nogle følelser og give oplevelser, der føles ægte og autentiske. Fortællerne lægger vægt på, at fortæller og tilhørere skal føle, at de har kontakt og er fælles om at skabe fortællingen.

Fortællernes forhold til historiske fortællinger giver indtryk af en romantisk frem for en historicistisk tilgang. Ved at ændre på gamle fortællinger og fortælle dem mundtligt vil fortællerne gøre gamle nedskrevne fortællinger relevante for tilhørerne og dermed bringe essensen af fortællingerne videre ind i nutiden. Hermed giver nogle af dem udtryk for, at de gør det samme som de gamle, traditionelle fortællere, som også lavede deres egen variant af de mundtligt overleverede fortællinger. Fortællerne forsøger ikke at genskabe historiske situationer eller genfortælle historiske fortællinger, som de lød engang. Elektriske apparater kan diskret inddrages i afviklingen af fortællearrangementer, og fortællerne udnytter også de digitale medier i markedsføring af mundtlig fortælling. Fortiden er for altid slut, og fortællerne ønsker sig ikke tilbage for alvor – men de længes efter at ændre lidt på nutiden.

Noter

1. Da enkelte fortællere ønskede anonymitet, valgte jeg konsekvent at anonymisere alle udtalelser fra interviewene. Derimod er udtalelser som fortællere selv har offentliggjort på fx hjemmesider ikke anonymiseret. De fortællere, som afbildes på illustrationerne, er ikke nødvendigvis blevet interviewet til undersøgelsen. Mange tak til Marianne Holm Pedersen, Else Marie Kofod og Jens Henrik Koudal for konstruktive kommentarer til artiklen.
2. David Lowenthal 1996: *Possessed by the Past. The Heritage Crusade and the Spoils of History*, Free Press, New York, s. 105. (Dette og følgende citater er oversat af artiklens forfatter).
3. David Lowenthal 1996: *Possessed...*, s. 107–112.
4. Karen Johannisson 2001: *Nostalgia. En känslas historia*, Bonnier Essä, s. 161.
5. Ulrika Wolf-Knuts 2000: Drömmen om den goda gamla tiden. Om nostalgi i veckotidningar, *Nostalgi og sensajoner*, NIF Åbo 1995, s. 183; Kimberly K. Smith 2000: Mere Nostalgia: "Notes on a progressive paratheory" i *Rhetoric & Public Affairs* 3/4, s. 509f.
6. Karen Johannisson 2001, s. 156–57.
7. Karin Johannisson 2001, s. 8; Kimberly Smith 2000, s. 512.
8. Malcolm Chase & Christopher Shaw 1989: The dimensions of nostalgia, i Malcolm Chase & Christopher Shaw: *The imagined past. History and nostalgia*, Manchester University Press, Manchester & New York, s. 1.
9. Karin Johannisson 2001, s. 27–28.
10. Malcolm Chase & Christopher Shaw 1989, s. 1.
11. David Lowenthal 1989: "Nostalgia tells it like it wasn't" i Malcolm Chase & Christopher Shaw: *The imagined past. History and nostalgia*, Manchester University Press, Manchester & New York, s. 18.

12. Ray Cashman 2006: "Critical Nostalgia and Material Culture in Northern Ireland", i *Journal of American Folklore* 119, s. 139.
13. Kay Stone 1986: "Oral Narration in Contemporary North America" i Ruth Bottigheimer (red.): *Fairy Tales and Society: Illusion, Allusion and Paradigm*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, s. 20.
14. Ray Cashman 2006.
15. Svetlana Boym 2001: *The Future of Nostalgia*, Basic Books, New York, s. XIV.
16. David Lowenthal 1999 (1985): *The Past is a Foreign Country*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 27.
17. David Lowenthal 1996: "For the Motion (1)" i Tim Ingold (red.): *Key Debates in Anthropology*, Routledge, New York, s. 211.
18. Tim Schadla-Hall & Cornelius Holtorf 1999: "Age as Artefact. On Archaeological Authenticity" i *European Journal of Archaeology* 2/2, s. 230.
19. Charles Lindholm 2008: *Culture and Authenticity*, Blackwell, Oxford, s. 2.
20. Can-Seng Oi 2002: *Cultural Tourism and Tourism Cultures*, Copenhagen Business School Press, Copenhagen, s. 166.
21. Tuomas Hovi 2008: "Tradition and History as Building Blocks for Tourism. The Middle Ages as a Modern Tourism Attraction" i *Valachian Journal of Historical Studies* 10, s. 81.
22. Tim Schadla-Hall og Cornelius Holtorf 1999, s. 236.
23. Tuomas Hovi 2008, s. 81; Tuomas Hovi 2010: "Dracula Tourism as Pilgrimage?" i Tore Alhåck (red.): *Pilgrimages Today*, Åbo, s. 212.
24. Erik Cohen 1988: "Authenticity and Commoditization in Tourism" i *Annals of Tourism Research* 15, s. 374.
25. Charles Lindholm 2008, s. 25ff.
26. Denne holdning ses fx hos de tyske Grimmbrødre, samt danske Svend Grundtvig (1824-83) i første del af sin karriere, se fx Svend Grundtvig 1847, "Tillægsbemærkning" i *Prøve paa en ny Udgave af Danmarks gamle Folkeviser*, Bianco Luno, Kbh., s. 22ff.
27. Peter Burke 2002 (1978): *Popular culture in early modern Europe*, Ashgate, Burlington, s. 4ff; Regina Bendix 1997: *In Search of Authenticity. The Formation of Folklore Studies*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin, s. 15ff.
28. Reimund Kvideland 1990: "Storytelling in modern society" i Lutz Röhrich & Sabine Wienker-Piepho (red.): *Storytelling in Contemporary Societies*, Gunter Narr Verlag Tübingen, s. 16.
29. <http://www.aslan.dk/vejviseren.html>.
30. Det bekræfter fortælleren Kirsten Thonsgaard også var tilfældet i Kirsten Thonsgaard 1998: *Drømmenes torv - om mundtlig fortællekunst*, Klim, Århus, s. 15-20.
31. <http://hem.fyristorg.com/kulturkemi/net/>.
32. <http://www.byensfortaellere.dk/>, <http://www.roskildefortaellerlaug.dk/>, <http://ryfortaellerne.wordpress.com/> og <http://www.odensefortaellekreds.dk/html/hvem%20er%20vi.html>.
33. Eksempelvis har et par fortællere fra det fortællekursus, hvor jeg lavede deltagerobservation, dannet deres egen lille kreds, hvor de fortsat mødes hvert halve år og fortæller historier for hinanden.
34. <http://besttellers.dk/besttellers/om-besttellers-0>.
35. <http://www.bettinasfortaellinger.dk/Velkommen.htm>.
36. <http://www.bettinasfortaellinger.dk/Hvem%20er%20jeg.htm>.
37. David Lowenthal 1996, "For the motion...", s. 211.
38. David Lowenthal 1996, "For the motion...", s. 211.
39. Joseph D. Sobol 1999: *The storytellers' journey: An American revival*, University of Illinois Press, Urbana & Chicago, s. 2. Ligeledes i Joseph D. Sobol 1992: "Innervision and Intertext: Oral and Interpretive Modes of Storytelling Performance" i *Oral Tradition*, 7/1, s. 66.
40. Kay Stone 1986, s. 20.

41. Edward Bruner 1986: "Ethnography as Narrative" i Victor W. Turner (red. et al.): *The Anthropology of Experience* University of Illinois Press, Urbana, s. 139-155. Edward Bruner skriver, at den dominerende narrativ kan influere forskellige felter, herunder den etnografiske diskurs. "Vi definerer almindeligvis forskning med reference til den gældende narrativ." Jeg må desværre indrømme, at jeg kunne have været mere bevidst om ovennævnte dominerende narrativ under feltarbejdet, og interviewene afspejler, at den dominerende narrativ har fungeret som et filter, så der var elementer, jeg ikke satte spørgsmålstegn ved. Eksempelvis kunne jeg have spurgt mere kritisk ind til forestillingerne om, at mennesker er holdt op med at fortælle. Jeg spurgte fx også, om de troede, at alle kan lære at fortælle, men spurgte ikke ind til, hvorfor det overhovedet skulle være nødvendigt for ellers talevante mennesker at tage på fortællekursus. Først i analysen af det skabte kildemateriale blev jeg for alvor opmærksom på den dominerende narrativ.
42. Reimund Kvideland 1990, s. 16.
43. Eksempelvis i Evald Tang Kristensen 1901 (genudgivet 1980): *Danske Sagn*, bd. 7, Jacob Zeuners Bogtrykkeri, Århus, s. 485-496.
44. Som ovenfor nævnt David Lowenthal (1985) 1999, s. 27; David Lowenthal 1996, "For the motion...", s. 211; Svetlana Boym 2001, s. XIV; Ray Cashman 2006, s. 153.
45. Opslag på 'Unplugged' i Den Danske Ordbog 2005, Det Danske Sprog og Litteraturselskab & Gyldendal, Kbh., bd. 6

Litteratur

- Bendix, Regina 1997: In Search of Authenticity. *The Formation of Folklore Studies*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin.
- Boym, Svetlana 2001: *The Future of Nostalgia*, Basic Books, New York.
- Bruner, Edward 1986: "Ethnography as Narrative" i Victor W. Turner (red. et al.): *The Anthropology of Experience*, University of Illinois Press, Urbana, s. 139-155.
- Burke, Peter 2002 (1978): *Popular culture in early modern Europe*, Ashgate, Burlington.
- Cashman, Ray 2006: "Critical Nostalgia and Material Culture in Northern Ireland" i *Journal of American Folklore* 119, s. 137-160.
- Chase, Malcolm & Christopher Shaw 1989: "The dimensions of nostalgia" i Malcolm Chase & Christopher Shaw: *The imagined past. History and nostalgia*, Manchester University Press, Manchester & New York, s. 1-17.
- Cohen, Erik 1988: "Authenticity and Commoditization in Tourism" i *Annals of Tourism Research* 15, s. 371-386.
- Den Danske Ordbog 2005, Det Danske Sprog og Litteraturselskab & Gyldendal, Kbh., bd. 6.
- Grundtvig, Svend 1847: *Prøve paa en ny Udgave af Danmarks gamle Folkeviser*, Bianco Luno, Kbh.
- Hovi, Tuomas 2008: "Tradition and History as Building Blocks for Tourism. The Middle Ages as a Modern Tourism Attraction" i *Valachian Journal of Historical Studies* 10, s. 75-85.
- Hovi, Tuomas 2010: "Dracula Tourism as Pilgrimage?" i Tore Alhåck (red.): *Pilgrimages Today*, Scripta Instituti Donneriani Aboensis Vol. 22. Åbo, s. 211-227.
- Johannisson, Karen 2001: *Nostalgia. En känslas historia*, Bonnier Essä, Stockholm.

