

Fortolkninger av kroppslige og følelsesmessige erfaringer¹

Hilde Lidén

Barn uttrykker seg med mer enn ord. Å bruke barns kroppsliggjorte og følelsesmessige erfaringer er en verdifull kilde for å forstå den mening barn legger i relasjoner og samhandling. Kropp og mening henger sammen på flere måter. Lek kan f.eks. forstås som en måte å kroppsliggjøre inntrykk på. Det å vokse opp betyr i seg selv å tilegne seg sosialt forankrede måter å samhandle på, og disse vil etter hvert nedfelle seg som kroppsliggjorte praktiske kunnskaper om hva man gjør i ulike situasjoner (Lidén 2000). Kulturelle forståelser og verdier vil dermed ligge forankret i ikke-artikulerte handlemåter, i det Bourdieu kaller *doxa*. Det paradoksale er at noe som i seg selv er så konkret som kropp og emosjoner blir svært abstrakt å gripe når de anvendes i forskning. Artikkelen vil diskutere teoretiske og metodiske utfordringer ved hvordan vi kan gjøre bruk av kroppsliggjorte og følelsesmessige erfaringer når vi skal tolke sosialt liv. Antropologer har lenge befattet seg med dette spørsmålet, ikke minst finnes det mange studier som har påvist det kulturspesifikke i oppfatninger av kropp og emosjoner. Jeg vil gjennomgå aktuelle tilnæringsmåter til studier av kroppsliggjorte og følelsesmessige erfaringer generelt før jeg avslutningsvis diskuterer mer spesifikt hvordan dette har konsekvenser for analyser av barns hverdag, bl.a. slik jeg selv har erfart det i mitt eget arbeid. Dette be-

¹ Artikkelen er en noe omarbeidet utgave av prøveforelesning til dr. polit grad ved NTNU, mai 2000. Oppgitt tema for forelesningen var: *Hvordan kan antropologer tolke sosialt liv i termer av kroppslige og følelsesmessige erfaringer?* (Sammendrag av avhandlingen finnes på s. 116 (red.).)

rører også hvordan forskerens egne kroppslige erfaringer kan brukes som inngang til forståelse.

Dualismen kropp - sinn

En av de første antropologiske filmene jeg så skildret en gruppe Netsilik eskimoer i det nordlige Canada. I et forrykende uvær beveger en liten gruppe kvinner og menn seg fram over den hvite isflaten på vei hjem fra dagens fangst. De stopper opp og kameraet fanger inn et lite hode og en naken arm som dukker opp av en av kvinnenenes selskinnsanorakker. En av mennene bøyer ansiktet sitt ned mot barnets, gjemmer ansiktet bak hendene sine, titter fram igjen med et bredt smil, og gjentar leken. Barnet ler, og hele den lille gruppen i isødet og snøføyken ler og følger spent med på leken. Dette bildet har frosset seg fast, som et uttrykk for det universelle i kroppsuttrykk og følelser på tross av de store forskjellene i livsbetingelser og forestillinger samfunn imellom. Senere har jeg forstått at selv om uttrykkene er gjenkjennelige, vil følelsesmessige og kroppslige framtoninger måtte tolkes ut fra hvordan de oppfattes, knyttes sammen og gis en mening innenfor særskilte tankeuniverser.

Når jeg i denne artikkelen presiserer kroppslige og emosjonelle erfaringer som noe annet enn erfaringer generelt, gjenspeiler dette et skille vi vanligvis gjør mellom kropp og sjel, et skille som har preget vår vestlige tankegang i århundrer. Trond Berg Eriksen skriver i boka *Nitzsche og det moderne* at kampen om kroppens uberegnelighet, sanselighet og egenvilje er selve kjernen i den vestlige sivilisasjonsprosessen. Kroppens livgivende og nytende sanser, lukter, smaker, hudens berøring, lidenskaper og begjær er blitt knyttet til en laverestående, tvetydig og uren kroppslighet som må utestenges og avskjermes fra det offentlige og sosiale livet. Sjelen derimot, som i følge det platonsk-kristelige tankegodset representerer frihet, entydighet, fullkommenhet, renhet og vilje, er blitt assosiert med uavhengighet fra og overskridelse av kroppen (Berg Eriksen 1989). Oppdelingen i kropp/sinn, natur/kultur, det rasjonelle/det følelsesmessige har også preget de teoretiske og metodiske tilnæringsmåtene som antropologer har brukt på andre samfunn. Men antropologer har samtidig bidratt til å vise at denne dualistiske tenkingen bare er en av flere mulige kunnskapssystemer, og at det finnes helt andre måter å forstå hvordan kroppen er avgrenset på og hvordan emosjoner og ideer henger sammen.