- Kristensen, Evald Tang 1980 (1901): *Danske Sagn*, bd. 7, Jacob Zeuners Bogtrykkeri, Århus.
- Kvideland, Reimund 1990: "Storytelling in Modern Society" i Lutz Röhrich & Sabine Wienker-Piepho (red.): *Storytelling in Contemporary Societies*, Gunter Narr Verlag, Tübingen, s. 15-21.
- Lindholm, Charles 2008: *Culture and Authenticity*, Blackwell, Oxford.
- Lowenthal, David 1999 (1985): *The Past is a Foreign Country*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Lowenthal, David 1996: "For the Motion (1)" i Tim Ingold (red.): *Key Debates in Anthropology*, Routledge New York, s. 206-212.
- Lowenthal, David 1996: *Possessed by the Past. The Heritage Crusade and the Spoils of History*, Free Press, New York.
- Lowenthal, David 1989: "Nostalgia tells it like it wasn't" i Malcolm Chase & Christopher Shaw: *The imagined past. History and nostalgia*, Manchester University Press, Manchester & New York, s. 18-32.
- Oi, Can-Seng 2002: *Cultural Tourism and Tourism Cultures*, Copenhagen Business School Press, Copenhagen.
- Schadla-Hall, Tim og Cornelius Holtorf 1999: "Age as Artefact. On Archaeological Authenticity" i *European Journal of Archaeology* 2/2, s. 229-247.
- Smith, Kimberly K. 2000: "Mere Nostalgia: Notes on a progressive paratheory" i *Rhetoric & Public Affairs* 3/4, s. 505-527.
- Sobol, Joseph D. 1992: "Innervision and Intertext: Oral and Interpretive Modes of Storytelling Performance" i *Oral Tradition* 7/1, s. 66-86.
- Sobol, Joseph D. 1999: *The Storytellers' Journey: An American Revival*, University of Illinois Press, Urbana & Chicago.
- Stone, Kay 1986: "Oral Narration in Contemporary North America" i Ruth Bottigheimer (red.): *Fairy Tales and Society: Illusion, Allusion and Paradigm*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, s. 13-31.
- Thonsgaard, Kirsten 1998: *Drømmenes torv – om mundtlig fortællekunst*, Klim, Århus.
- Wolf-Knuts, Ulrika 1995: "Drømmen om den gode gamle tiden. Om nostalgi i veckotidningar" i *Nostalgi og sensajoner*, NIF Åbo.

Websites

<http://www.aslan.dk/vejviseren.html>
<http://hem.fyristorg.com/kulturkemi/net/>
<http://www.byensfortaellere.dk/>
<http://www.roskildefortaellerlaug.dk/>

<http://ryfortaellerne.wordpress.com/>
<http://www.odensefortaellekreds.dk/html/hvem%20er%20vi.html>
<http://besttellers.dk/besttellers/om-besttellers-0>
<http://www.bettinasfortaellinger.dk/Velkommen.htm>
<http://www.bettinasfortaellinger.dk/Hvem%20er%20jeg.htm>

Changing the Present through the Past – Oral Story-Telling in Denmark

Today, many people spontaneously think that oral transmission of traditional legends and fairy tales are a thing of the past. But in the last few decades a new interest has arisen in Denmark in oral story-telling. The new story-tellers relate traditional legends and fairy tales, but also adventures that they themselves have experienced or invented, or stories from works of fiction. One has the impression that story-telling still has a link to the past. The major story-telling festivals take place in historical surroundings in museums, and present-day story-tellers frequently point to the long history of the story-telling tradition when they speak or write about story-telling.

So far, the new interest in story-telling has not been a subject for research, but the present article presents a study of the view of the story-tellers on story-telling and the past. Focus is on which meanings the concepts of nostalgia and authenticity have for the story-tellers.

The article is primarily based on interviews with story-tellers. They were inter alia asked to describe how they would spontaneously imagine that story-telling took place in the past. It is a positive picture of the past that emerges, and the story-tellers use images of the past as a platform from which to criticize modern ways of life. They criticize the media and electronic gadgets for making people passive and spoiling their being together with other living human beings. By reviving – what the storytellers see as – an ancient and extinct tradition, they wish to create experiences that modern man misses in present-day society. For the story-tellers, the past presents an idealized contrast to the present and thus contains a possibility for the story-tellers to expand about their ideals and hopes for story-telling.

Karen Fog Olwig, professor ved Institut for Antropologi, Københavns Universitet, har i mange år benyttet livshistorieinterviews i udforskning af caribiske migrationsprocesser. Hendes seneste bogudgivelser inkluderer artikelsamlingen *Caribbean Narratives of Belonging: Fields of Relations, Sites of Identity*, London: Macmillan, 2005, red. med Jean Besson, og monografien *Caribbean Journeys: An Ethnography of Migration and Home in Three Family Networks*. Durham, NC: Duke University Press, 2007. Email: karen.fog.olwig@anthro.ku.dk

MIGRATIONSNARRATIVER:

Fortællinger om den gode slægtning blandt vestindiske kvinder

Siden slaveriets ophør midt i 1800-tallet har Caribien været præget af en stærk migrationstradition. Forskere har påvist, at denne tradition har fået næring af historier om den succesrige returnmigrant, som rig på penge og materielle goder vender tilbage efter år i udlandet. I denne artikel argumenterer jeg for, at disse historier indskrives i et 'mandligt' narrativ, der primært fokuserer på muligheden for at opnå social og økonomisk mobilitet gennem migration. Gennem en analyse af livshistorieinterviews med kvindelige returnmigranter på den vestindiske ø Nevis viser jeg, at der parallelt med det mandlige narrativ findes et komplementært 'kvindeligt' narrativ, som omhandler den gode slægtning, der udvandrer for at hjælpe familien i hjemlandet ved forsendelser af penge, tøj og andre materielle goder. Denne migrant kan derfor vende tilbage som et højt respekteret familiemedlem til trods for de beskedne materielle ressourcer, vedkommende selv besidder. Selv om de to narrativer knytter sig til henholdsvis mænd og kvinder, drager både mandlige og kvindelige migranter på dem, afhængigt af deres særlige erfaringer i udlandet og de specifikke aspekter af deres liv de beretter om. Analysen peger på, at narrativerne ikke er faktuelle redegørelser for migrantforløb, men snarere kulturelt specifikke måder hvorpå migranter skaber mening og sammenhæng i deres liv. Ikke desto mindre er narrativerne med til at præge de forventninger og erfaringer, der knytter sig til migration, og de spiller derfor en vigtig rolle i de migrationsprocesser, der rent faktisk finder sted.



Narrativer om migration

Et yndet emne i fortællinger er rejser til ukendte steder og de mange oplevelser, den rejsende har haft. En særlig variant af sådanne fortællinger er historier om migration til fremmede lande og de muligheder, der ligger inden for rækkevidde for den, der er villig til at drage ud i den store, ukendte verden. Forskere har påpeget, at sådanne historier er helt centrale i migrationsprocesser. I Caribien, hvor det er almindeligt for unge at migrere for at arbejde i udlandet, har traditionen for at migrere således fået næring af beretninger om den 'succesrige migrant', der cirkulerer blandt potentielle og aktuelle migranter. Flere forskere har peget på, at disse historier indskrives i et overordnet narrativ,¹ der omhandler, hvordan man udvandrer som fattig fra sin hjemø, men gennem flid, hårdt arbejde og dygtighed klarer sig så godt i udlandet, at man kan vende tilbage til hjemøen, bygge et stort hus og leve et komfortabelt, bekymringsfrit liv til sine dages ende.² Som migrationsforskeren Margaret Byron har bemærket, har narrativet om den 'succesrige migrant' opmuntret generation efter generation af vestindere³ til at prøve lykken i udlandet, ligesom det har *"hjulpet mange migranter gennem vanskelige tider i fremmede lande"*.⁴ Narrativet om den succesrige migrant har endda været så stærkt, at det ofte helt har overskygget historier om vanskelige kår i udlandet med det resultat, at udvandring er fortsat til bestemte destinationer længe efter at de gode økonomiske muligheder, der oprindeligt tiltrak migranter, ikke længere eksisterer. Narrativet har så at sige levet et eget liv i det transnationale fællesskab, der forbinder migranter i forskellige destinationer med hinanden såvel som med deres hjemø.

I min egen forskning i caribisk migration er jeg ofte stødt på narrativet om migranten, der vender succesrig tilbage, og jeg kan således også bekræfte, at det har spillet en nøglerolle i den caribiske migrationstradition. Men min forskning viser samtidig, at det aldrig har stået alene. Narrativet om den materielt succesrige migrant danner ramme om en 'mandlig' fortælling,⁵ som mange kvinder ikke kan identificere sig med. I tidligere analyser af livshistorieinterviews med caribiske migrantkvinder⁶ har jeg således påvist, at disse kvinder giver udtryk for en anden forestilling om den succesrige tilbagevenden end den, der repræsenteres i det mandlige narrativ. I stedet for at lægge vægt på materielle præstationer og evnen til at bygge et imponerende hjem, hvor man kan bo som rig returnmigrant, peger disse kvinder på det vigtige i at migranten er et godt familiemedlem, der ikke bare tænker på egen succes, men også sikrer den tilbageværende families velfærd gennem regelmæssige forsendelser af penge og materielle goder. Det gavmilde familiemedlem kan måske ikke vende tilbage som rig migrant, men vil til gengæld få en varm velkomst i familiens hjem som den gode og loyale slægtning. Historierne om den gode datter, søster eller mor, der migrerer for at hjælpe den tilbageværende familie, giver mening til ikke bare kvindernes udvandring, men også til de

liv, de lever i udlandet og deres ønske om tilbagevenden. De repræsenterer derfor et narrativ i egen ret, som lægger vægt på andre værdier og præstationer end det mandlige narrativ om den materielt succesrige migrant.

Jeg ønsker dog ikke at give indtryk af, at der eksisterer to vidt forskellige narrativer om henholdsvis mandlige og kvindelige migranter. Mit ærinde er snarere at vise, at der er to narrativer, der afspejler dominerende sociale og moralske værdier, som primært forbindes med henholdsvis mænd og kvinder – nemlig synlige materielle gevinster og social status i det større samfund for mændenes vedkommende, støtte og hjælp til familien og social anseelse som gode slægtninge i det lokale miljø for kvindernes vedkommende. Kvinder (og mænd) kan drage på begge narrativer og de værdier, de er forbundet med, afhængigt af den konkrete situation de befinder sig i, hvilken del af deres migranthistorie de beretter om, og de særlige sociale og økonomiske betingelser de har haft som migranter.

Migration og familie

Caribien er et af de steder i verden, der har været mest præget af migration. Få år efter at området blev opdaget af Columbus, uddøde den oprindelige indianske befolkning, og europæerne begyndte at importere afrikanere som erstatning for den indfødte befolknings arbejdskraft. Da store sukkerplantager blev anlagt på de caribiske øer fra 1620'erne, indledtes en storstilet transatlantisk slavehandel, der fortsatte i ca. 200 år og førte over 3 millioner afrikanere til Caribien.⁷ De afrikanske slaver var stavnsbundet på deres ejeres plantager, og så snart de fik deres frihed midt i 1800-tallet,⁸ begyndte de derfor at søge bedre sociale og økonomiske muligheder andre steder. Det at kunne migrere blev på mange måder indbegrebet på friheden til at råde over eget liv og egen tilværelse.⁹ De tidligste udvandring var rettet mod andre caribiske øer; senere i 1800-tallet rejste mange til Syd- og Mellemamerika; fra omkring århundredeskiftet til Nordamerika, og fra midt i 1900-tallet til Europa. Man kan sige, at der i Caribien er blevet etableret så stærk en migrationstradition, at man nærmest kun har kunnet forestille sig et bedre liv gennem migration.¹⁰

Der er imidlertid, som nævnt ovenfor, forskelle på, hvordan dette bedre liv forestilles og søges virkeliggjort, som kan knyttes til det caribiske familiemønster og kønsroller inden for dette.¹¹ I de caribiske samfund er den europæiske kernefamilie et vigtigt ideal, som går ud på at faderen er familiens overhoved, der forsørger kone og børn, mens moderens primære rolle er at være omsorgsgiver. Faderens forsørgerevne – og hermed hans sociale status i det omgivende samfund – måles i vid udstrækning på hjemmets materielle standard, familiemedlemmernes påklædning, børnenes stabile skolegang (som betyder, at de ikke bliver benyttet som billig arbejdskraft) og moderens mulighed for at vie sig til hjemmet i stedet for at påtage sig lønarbejde.

For langt de fleste mænd ligger dette ideal imidlertid langt uden for deres økonomiske formåen på hjemøen, hvor de har haft en begrænset indtægt gennem jordbrug, fiskeri og forskellige former for lavtlønnet lønarbejde. I stedet for at etablere sig i egen familie er mange mænd derfor blevet boende i deres barndomshjem, men er samtidig indgået i mere eller mindre faste forhold til kvinder og de børn, der måtte resultere fra dem. Historier om det store udland, hvor man kan tjene nok til at vende tilbage med et sikkert økonomisk grundlag, der bl.a. gør det muligt at bygge eget hus, har overbevist mange om at migrere. Nogle er vendt tilbage og har bygget deres eget hus, ofte efter mange år i udlandet. Men mange er endt med at blive i udlandet og har efterhånden mistet kontakt med familien på hjemøen. Mens narrativet om den materielt succesrige returnmigrant formelt set kan betragtes som udtryk for mænds ønske om at vende tilbage for at etablere sig med eget hus og hjem, og således vinde social anerkendelse i det lokale samfund, kommer manges migrationshistorier reelt til at handle om et projekt, der aldrig blev fuldført. Vanskeligheden ved at leve op til idealet om den gode familiefar i Caribien medfører ofte, at mændene vælger at bosætte sig i migrationsdestinationen, og den ønskede tilbagevenden bliver derfor aldrig realiseret.

For de mange kvinder, der har siddet tilbage med børn og forældre, der kun i begrænset omfang forsørges af fædre og sønner, har migration også udgjort en udvej på en vanskelig situation. Men mens mændene formodes at migrere for at skaffe de nødvendige ressourcer, så de kan vende tilbage som selvstændigt familieoverhoved i eget hjem, forventes kvinderne at migrere som 'gode slægtninge', der påtager sig ansvaret for forældres, børns og andre familiemedlemmers omsorg og forsørgelse. Det er evnen til at varetage disse opgaver, der lægges vægt på i det kvindelige narrativ om den gode slægtning.

Livshistorier

Jeg har i en årrække forsket i caribisk migration med henblik på at forstå, hvordan migration opleves og tilskrives betydning. I denne forskning har min primære metode været livshistorieinterviews (Olwig 2007). Sådanne interviews åbner op for flere analytiske muligheder. De giver for det første oplysninger om migranternes sociale og økonomiske baggrund, deres afrejse og ankomst til en migrationsdestination, tilpasning til livet i et nyt samfund, og eventuelt senere migration til et nyt sted – eller tilbage til oprindelsesstedet. Men livshistorier er ikke blot faktuelle redegørelser for fysiske bevægelser og socioøkonomiske forhold. De er også fortællinger, hvor individer forsøger at beskrive deres liv på en måde, der giver mening for dem selv. Som den britiske antropolog Nigel Rapport udtrykker det, kan en fortælling betragtes som en *"navigerende handling"*, hvorigennem vi *"skaber en velordnet verden, placerer os selv inden for den, og gør os selv meningsfulde og*



En vestindisk fragtbåd ved kajen i Charlestown, den største by på Nevis. Mange migranter sender materielle goder til familien på Nevis med sådanne skibe, der sejler mellem de caribiske øer. I baggrunden ses Mount Nevis, som udgør en stor del af øen. (Foto: Karen Fog Olwig, 2006).

forståelige over for os selv og andre".¹² Et livshistorieinterview med en migrant genererer altså også data om, hvordan den enkelte opfatter og repræsenterer sig selv i et livsforløb præget af fysisk mobilitet. Sådanne fortællinger skabes imidlertid ikke i et tomrum, men formes af sociale konventioner vedrørende, hvad der skal til for at en historie er værd at lytte til. Det betyder bl.a., at der findes overordnede narrativer, der udstikker rammerne for, hvilken historie der overhovedet kan fortælles.¹³ Disse narrativer siger meget om den samfundsmæssige betydning, migration tilskrives, og dermed om de muligheder man som migrant har for at fremstille sig selv som en socialt anerkendt og respekteret person.¹⁴

Jeg vil her uddybe, hvordan man gennem en analyse af livshistoriers forskellige lag kan nå frem til ny indsigt i migrations betydning i et caribisk samfund, hvor der i mange år har været en stærk tradition for at migrere.¹⁵ Først vil jeg kort diskutere to migrationsnarrativer, der kan forbindes med henholdsvis mandlig og kvindelig migration. Derefter vil jeg vise, hvordan narrativerne indgår i livshistorier fortalt af kvinder, der har tilbragt en årrække som migrantarbejdere i udlandet, og hvorledes de gør det muligt for kvinderne at fremstille sig selv som succesrige og socialt respektable personer.

Beretning om den succesrige tilbagevenden

I løbet af mine feltstudier på Nevis, en tidligere britisk vestindisk ø som nu er del af staten St. Kitts-Nevis, har jeg interviewet mange kvinder, der er vendt tilbage efter at have arbejdet i udlandet. Kvinderne havde været på forskellige caribiske

naboer, i Nordamerika eller Storbritannien – i nogle tilfælde en kombination af disse steder – og deres udlandsophold havde været lige fra et til 45 år. De fleste havde været beskæftiget som husarbejdere, i hvert fald noget af tiden. Mens nogle af kvinderne havde været succesrige i materiel forstand, idet de havde tjent nok til at bygge sig et eget hus og nyde en økonomisk velkonsolideret tilværelse efter deres hjemvenden, så var der andre, der ikke havde ret meget at vise frem i form af økonomisk vinding.