I en oversiktsartikkel presenterer Sheper-Hughes og Lock (1987) tre tilnæringsmåter til studiet av kroppslighet og kroppslige erfaringer: den *sosiale* kroppen, den *individuelle* kroppen, og *reguleringen* av kropper. Denne tredelingen gjenspeiler ikke bare ulike tilnæringsmåter til studiet av kropp og emosjoner, men også forflytningen av det teoretiske tyngdepunktet over tid innenfor den antropologiske faghistorien. Forståelsen av den sosialt formede kroppen har fått innspill fra strukturalister og symbolsk antropologi, mens studier av individets erfaringer gjennom kropp og følelser først og fremst er inspirert av fenomenologien og av en aktør- og praksisorientert antropologi. De siste tiårenes postmodernistiske innspill, bl.a. av Foucault og feministisk teori, har vært opptatt av maktaspektet som ligger i disiplineringen av kropper så vel som dominerende representasjoner av kropper. La meg i gjennomgangen av disse tre tilnæringsmåtene begynne med den sosialt og kulturelt innskrevne kroppen.

Den sosialt formede kroppen

I tidlige monografier som Malinowskis om trobriandere, Evans-Pritchards om nuerne og Margaret Meads studier fra Samoa og Bali finnes det inngående beskrivelser av kvinner og menns kropper, deres bevegelser, klesdrakt og kroppsdekorasjoner. Det er imidlertid Marcel Mauss som først utlegger systematisk en kroppens antropologi, i en artikkel fra 1936, kalt *Les techniques du corps*. Mauss var interessert i hvordan mennesket i forskjellige kulturer brukte kroppen forskjellig. Kroppens teknikker sier Mauss må være både effektive og tradisjonelle, og i vektleggingen av tradisjon kommer den symbolske, rituelle og magiske betydningen av kroppen i hverdagslivet i fokus.

Ikke bare kroppens uttrykksmåter, men selve kroppen som et naturlig symbol for samfunn opptar særlig strukturalistene. Skillet mellom mennesker og ånde verden, levende og døde, kvinner og menn, yngre og eldre uttrykkes gjennom kroppens deler og helhet. Mary Douglas (1966, 1970) har analysert hvordan kroppen er en særlig virksom metafor, og uttrykker et samfunns kosmologi og sosiale struktur. Inndeling i hode og korpus, høyre og venstre, det indre og ytre, fingrer i forhold til hånden uttrykker enkle dikotomier, grenser, så vel som komplekse relasjoner og strukturer. Forestillinger om renhet og urenheter uttrykkes med utgangspunkt i kroppen som symbol, og da på en sann måte at abstrakte ideer forbindes med konkrete kroppsliggjorte erfaringer. På denne måten blir ideer avleiret i kroppen.

Dette skjer gjennom en sammenveving av abstrakte ideer og konkrete handlemåter. For eksempel har ikke det urene noe med skitt og hygiene å gjøre, men må forstås som "matter out of place", at noe blir urent når det ikke er på sin plass. Når elementer som i utgangspunktet tilhører forskjellige kategorier blandes, forstyrrer dette den sosial orden. Hos de norske Vlach sigøynerne som jeg kjenner fra en tidligere studie (Lidén 1990), virker forestillingene om renhet og urenheter, *marime*, styrende på hverdagslivets mange oppgaver og handlemåter. Kroppen er inndelt i to, den rene delen som er overkroppen og da især hodet og munnen, og den urene delen fra midjen og ned. *Marime*-reglene organiserer tilværelsen og skaper detaljerte forskrifter for hvordan især kvinnenes praktiske hverdagsoppgaver skal utføres i en tilværelse som ellers preges av omskiftelighet. Når kvinner lager mat for eksempel, har de alltid et forkle på slik at mat som knyttes til hode, munnen og det indre, aldri kommer i berøring med skjørtet. Når de vasker tøy må de aldri blande klær fra øvre og nedre del av kroppen, men ha dem i forskjellige baljer. Overholdelse av *marime*-reglene er et bevis på at en kvinne er ærbar, noe som samtidig skaper mulighet for kontroll. En ung kvinne fortalte meg om en hendelse for noen år siden:

En gang da jeg var nygift glemte jeg meg og satte meg oppå et bord. Det er ikke bra det for en kvinne å sitte oppå et bord. Jeg følte sånn skam at jeg måtte løpe vekk til min egen campingvogn og være alene. Jeg følte sånn skam overfor mannen min.