Selv om den materielle gevinst ved at migrere kunne synes at være temmelig mager for disse kvinder, var der ingen af dem, der beskrev deres ophold i udlandet som en skuffelse. Tværtimod fremstillede de sig selv som succesrige returnmigranter. Narrativet om det gode familiemedlem spillede en central rolle i deres skildring af den succesrige tilbagevenden, som jeg vil vise nedenfor gennem Violas historie.¹⁶

Viola

53-årige Viola så umiddelbart ud til at være det diametralt modsatte af den succesrige returnmigrant, da jeg interviewede hende i 2006. Hun boede med sine to yngste børn og deres far i et lille, forfaldent træhus, hvor stuen knap kunne rumme en sofa, to stole og et fjernsyn. Huset, forklarede hun, lå på familiens jord, hvor hun var vokset op, men det tilhørte en af hendes sønner, som havde bygget et moderne hus på en anden del af øen og derfor ikke længere havde brug for det. Viola var tydeligvis ved dårligt helbred. Hun havde et ar på panden og få tænder tilbage i munden. Hun haltede slemt og havde på det ene ben et kæmpe ar ved knæet og en større klump på skinnebenet. På grund af sit dårlige ben, forklarede hun, var hun kun i stand til at varetage to mindre rengøringsjobs.

Til trods for disse uheldige livsomstændigheder var Viola en succesrig returnmigrant, hvis vi skal tro på hendes historie. Hendes udvandring havde været temmelig uplanlagt, forklarede hun, for hun havde egentlig aldrig overvejet at migrere. Men da hendes forlovede gav hende en ferie på den hollandsk-caribiske ø St. Martin, hvor han arbejdede, sagde hun straks ja, og så snart hun ankom til St. Martin, ønskede hun at blive:

"Fra det øjeblik jeg kom til lufthavnen elskede jeg stedet og menneskene. Jeg boede ikke med min forlovede, men med [...] en gammel skolekammerat. Da jeg havde været der i et stykke tid, spurgte hun, om jeg ønskede at tage tilbage til Nevis. Jeg sagde, 'jeg kan virkelig godt lide stedet her, jeg har ikke rigtigt lyst til at tage tilbage nu.' Så hun begyndte at lede efter et job til mig, og i løbet af en to måneders tid fik jeg arbejde med at babysitte og gøre rent."

I Violas fortælling blev turen til St. Martin et vendepunkt i hendes liv, som indtil da havde været fyldt med prøvelser og lidelse. To søstre og en bror var

tidligere migreret til England. De sendte *"hvad de havde råd til"* til familien på Nevis, men det var ikke ret meget. Faderen døde, da hun var ti, moderen da hun var tretten, og Viola boede så i familiehjemmet sammen med en yngre bror og en ældre søster og dennes børn:

"Åh, det var meget svært. Min søsters børn gik i skole. Så fik hun en baby, før min mor døde, og jeg måtte da hjælpe med at opfostre disse tre børn. Jeg passede dem, og jeg arbejdede i byen med at gøre rent i folks hjem osv. Jeg måtte holde op med at gå i skole – jeg fik aldrig en ordentlig skolegang."

Da Viola var 16, udvandrede søsteren til St. Thomas og overlod pasning af hus og børn til Viola. I løbet af få år fik Viola selv tre børn, og hun var da ansvarlig for syv børn – den yngre bror, søsterens tre børn og hendes egne tre. Kort derefter døde søsteren pga. leversvigt forårsaget af alkoholisme. Den samme dag, søsteren døde, mødte Viola en mand fra St. Kitts, som hun begyndte at komme sammen med. Han besøgte hende ofte, og da han migrerede til St. Martin for at arbejde, begyndte han at sende penge og madvarer til Viola. Viola mødte således sin forlovede, som hun kaldte ham, da alt så sortest ud efter en række dødsfald, der gjorde hende forældreløs og ansvarlig for en stor børneflokk i en ung alder. Hans villighed til at forsørge familien og give Viola en rejse til St. Martin, hvor hun fandt arbejde, gav hende nye muligheder.

Man kunne forvente, at det rengørings- og børnepasningsarbejde, Viola fik på St. Martin, ikke ville udgøre den store forbedring i hendes tilværelse. Ja, på baggrund af Violas beskrivelse af arbejdsdagen er det fristende at konkludere, at hun blot blev en udbyttet husarbejder – som så mange andre kvindelige migranter.¹⁷ Men det var slet ikke sådan, hun selv opfattede det. Tværtimod beskrev hun sin arbejdssituation på en meget positiv måde. Hun havde været glad for at have et eget værelse med *"seng, toiletbord og stol"* og hun havde varme minder om det spædbarn, hun passede. Barnet var så stille, forklarede hun, at hun nemt kunne gøre rent og lave mad, samtidig med at hun passede det. Hun var glad for, at hun var i stand til at tjene lidt ekstra penge ved at gøre rent om eftermiddagen for sin arbejdsgivers søster og mor, som boede i nærheden, også selv om det betød, at hun arbejdede fra kl. 5 om morgenen til ud på aftenen. Hun beskrev familien som *"flinke folk"*, der behandlede hende godt og inkluderede hende i familiens sociale liv, især ved juletid. De bragte tit gaver til hende, når de havde været på en indkøbs- eller weekendtur. *"Så det føltes, som om jeg var en del af familien"*, konkluderede hun.

Hvis Viola var en del af arbejdsgiverens familie på St. Martin, så havde hun forladt sine egne børn på Nevis. En boede hos sin farmor, mens to forblev i familiens hjem, hvor søsterens ældste søn nu var blevet familiens overhoved. I lyset af Violas beskrivelse af de mange genvordigheder, hun selv måtte gennemgå, i vid udstrækning fordi hun var forældreløs, kan det forbavse, at hun selv var så hurtig til at forlade sine egne børn. Fra Violas synspunkt var der ingen modsætning i dette:

"Jeg var ked af at forlade dem. Men samtidig forsøgte jeg at skabe et bedre liv for dem, for jeg sendte penge hjem; jeg sendte pakker hver måned; jeg købte tøj til dem alle. Jeg gjorde alt, hvad jeg kunne, for dem. Jeg sendte endda til mine nevøer og min niece."

Hvad der i Violas migrationshistorie begyndte som en velkommen ferie væk fra et vanskeligt liv på Nevis, blev nu fremstillet som et forsøg på at forbedre familiens kår. Hun havde ikke forladt familien; hun var den gode mor og moster, som gjorde alt, hvad hun kunne, for at hjælpe alle.

Violas ophold på St. Martin fik en abrupt ende efter seks år. Hun arbejdede da ikke længere som hushjælp, men havde fået et job i en dagsinstitution for børn:

"Og så i '93 var jeg i et slemt uheld. Jeg var på hospitalet i et par måneder. Regningen blev virkelig, virkelig høj. De bad mig om pengene, og jeg fortalte dem, 'jeg har ikke pengene lige nu.' Så sagde de, at de ikke kunne have mig der længere, for regningen var nu på 20.000 St. Martin penge [...]"¹⁸

[Da du arbejdede i dagsinstitutionen for børn, havde du ikke nogen sygesikring?]

Nej, for at være helt ærlig var jeg ikke rigtigt – da jeg emigrerede sagde de, at de ville ordne mine papirer.

[Så du havde ikke noget visum?]

Nej [...] Og det var jo en politimand som ramte mig.

[Hvad skete der?]

Jeg gik ned mod byen for at ringe. Jeg gik helt ude i vejkanten. Bilen kom så hurtigt, at jeg slet ikke så den. Jeg blev bare ramt – kan du se dette [arret] på min pande? Jeg fik det, da bilen løftede mig og jeg faldt på forruden [...]. Og så bragte de mig til hospitalet. Det første, de spurgte om, da jeg kom til hospitalet, var, om jeg havde drukket. Og jeg sagde, 'nej, jeg har ikke fået noget at drikke i et par uger.' Og de sagde, at jeg var heldig, at jeg stadig kunne tale efter uheldet. De sagde, at mit ben var brækket fire forskellige steder.

[Blev politimanden anmeldt?]

Politimanden kom dagen efter. Først fortalte han mig, at han havde hørt, at jeg var fuld. 'Nej, det var jeg ikke', sagde jeg, 'Du kan selv spørge lægen, for han ved det.' Jeg vidste, at jeg ikke havde drukket. Og så spurgte han mig ikke om mere, han gik bare. Og så kom politimanden ind fem dage senere. Jeg tror nu ikke, han kom for at se mig. Og så fik han øje på mig og kom over og spurgte, hvordan jeg havde det. Han sagde, 'Jeg hører, at du er på øen ulovligt', og at han kunne hjælpe mig med at få papirerne i orden. Så sagde han til mig, at jeg skulle betale for forruden.

[Forruden?]

Ja. Og jeg var der, og jeg sagde, 'Hvad så med, hvad der skete med mig?'

[Ja, ville han betale for dig?]

Så sagde han, at hans bil ikke var forsikret, han kørte bare i den for at prøve

den. Og så begyndte han bare at snakke om, hvordan jeg var ulovligt på øen. Han fortalte mig, at han ville komme tilbage, men jeg har ikke set ham siden.”

Viola forklarede, at det eneste vidne til uheldet var en migrant fra Den Dominikanske Republik, som heller ikke havde visum, og hun kunne derfor ikke møde op i retten. Politimanden blev aldrig sigtet for uagtsom kørsel, ligesom han ikke blev pålagt at betale for Violas hospitalsregning. Viola blev sendt tilbage til Nevis, så snart hun var fysisk i stand til at rejse.

Man skulle umiddelbart tro, at det at komme hjem som krøbling efter seks år i udlandet med ikke andet end det tøj, hun havde på, og så endda til et hus, der var blevet ødelagt af en nylig orkan, ville være så langt fra den succesrige tilbagevenden, som man kunne tænke sig. Men det var overhovedet ikke sådan, Viola så på det:

”Da jeg kom tilbage her og så min søn, kunne jeg slet ikke tro mine egne øjne [ler]. Han var blevet voksen, jeg kunne ikke genkende ham, min egen søn, fordi han var blevet så stor, så stor.

[Hvordan var det at komme tilbage og ikke være i stand til at genkende din egen søn?]

Det var virkelig noget særligt. Det er svært at beskrive.

[Prøv at beskrive det!]

Det er jo ligesom julen. Julen kommer, og du har bare den der følelse indeni. Jeg var så stolt over at se dem. Den første datter plejede at komme [til St. Martin] hele tiden, men jeg så aldrig den anden datter, som var gift på St. Kitts. Hun forlod sin farmor og blev gift og havde to børn. Da jeg kom [til St. Kitts] for at blive indlagt på hospitalet der, var jeg så glad for at se hende, fordi hun var min yndling [ler]. Og hun sprang i mine arme! Og hun havde to små børn [ler].”

Mens jeg troede, at det ville være en traumatisk oplevelse for Viola ikke at kunne genkende sin egen søn, fordi det med al tydelighed demonstrerede hendes lange fravær fra børnene, så opfattede hun det helt anderledes. Den stolthed, hun udtrykte over at se sin høje, voksne søn, tyder snarere på, at hun følte, hun havde spillet en central rolle i sønnens opvækst, og at sønnens flotte højde nærmest var forårsaget af de mange pakker med fødevarer, hun havde sendt hjem fra St. Martin. For Viola var hendes tilbagevenden mest af alt en lykkelig genforening med børnene, især de to, som hun ikke havde set i de seks år, hun havde været på St. Martin, og et glædeligt møde med børnebørnene, der var født efter hun var rejst. Hun fremhævede endvidere, at børnene havde været lige så glade for at se hende.

Viola fremstillede sin tilbagevenden som en positiv oplevelse, fordi hun havde gjort så meget for familien, at de børn, hun havde forsørget, ønskede at gøre alt, hvad de kunne for hende. En af nevøerne var særligt tæt knyttet til hende:

”Den yngste [af søstrenes børn], hans mor tog til St. Thomas, da han var lille, så han plejede at kalde mig mor. Så han er den, han tager sig altid af mig.”

Denne nevø sørgede for, at hun ikke havde noget at bekymre sig om, da hun vendte tilbage, også selv om hun ikke havde nogen penge eller et eget hjem. Hun

boede først hos nevøen, men derefter købte han et hus til hende, som blev placeret på familiens jord. Viola blev dog ikke i huset, men gav det til sin datter:

"Jeg boede der, indtil min søn forlod dette hus, fordi han havde bygget et andet. Og siden min datter boede i mit hus med sine fire børn, besluttede jeg, 'lad mig komme her med mine to børn og bo hernede.'"

I sin fortælling præsenterede Viola derfor de kummerlige forhold, under hvilke hun boede, som sit eget valg – hun havde givet sin datter det bedre hus, som nevøen havde købt, fordi datteren havde mere brug for det, end hun havde. Hun beskrev også sin afrejse fra St. Martin uden nogen form for materielle goder som sit eget valg:

"Jeg efterlod alt dernede. Min kæreste sendte nogle af sine ting herop. Men sengene og alt gav vi til venner. Du giver og så – man ved det ikke – kan det være en eller anden giver til dig, fordi du har givet."

Da jeg spurgte Viola mod slutningen af interviewet, om hun slet ikke havde noget dårligt at sige om opholdet på St. Martin, svarede hun, *"Slet ikke noget. Jeg havde det fint på St. Martin, med undtagelse af uheldet, og jeg havde mange venner."* Og selv hvad angår uheldet, virkede det som om Viola – til trods for sit dårlige helbred – faktisk klarede sig bedre end politimanden, der kørte hende over, for hun bemærkede til sidst, at hun nogle få måneder tidligere havde læst i en St. Martin avis, at han var afgået ved døden og havde efterladt kone og børn.

I Violas livshistorie er 'den gode slægtning' en central figur, der giver mening til historien om afrejsen, livet i udlandet såvel som tilbagekomsten til oprindelsesøen. I dette narrativ henviser hjemmet ikke primært til selve huset – den imponerende konstruktion som den materielt succesrige migrant kan bygge ved hjælp af de penge, der er tjent i udlandet, og som beviser hvor godt migranten har klaret sig i udlandet. I narrativet om den gode slægtning er hjemmet snarere selve familien, som har nydt godt af de mange penge og gaver, der er erhvervet gennem hårdt arbejde i udlandet.

Fortællinger om den mislykkede tilbagevenden

Narrativet om den velhavende returnmigrant, der får anerkendelse for sine materielle præstationer i udlandet, bygger på et ideal, som ofte ikke bliver realiseret. Ligeledes er narrativet om den gode slægtning, som bliver budt velkommen hjem af den taknemmelige familie, baseret på et ideal, der ikke altid svarer til de realiteter, returnmigranten møder ved sin tilbagevenden. Der kan være mange konflikter mellem dem, der er blevet tilbage for at passe på familiens børn og gamle, og dem der rejser ud for at arbejde og sende penge hjem.¹⁹ Sådanne konflikter præger den migranthistorie, der blev fortalt af Edith, en ugift, barnløs kvinde



Det velholdte familiehjem på Nevis, støttet af slægtninge i udlandet. (Foto: Karen Fog Olwig, 1984).

som vendte tilbage til Nevis efter at have arbejdet 16 år på St. Martin, det meste af tiden som hushjælp.

Jeg interviewede Edith i 1997, tre år efter hun var vendt tilbage til Nevis for at hjælpe med at passe moderen, der havde haft et slagtilfælde, i øvrigt kort efter at faderen var afgået ved døden. Få måneder efter Edith flyttede hjem, døde moderen. Da forældrenes testamente blev åbnet, blev det klart, at de havde efterladt familiens hus til en ældre søster, som var den eneste af de ti søskende, der aldrig havde migreret, men var blevet hjemme hos forældrene. Da jeg interviewede Edith, fortalte hun sin livshistorie som en lang, sørgmodig klagesang. Hun var rejst som helt ung til St. Martin for at søge arbejde, så hun kunne hjælpe med at forsørge familien. Hun beskrev opholdet på St. Martin som et personligt offer, der involverede hårdt slid på en fremmed ø, langt fra den nære familie, men som gjorde det muligt for hende at sende penge og gaver til forældre, søstre og deres børn på Nevis. Hun erindrede, hvordan en ældre søster, som var migreret til St. Kitts, havde sendt skoleuniform og bøger til hende, da hun var barn. Da Edith var på St. Martin, havde hun ligeledes sendt alt, hvad hendes nevøer og niecer på Nevis havde brug for, når skoleåret begyndte. Men mens Edith havde vist taknemmelighed mod sin ældre søster og sørget, da søsteren døde helt ung af blindtarmsbetændelse på St. Kitts, var hendes nevøer og niecer på Nevis ligeglade med hende og ignorerede hende blot. Hun indså nu, forklarede hun, at hun skulle have været mere egoistisk og sparet sine penge op, så hun kunne have bygget sit eget hus på Nevis. I stedet for at blive modtaget med åbne arme og taknemmelighed af familien, da hun vendte tilbage, var hun reelt blevet ekskluderet af familien. Huset, der dannede de fysiske rammer om barndomshjemmet, som hun havde støttet i så mange år, blev testamenteret til en søster, der ikke havde til hensigt at dele det med hende. Hendes situation var yderligere forværret af, at de mange søskende ikke kunne blive enige om, hvordan forældrenes jord skulle fordeles. Det var således ikke engang muligt for hende at bygge et beskedent træhus på et arvet jordlod.

Ediths livshistorie handlede om den gode slægtning, der migrerer for at hjælpe familien, men behandles dårligt af de grådige og selviske slægtninge der bliver

tilbage. Mens Edith var vanskeligt stillet rent materielt, idet hun ikke havde et eget hus eller særlig mange penge at rutte med, følte hun tydeligvis, at hun var i en overlegen position fra et moralsk synspunkt. Hun havde gjort alt for familien, mens de forskellige familiemedlemmer kun tænkte på sig selv og deres økonomiske interesse. Hun nægtede derfor at flytte ud af barndomshjemmet, da søsteren ønskede at gøre krav på det. Da jeg så Edith igen, 10 år senere, boede hun stadig i barndomshjemmet og havde ingen planer om at flytte ud, før familien kunne nå til enighed om, hvordan familiens ejendom skulle deles af de forskellige søskende. Ediths moralske kapital som et loyalt familiemedlem gjorde det åbenbart vanskeligt at smide hende ud af barndomshjemmet, selv om der ikke var nogen tvivl om, at søsteren var eneejer af huset.