Ved å sette seg på bordet kommer skjørtet og underdelen, det urene, i berøring med bordet de spiser på. Hun reagerer umiddelbart med å føle skam. Handlemåter blir emosjonelt ladet gjennom å være innvevd i moralske forskrifter. På denne måten preges emosjoner kulturelt. De formes gjennom forestillinger om hvordan fenomener henger sammen. Ærbarhet knyttes til detaljerte forskrifter for oppførsel og hvordan hverdagens mange gjøremål skal utføres. Ideen om renhet og urenheter uttrykker også et fellesskap blant dem som følger *marime*-reglene til forskjell fra de "andre", ikke-sigøynere, *gaje*, som er urene. Å spise maten til *gaje*, som ikke er laget i henhold til *marime*-reglene, og som dermed gjøres uren, skaper et fysisk ubehag. Grensen mellom "oss" og "de andre" gjøres ikke bare til et spørsmål om ærbarhet, et indre fellesskap og moral, det knyttes også til følelser og kroppslige reaksjoner. Meningsstrukturer om hvordan verden ser ut er dermed ikke bare representasjoner som oppfattes gjennom intellektet, men

er emosjonelt ladet og innskrevet i kroppen. De former sansningen og hvordan vi tolker det vi gjør.

Det er gjort en god del studier av hvordan folk oppfatter at de sanser. Innenfor "sansningens antropologi" har det vært undersøkt hvordan samme begrep eller ord har flere betydninger som uttrykker kulturspesifikke måter å assosiere fenomener og forstå sammenhenger på. I vesten bruker vi ordet å se i forbindelse med å få "innsikt" og det å skjønne noe: "I see", mens Suyu indianerne i Amazonas jungel i Brasil assosierer kunnskap og det å vite med det å høre og lukte. *Synet* derimot tillegger de liten vekt og troverdighet. Når de lærer noe nytt sier de for eksempel "Det er i mitt øre". Ordet *ku mba* brukes både om det å høre, å forstå og ha kunnskap. Lukt og luktintensitet bruker de for å klassifisere dyr, mennesker og planter. Sterk lukt er karakteristisk for dyr og antisosiale ting, mens de mest sosiale tingene har svak lukt. De ulike sosiale gruppene og aldersgruppene assosieres med spesielle lukter, de mektigste og farligste personene og gruppene har sterkest lukt. Lukt definerer dermed status og ordner universet. Lukt og hørsel kroppsliggjøres i blant annet kroppsdekorasjoner, ikke minst i ornamentering og gjenstander som gjennomborer særlig øre og lepper. Gjennom å ikle seg disse ornamentene sosialiseres kroppen, påpeker Seeger som har studert Suyu indianerne (Seeger 1981, se også Krogstad 1990a).

På samme måte som sansning har emosjoner tradisjonelt i vår vestlige forståelse vært naturalisert, forstått som en psykobiologisk struktur, og beskrevet som noe individuelt. I enda større grad enn for sansene har betydningen av kultur vært oppfattet som minimal for individets følelser. Catherine Lutz (1988) plasserer imidlertid emosjoner som et sosialt objekt, på tross av at det er noe som erfares innen grensene for våre individuelle kropper. Emosjoner oppfattes som en måte å snakke om det intenst meningsfulle på, slik dette er kulturelt definert, sosialt utspilt og personlig artikulert. Det er de mellommenneskelige prosessene som er avgjørende for å forstå både forming av emosjoner og hva de betyr. Dette var temaet for Jean Briggs (1970) studie av inuitene i Canadas arktiske områder. Hun ble især opptatt av måtene inuitene oppfatter og håndterer aggressive handlinger på. Barn ble tidlig møtt med forventningene om å kontrollere sitt sinn og følelsesmessige utbrudd. Hun beskriver hvordan barna ble ertet og stilt på prøve, med en undertone av lek, noe som barnet bare delvis oppfattet. Dette mente de voksne lærte barna å kontrollere aggresjonen og å tåle motstand. På denne måten utviklet barna *ihuma* (modning), klokskap, fornuft og vilje. Betydningen av å aldri vise sinne gir mening til inuitenes