Narrativet om den moralsk gode returnmigrant, der ikke nyder den respekt og anerkendelse blandt den tilbageværende familie, som vedkommende føler sig berettiget til, hørte jeg ofte blandt migranter, som forsøgte at bevare forbindelsen til familien på Nevis efter mange år i udlandet. Følgende historie, fortalt i 1987 af en ældre kvinde fra Nevis, som var migreret til USA i 1929, illustrerer nogle af de problemer, disse migranter kan opleve:

”Tidligere skrev jeg regelmæssigt til mit gudbarn på Nevis og sendte hende gaver, men hun satte ikke pris på det. De [folk på Nevis] tror, at man bare får ting gratis her. Under mit sidste besøg på Nevis [tre år tidligere] sendte jeg en besked til mit gudbarn om, at jeg havde noget til hende, så hun skulle komme og hente det. Hun kom med en stor taske – jeg ved ikke, hvad hun forventede – og da hun kom, sagde hun, at hun havde en taxa ventende udenfor, så hun kunne ikke blive længe. Hun er en stor, kraftig kvinde, så jeg havde købt et fint stykke stof til hende, så hun kunne sy en kjole til sig selv. Det havde kostet \$10, og jeg fik det på udsalg, så det var meget godt stof. Men kvinden tog det bare og gik. Jeg har ikke skrevet til hende siden.”

Denne historie beskriver i virkeligheden et sammenbrud i familie- eller familieagtige relationer. Den mangel på respekt, som det tilbagevendte familiemedlem oplevede under sit besøg på Nevis, indikerede, at hun kun blev betragtet som en kilde til penge og materielle goder fra udlandet. Materielle interesser havde helt erstattet de personlige bånd og varme følelser, som hun mente burde karakterisere familierelationer. Dette er derfor historien om en mislykket tilbagevenden, der leder til et brud i familierelationer.

Forhandling af fortællinger

Jeg har argumenteret for, at der er to narrativer, der løseligt kan forbindes med forestillingen om den økonomisk succesrige mandlige returnmigrant og forestillingen om den moralsk succesrige kvindelige returnmigrant. Jeg ønsker dog ikke

at give indtryk af, at caribiske kvinder kun handler som moralsk gode familie-medlemmer, der ikke har nogen personlige ambitioner og aldrig stræber mod individuel vinding, eller for den sags skyld, at caribiske mænd aldrig tænker på de slægtninge, de efterlader på hjemøen. Mænd og kvinder ønsker ofte at varetage både personlige og familiemæssige interesser, men de har tendens til at fremstille disse ønsker, så de passer ind i de dominerende mandlige og kvindelige narrativer. Min analyse af følgende livshistorie viser således, hvordan en kvinde, Gwen, beskrev sine personlige ambitioner og ønsker om egen vinding som underordnet familiens ve og vel.

Gwen

Jeg interviewede Gwen i hendes hjem, et grønt betonhus, der lå lige ved den asfalterede vej, som omkranser Nevis. Gwen kunne bryste sig af at være en materielt succesrig returnmigrant, for hun havde bygget sig et nyt hus på Nevis med de penge, hun havde tjent i udlandet efter mere end 30 år som migrantarbejder på tre forskellige øer. Forestillingen om den materielt succesrige migrant spillede dog ikke nogen særlig rolle i hendes fortælling om afrejsen fra Nevis. Tværtimod lignede hendes historie på flere måder Violas. Gwen fortalte, at hun egentlig ikke havde tænkt på at udvandre, fordi hun skulle passe sine ni børn. Hun besluttede sig alligevel for at tage af sted, da en af hendes venner på St. Martin fortalte hende om en jobmulighed der:

"Det var svært her [på Nevis]. Da jeg rejste, havde jeg et rengøringsjob ved hospitalet, og lønnen var lille, men dengang var ting billige. Alligevel havde jeg jo mine børn, som jeg skulle tage mig af, og pengene rakte ikke, så jeg var nødt til at flytte."

Gwens redegørelse var noget modsætningsfuld, for hun sagde, at hun ikke havde nogen planer om at emigrere, men samtidig fastholdt hun, at det var nødvendigt at gøre det. Begge udsagn giver dog mening, hvis man ser dem i lyset af Gwens position som enlig mor, der forlader sine børn. Når hun lagde vægt på, at hun ikke havde nogen planer om at rejse, fremhævede hun sin identitet som enlig mor, der kæmpede for at opfostre sine ni børn på den magre løn, hun modtog som rengøringsassistent ved hospitalet. Og når hun beskrev udvandringen til St. Martin som en nødvendighed, betonedes hun, at hun var tvunget til at emigrere for at forsørge de mange børn. Begge udsagn indikerer, at det ikke er socialt acceptabelt for mødre at benytte det (mandlige) narrativ om den materielt succesrige migrant. Kvinder med små børn migrerer, fordi de ønsker at være gode mødre, ikke for at forfølge individuelle ambitioner eller ønsker. Det var da også forestillingen om den gode mor, Gwen fremhævede, da jeg spurgte hende, om hun kunne huske, hvordan det var at rejse til St. Martin:

"Jeg var spændt på at forlade mit land og rejse til et andet sted. Men det var ret svært at efterlade børnene. Og når jeg havde ferie, blev jeg aldrig væk.

[Du kom tilbage på besøg?]

Altid."

Selv om Gwen huskede, at hun var spændt på at rejse, var denne spænding noget overskygget af bekymring over at forlade børnene; og denne bekymring blev så igen opvejet af, at hun fik mulighed for at sende penge og materielle goder tilbage til børnene, og af at hun sørgede for at besøge børnene regelmæssigt. Gwen tilføjede i øvrigt, at hun ikke behøvede at bekymre sig over børnenes velfærd, for hun vidste, at de blev passet godt af de slægtninge, som hun havde placeret dem hos, da hun rejste.

Gwens fortælling om udrejsen som den gode mor, der ofrer sig for børnene, gled gradvist i baggrunden, da hun begyndte at beskrive sit vanskelige migrantliv. Hun var glad for sit første job på St. Martin, hvor hun var i huset hos et hollandsk ægtepar. Men den lokale familie, hun arbejdede for bagefter, underbetalte hende og behandlede hende som en arbejdsslave, og hun beskrev børnene som "*afskyelige*" og "*ubehøvlede*." Denne familie fornyede ikke hendes arbejdstilladelse, og da immigrantmyndighederne opdagede hende, efter hun havde været ni år på St. Martin, blev hun deporteret. Efter et kort ophold på Nevis, arbejdede hun et par år i rengøring på den britisk vestindiske ø Anguilla, men fandt, at lønnen var for lille. Efter endnu et kort ophold på Nevis rejste hun igen:

"Jeg rejste til Tortola [De britiske Jomfruøer], hvor jeg havde et forhold til en fyr, som jeg havde mødt på St. Martin. Og så blev vi gift, bare for at jeg kunne få mine papirer ordnet – jeg blev gift og fik mine papirer ordnet, fordi han havde et [amerikansk] visum. Så rejste jeg til St. Thomas."

Gwen tilbragte 19 år på St. Thomas, hvor hun arbejdede i et vaskeri og med forskellige former for rengøring. Da hun nåede frem til den del af livshistorien, der handlede om hendes tilbagevenden og bygning af huset, ændrede hun noget på motivet for at udvandre, som jo oprindeligt handlede om at forsørge børnene:

"Da jeg forlod hjemmet [på Nevis] havde jeg til hensigt at bygge et hus. For vi boede i et lille træhus, og det var ved at falde sammen, så jeg var nødt til at gøre noget for at skaffe os et hus. Det var ikke let, men gudskelov så klarede jeg det.

[Så det var det, du gerne ville have – huset?]

Ja, det er, hvad jeg fik for mit vanskelige liv på St. Martin og St. Thomas."

Det var tydeligt, at hun havde brugt de mange år i udlandet til ikke bare at sende penge, madvarer og tøj hjem til børnene, men også til at spare sammen til et nyt hus. Det blev et hus for hende selv, ikke for hele familien som sådan, for da hun kom tilbage efter 30 år, var børnene for længst flyttet hjemmefra. Alligevel betragtede hun huset som et aspekt af det større mål, hun havde om at hjælpe familien, og beskrev husbygningen som et kollektivt projekt – "*jeg måtte gøre noget for at skaffe os et hus*." Selv om hun var stolt af, hvad hun havde udrettet – og



Materielt succesrige migranter i USA besøger hjemøen Nevis.
(Foto: Karen Fog Olwig, 1984).

havde måttet gå en del igennem for at nå så vidt – rettede hun en skarp kritik mod forestillingen om den materielt succesrige returmigrant, som så mange søger at leve op til, når de besøger Nevis:

”Sommetider ser du folk rejse til St. Thomas eller Staterne, og de kommer hjem på ferie – men det er ikke fordi de har ret meget! Det har de ikke! Sommetider kommer de fra Staterne på ferie, og så går de hen i banken og tager et lån. Eller de låner penge fra en ven til billetten. Eller de går til en butik og køber et par kjoler bare for at komme hjem og se flotte ud. Men det er ikke fordi de har ret meget! Det har de ikke! Nogle har, andre har ikke! Nogle er heldige og vinder et par dollars i lotto eller på kasino. Så er de glade og kommer hjem og siger, at de vil købe både det ene og det andet. Ved du, hvor længe det tog mig at bygge dette hus? Jeg måtte spare hver eneste dollar, jeg tjente, for at bygge dette hus. Det er ikke nemt.”

Konklusion

I denne analyse af livshistorieinterviews med kvindelige returmigranter på Nevis har jeg vist, at det 'mandlige' migrationsnarrativ om individuel materiel succes ikke er særlig attraktivt for de fleste kvindelige migranter. Derimod spiller narrativet om den gode slægtning en vigtig rolle. Det skal ses i lyset af familiestrukturen blandt caribiske arbejdsmigranter. Det er meget almindeligt, at caribiske familier er 'matrifokale',²⁰ således forstået at kernen i familien er en gruppe af kvinder bestående af en ældre kvinde, hendes døtre og deres børn, som bor i samme hus. Mænd er ofte mere løst knyttet til flere hushold, dels som sønner og brødre, dels som seksuelle partnere og/eller fædre til børn. De har derfor været relativt frie til at migrere med det formål at forbedre deres egen materielle velstand. Mange af de kvindelige migranter er derimod enlige mødre, som har hovedansvar for deres børns ve og vel. For dem vil det primære mål med migration være at sende penge

hjem, der kan give deres børn et bedre liv. Violas og Gwens livshistorier eksemplificerer dette. Men de viser også, at det at sende penge hjem ikke bare handler om at være en god forsørger, men også om at vise, at man er en god mor, så man kan vinde respekt i det lokale samfund på Nevis. Selv når kvinderne har flere motiver for at migrere, så som et ønske om at se andre steder, møde nye folk, søge nye eventyr og tjene nogle penge så de kan bygge deres eget hus, kan disse motiver ikke figurere som de primære grunde til at migrere. Interviewene med Viola and Gwen viser, at disse motiver må neddæmpes til fordel for den eneste moralsk legitime grund, den enlige mor kan have for at migrere, nemlig nødvendigheden af at søge lønarbejde så hun kan forsørge børnene og skabe et bedre liv for dem. Der er således en tæt sammenknytning mellem migrationshistorier, kønsroller og familiemønster, hvilket understreger, at narrativer ikke blot er redegørelser for konkrete hændelsesforløb. De er sociale konstruktioner, der skaber sammenhæng og betydning i livsforløb ved at indskrive dem i sociale fællesskaber forbundet med bestemte moralske værdier og sociale normer – her familien.

Narrativet om den pligttopfyldende kvinde, der migrerer for at hjælpe familien, er ikke kun vigtigt for mødre. Edith, enlig kvinde uden børn, benyttede det også, da hun fortalte sin migrationshistorie. Ved at fremhæve hvordan hun havde arbejdet hårdt for at sende penge og gaver til familien, præsenterede hun sig selv som en moralsk retscaffen person, der havde fortjent familiens største respekt som et betydningsfuldt familiemedlem – en opfattelse, som den tilbageværende familie desværre ikke delte helt. Gennem sin fortælling insisterede hun på, at moralske værdier kan være vigtigere end økonomisk gevinst. På denne måde forklarede – og legitimerede – hun også, hvorfor hun var vendt tilbage med så få økonomiske ressourcer.

Det 'mandlige' narrativ om den ambitiøse migrant, der rejser ud for at tjene penge, så han kan vende tilbage som materielt succesrig migrant, kan forbindes med de ambitioner om social og økonomisk mobilitet ind i den respektable middelklasse, som mange fra de lavere sociale lag nærer, men som ofte ikke kan udfries i de små caribiske øsamfund, hvor de økonomiske muligheder er begrænsede. Det 'kvindelige' narrativ om den ansvarsfulde migrant, der forbliver et godt og loyalt familiemedlem, kan knyttes til de moralske værdier og praksisser vedrørende familie og slægtskab, der er udviklet blandt den store fattige befolkning. Begge narrativer er vigtige, hvis vi ønsker at forstå, hvordan caribere skaber og genskaber deres liv, erfaringer og identiteter gennem migration.

På et mere generelt plan viser narrativerne, at de statistiske analyser af befolkningsbevægelser, baseret på for eksempel push-pull modeller, kun giver et begrænset indblik i migration. Disse modeller, som har været meget dominerende i migrationsforskningen, kan nok belyse på et overordnet plan, hvordan økonomiske problemer kan 'skubbe' folk til at rejse væk for at søge arbejde, eller hvordan økonomiske muligheder bestemte steder i verden kan 'tiltrække' folk, som

ønsker at forbedre deres materielle kår. På det mere konkrete plan kommer disse modeller dog hurtigt til kort, idet mennesker ikke bevæger sig efter økonomiske kalkuler alene, men under påvirkning af de sociale sammenhænge, de indgår i. Her spiller migrationsnarrativer en vigtig rolle. Det mandlige narrativ om den materielt succesrige migrant, der også kendes i forskellige varianter fra andre samfund præget af migration, kan til en vis grad forbindes med den økonomiske tilgang, der ligger bag push-pull teorien. Men som nævnt lever dette narrativ ofte sit eget liv, således at optimistiske historier om succesrige migranter får folk til at migrere eller blive ved med at arbejde i udlandet, selv om det ikke kan betale sig ud fra en rent økonomisk betragtning. Begrænsningen i de økonomisk funderede push-pull teorier bliver endnu mere markant, når det drejer sig om det kvindelige narrativ, som jo handler primært om moralske, ikke økonomiske værdier. Det er på viljen til at ofre sig for familien og klare det vanskelige liv som migrant, at kvindernes succes måles, ikke på deres evne til at skaffe sig rigdom og velstand. Denne kvalitative analyse af livshistorier peger derfor på, at det er vigtigt at studere den specifikke sociale og kulturelle kontekst inden for hvilken migration foregår, og ikke bare de mere generelle strukturer, der giver et overordnet billede af befolkningsbevægelser på globalt plan.

Noter

- 1 Helt grundlæggende kan et narrativ defineres som en fortælling, hvor en række begivenheder sammenkædes og gives mening fra fortællerens synspunkt.
- 2 Margaret Byron, "Expanding narratives of emigration and return" i Jean Besson og Karen Fog Olwig (red.) *Caribbean Narratives of Belonging. Fields of Relations, Sites of Identity*, 2005, s. 139–55. Se også Heather Horst, 'Back a Yaad': *Constructions of Home Among Jamaica's Returned Migrant Community*, 2003; H. Horst, "Building Home. Being and Becoming a Returned Resident," i Dwaine E. Plaza and Frances Henry (red.) *Returning to the Source. The Final Stage of the Caribbean Migration Circuit*, 2006, s. 123–144; Lars Ole Hansen, *Mellem mobilitet og stedbundethed. Hjem, sted og bevægelse blandt ældre grenadiske retur-migranter tilbagevendt fra USA og Storbritannien*, 2009.
- 3 Befolkningen kan betegnes som enten vestindere eller caribere.
- 4 Byron 2005, s. 206, egen oversættelse fra engelsk.
- 5 Cf. Byron 2005
- 6 Karen Fog Olwig, "Constructing Lives: Migration Narratives and Life Stories among Nevisians", i Mary Chamberlain (red.) *Globalized Identities*, 1998, s. 63–80; K.F. Olwig, "Narratives of home: visions of 'betterment' and belonging in a dispersed Caribbean family", i Besson og Olwig (red.) *Caribbean Narratives of Belonging*, 2005, s. 189–205; K.F. Olwig, *Caribbean Journeys: An Ethnography of Migration and Home in Three Family Networks*, 2007.
- 7 Storbritannien og Danmark forbød som de første kolonimagter i Vestindien den transatlantiske slavehandel i 1808.
- 8 Slaveriet ophørte på de britiske øer i 1838, på de danske øer i 1848 efter et slaveoprør.
- 9 Elizabeth Thomas-Hope, "The Establishment of a Migration Tradition" i Colin G. Clarke (red.) *Caribbean Social Relations*, Centre for Latin-American Studies, The University of Liverpool, Monograph Series Nr. 8, 1978, s. 66–81.

- 10 Bonham Richardson, *Caribbean Migrants. Environment and Human Survival on St. Kitts and Nevis*. 1983; Thomas-Hope, 1978; Elizabeth Thomas-Hope, *Explanation in Caribbean Migration: Perception and the Image – Jamaica, Barbados and St. Vincent*, 1992; Elizabeth Thomas-Hope, "Globalization and the Development of a Caribbean Migration Culture", i Mary Chamberlain (red.) *Caribbean Migration. Globalised identities*, 1998, s. 188-99; Karen Fog Olwig, *Global Culture, Island Identity: Continuity and Change in the Afro-Caribbean Community of Nevis*, 1993; Olwig, 2007.
- 11 Denne redegørelse bygger på bl.a. Raymond T. Smith, *The Matrifocal Family. Power, Pluralism and Politics*, 1996; Christine Barrow, *Family in the Caribbean. Themes and Perspectives*, 1996; Olwig 2005, 2007.
- 12 Nigel Rapport, *Transcendent Individual*, s. 47, egen oversættelse fra engelsk.
- 13 Edward M. Bruner, "Ethnography as Narrative", i Victor W. Turner and Edward M. Bruner (red.) *The Anthropology of Experience*, 1986, s. 139-55.
- 14 For en uddybning af livshistorieinterviews se George C. Rosenwald og Richard L. Ochberg "Introduction: Life Stories, Cultural Politics, and Self-Understanding" i G.C. Rosenwald og L. Ochberg (red.) *Storied Lives. The Cultural Politics of Self-Understanding*, 1992, s. 1-18, Charlotte Linde, *Life Stories. The Creation of Coherence*, 1993; James L. Peacock og Dorothy C. Holland, "The Narrated Self: Life Stories in Process", *Ethos* 21, nr. 4, 1993, s. 367-83.
- 15 Jeg vil gerne takke redaktørerne af dette særnummer og den anonyme fagfællebedømmer for deres gode kommentarer.
- 16 Alle citater fra interviews med de caribiske kvinder er oversat fra engelsk til dansk af mig.
- 17 Se for eksempel Shellee Colen, "'Just a Little Respect': West Indian Domestic Workers in New York City," i Elsa M. Chaney and Maria Garcia Castro (red.) *Muchachas No More. Household Workers in Latin America and the Caribbean*, 1989, s.171-194; Shellee Colen, "'Housekeeping' for the Green Card: West Indian Household Workers, the State, and Stratified Reproduction in New Yorkin", i Roger Sanjek and Shellee Colen (red.) *At Work in Homes: Household Workers in World Perspective*, 1990, s. 89-118; Shellee Colen, "'Like a Mother to Them': Stratified Reproduction and West Indian Childcare Workers and Employers in New York", i Faye Ginsburg and Rayna Rapp (red.) *Conceiving the New World Order*, 1995, s.78-102; P. L. Aymer, *Uprooted Women. Migrant Domesticity in the Caribbean*, 1997; Pierrette Hondagneu-Sotelo, *Doméstica. Immigrant Workers Cleaning and Caring in the Shadows of Affluence*, 2001; Rhacel Salazar Parreñas, *Servants of Globalization. Women, Migration and Domestic Work*, 2001.
- 18 Den officielle valuta på St. Martin er guilder, der på de hollandske Antiller er knyttet til den amerikanske dollar med en vekselkurs på ca. 1,79 for 1 US dollar. 20.000 guilder svarer derfor til ca. 67.000 danske kroner.
- 19 Se Karen Fog Olwig, "A wedding in the family: home making in a global kin network", *Global Communities*, bind 2, nr 3, 2002, s 205-18; Olwig, 2007.
- 20 Smith, 1996.

Litteratur

- Aymer, P. L. 1997: *Uprooted Women. Migrant Domesticity in the Caribbean*. Praeger Publishers, Westport, Conn.
- Barrow, Christine 1996: *Family in the Caribbean. Themes and Perspectives*. Ian Randle Publishers, Kingston.
- Bruner, Edward M. 1986: "Ethnography as Narrative" i Victor W. Turner and Edward M. Bruner (red.): *The Anthropology of Experience*. University of Illinois Press, Urbana, s. 139-55.
- Byron, Margaret 2005: "Expanding narratives of emigration and return" i Jean Besson og Karen Fog Olwig (red.) *Caribbean Narratives of Belonging. Fields of*

- Relations, Sites of Identity*. Macmillan Education, Oxford, s. 206-221.
- Colen, Shellee 1989: "‘Just a Little Respect’: West Indian Domestic Workers in New York City" i Elsa M. Chaney og Maria Garcia Castro (red.): *Muchachas No More. Household Workers in Latin America and the Caribbean*. Temple University Press, Philadelphia, s. 171-194.
- 1990: 'Housekeeping' for the Green Card: West Indian Household Workers, the State, and Stratified Reproduction in New York" i Roger Sanjek and Shellee Colen (red.): *At Work in Homes: Household Workers in World Perspective*. American Ethnological Society Monograph Series, Nr. 3, s. 89-118.
- 1995: "‘Like a Mother to Them’: Stratified Reproduction and West Indian Childcare Workers and Employers in New York" i Faye Ginsburg and Rayna Rapp (red.): *Conceiving the New World Order*. University of California Press, Berkeley, s.78-102.
- Hansen, Lars Ole 2009: *Mellem mobilitet og stedbundethed. Hjem, sted og bevægelse blandt ældre grenadiske returnmigranter tilbagevendt fra USA og Storbritannien*. Kandidatspeciale, Institut for Antropologi, Københavns Universitet.
- Hondagneu-Sotelo, Pierrette 2001: *Doméstica. Immigrant Workers Cleaning and Caring in the Shadows of Affluence*. University of California Press, Berkeley.
- Horst, Heather 2003: "‘Back a Yaad’: Constructions of Home Among Jamaica’s Returned Migrant Community". Ph.D. Afhandling, University College London.
- 2006: "Building Home. Being and Becoming a Returned Resident" i Dwaine E. Plaza og Frances Henry (red.): *Returning to the Source. The Final Stage of the Caribbean Migration Circuit*. University of the West Indies Press, Mona, Jamaica, s. 123-144.
- Linde, Charlotte 1993: *Life Stories. The Creation of Coherence*. Oxford University Press, New York.
- Olwig, Karen Fog 1993: *Global Culture, Island Identity: Continuity and Change in the Afro-Caribbean Community of Nevis*. Harwood Academic Publishers, Reading.
- 1998: "Constructing Lives: Migration Narratives and Life Stories among Nevians" i Mary Chamberlain (red.): *Globalized Identities*. Routledge, London, s. 63-80.
- 2002: "A wedding in the family: home making in a global kin network". *Global Communities* bind 2, nr. 3, s. 205-18.
- 2005: "Narratives of home: visions of ‘betterment’ and belonging in a dispersed Caribbean family" i Jean Besson og Karen Fog Olwig (red.): *Caribbean Narratives of Belonging: Fields of Relations, Sites of Identity*. Macmillan Education, Oxford, s. 189-205.
- 2007: *Caribbean Journeys: An Ethnography of Migration and Home in Three Family Networks*. Duke University Press, Durham, NC.

- Parreñas, Rhacel Salazar 2001: *Servants of Globalization. Women, Migration and Domestic Work*. Stanford University Press, Stanford.
- Peacock, James L. and Dorothy C. Holland 1993: "The Narrated Self: Life Stories in Process". *Ethos* bind 21, nr. 4, s. 367-83.
- Rapport, Nigel 1997: *Transcendent Individual*. Routledge, London.
- Richardson, Bonham 1983: *Caribbean Migrants. Environment and Human Survival on St. Kitts and Nevis*. The University of Tennessee Press, Knoxville.
- George C. Rosenwald og Richard L. Ochberg 1992: "Introduction: Life Stories, Cultural Politics, and Self-Understanding" i G. C. Rosenwald and L. Ochberg (red.): *Storied Lives. The Cultural Politics of Self-Understanding*. Yale University Press, New Haven, s. 1-18.
- Smith, Raymond T. 1996: *The Matrifocal Family. Power, Pluralism and Politics*. Routledge, New York.
- Thomas-Hope, Elizabeth 1978: "The Establishment of a Migration Tradition" i Colin G. Clarke (red.): *Caribbean Social Relations*. Centre for Latin-American Studies, The University of Liverpool, Monograph Series Nr. 8, s. 66-81.
- 1992: *Explanation in Caribbean Migration: Perception and the Image – Jamaica, Barbados and St. Vincent*. Macmillan, London.
- 1998: "Globalization and the Development of a Caribbean Migration Culture" i Mary Chamberlain (red.): *Caribbean Migration. Globalised identities*. Routledge, London, s. 188-99.

Migration Narratives: Stories of the good Relative among Caribbean Women

Since the abolishment of slavery during the middle of the nineteenth century, the Caribbean has been characterized by a strong migration tradition. Research on Caribbean migration has shown that this tradition has been nourished by narratives of the successful return migrant, who moves back home rich in money and material goods. In this article I will argue that this is a 'male' narrative emphasizing the importance of achieving social and economic mobility through migration. Through life story interviews with female return migrants on the Caribbean island of Nevis, this article points to the existence of a complementary 'female' narrative revolving around the good relative who migrates to help the family left behind. In this narrative a successful return is not measured by material gain, but rather by the extent to which support has been sent to the family and the respect this engenders in the local community. The analysis shows that, while the two narratives of return are gendered, individuals may draw on both, depending on their particular experiences abroad and the specific aspects of their life story they are recounting. The narratives therefore should not be viewed as factual accounts

of migration, but rather as culturally specific modes of representation that give meaning and purpose to individual lives. Nevertheless, the narratives shape individuals' understandings and practices of migration, and they therefore play an important role in actual migration processes.

Skrivevejledning til Kulturstudier

Kulturstudier modtager bidrag året rundt, dog kun færdige artikler, ikke synopser. Bidraget må dog ikke tidligere være blevet publiceret, og det er heller ikke sendt til et andet tidsskrift med henblik på at komme i betragtning til at blive publiceret.

Artiklernes længde er på 15-25 sider à 2400 anslag, eksklusiv illustrationer, og er i et Microsoft Word eller RTF format. Teksten er skrevet med 1½ linjeafstand, benytter en 12-punktsskrifttype og anvender kursiv i stedet for understregning (med undtagelse af URL-adresser). Det skal angives, hvor illustrationer, figurer og tabeller skal placeres i teksten, men disse skal sendes separat og ikke integreres i selve teksten. Der opereres med tre skriftniveauer: Titel (evt. med undertitel), afsnitsoverskrifter og brødtekst. Det er således ikke muligt at bruge to niveauer af afsnitsoverskrifter. Vil man fremhæve enkelte ord, benyttes brødskriftens kursiv.

Som henvisning benyttes slutnoter (ikke fodnoter), der placeres efter tegnsætning (typisk punktum).

Artiklens litteraturliste opbygges alfabetisk. Henvisninger opbygges på denne måde, hvis der er tale om en bog: Forfatter (efternavn, fornavn) udgivelsesår (evt. opr. udgivelsesår): Bogens titel i kursiv. Forlag, evt. by/sted. Bygger artiklen på ikke-publicerede kilder skal artiklen rumme en liste over „Utrykte kilder,..” Henvisninger til kilder i teksten indsættes med slutnoter. I noten angives kildens navn samt en evt. udspecificering af hvor i kilden den relevante oplysning er fundet.

Henvises der til websteder, så skal disse angives, ligesom datoen for, hvornår webstedet er benyttet.

Forfatteren bør vedhæfte en kort manchete, der sammenfatter artiklens indhold og formål, ligesom forfatterne bedes angive fagområde, keywords samt tidsmæssig, geografisk og emnemæssig afgrænsning for artiklen. Forfatterne bedes ligeledes angive uddannelse, institutionel tilknytning samt angive eventuelle hovedværker i forfatterskabet. Artiklen skal afsluttes med et kort dansk resumé, som tidsskriftet får oversat til engelsk.

Forfatterne opfordres til selv at komme med illustrationsforslag samt sørge for rettighederne hertil. Det er muligt at udgive eventuelle lydfiler, videoer, databaser og illustrationer som ekstramateriale til artiklen. Disse bør dog sendes separat fra artiklen.