vennlige opptreden og smil. Latteren og gleden hos den lille gruppen av Netsilik eskimoer som jeg beskrev innledningsvis, og som er nabogruppen til de eskimoene som Briggs bodde hos, kan derfor ikke forstås uavhengig av forventningen om kontroll og aldri å vise sinne. Smil som en gjenkjennelig og universell uttrykksform er altså innvevd i et spesifikt betydningsmønster.

Emosjoner er nært knyttet til ideologi og mening, følelser formes av forventningene som store og små, jenter og gutter, menn og kvinner møter i forhold til hvordan de skal oppføre seg i ulike sammenhenger. Michele Rosaldo (1980) forstår emosjoner som *kroppsliggjorte* forestillinger, mens Sheper-Hughes og Lock (1987) snakker om "the mindful body". Både begrepet *kroppsliggjorte* forestillinger og "the mindful body" begrepsfester emosjoner på en måte som integrerer den dikotomisering av følelser og intellekt som vi er vant å tenke ut fra.

Tenkemåter er reflektert i kroppen, forestillinger er innskrevet i kroppen: "carved in flesh" som Marilyn Strathern (1992) så malende formulerer det. Dermed er den fysiske kroppen også en sosialt og kulturelt formet kropp. Innsikten i den *sosialt konstruerte kroppen*, eller "the social body" for å bruke Sheper-Hughes og Locks betegnelse, har altså hentet empiri fra studier av kosmologier og symbolske systemer abstrahert fra myter, ritualer og annet offentlig liv, nedskrevet i "tykke beskrivelser" slik antropologen Geertz (1973) formulerer det. Kosmologier er modeller av verden, men er også modeller for handling. Hvordan former disse symbolske systemene individers erfaringer?

Den individuelt pregede kroppen

I en kjent artikkel forteller Renato Rosaldo hvordan han lenge ikke kunne forstå hva som lå i de enkle begrunnelsene som de eldre ilongotene, en folkegruppe nord på Filippinene, ga for hvorfor de måtte utføre hodejakt. De fortalte at sinnet over at et nært menneske døde gjorde at de måtte lette dette trykket gjennom å drepe et annet menneske. Dette ble en form for gjengjeldelse som forløste raseriet de følte. Rosaldo slo seg ikke til tåls med disse forklaringene, han jaktet på mer utbroderte forklaringer og uttrykk i Ilongotenes myter og historier for å forstå hodejakten. Det var først gjennom sorgen og raseriet da konen, Michele Rosaldo døde under feltarbeidet, at han oppdaget hvilken kraft det er i følelsene. Etterpå har han konkludert med at for å studere raseri og andre sterke følelser, for eksempel når en nær

person dør, er det ikke nok å studere offentlige ritualer, men også få fram de subjektive erfaringene til de som er involvert. Kulturelle beskrivelser må i tillegg til å være *rikholdige* i Geertz forstand, også gi rom for kulturell *styrke* om man skal forstå dybden i følelser, og dermed meningen i handlemåter (Rosaldo 1989, Krogstad 1990b).

Også Unni Wikan gjør dette til et hovedpoeng, i boka *Managing turbulent hearts* (1990) med empiri fra Bali. En antropolog som først og fremst er opptatt av en abstrakt meningsstruktur vil ikke gripe den levde betydningen av kulturelle begreper, hun vil ikke forstå hvorfor folk handler som de faktisk gjør. Wikans prosjekt var egentlig å studere Islams påvirkning på forståelsen av person og selvet, blant annet inspirert av Michele Rosaldos arbeider om ilongotene. En hendelse dagen hun startet feltarbeidet gjorde at hun etterhvert endret fokus. Den unge kvinnen som skulle være tolken hennes fortalte at hun hadde mistet en god venn, senere viste det seg å være kjæresten hun snart skulle ha giftet seg med. Hun fortalte dette med smil og latter, og denne uforståelige sorgreaksjonen gav retning til Wikans videre arbeid. Hun ble opptatt av de bekymringene og vurderingene informantene hennes hadde, hvordan ideer og konvensjoner virker inn på handlemåter. Kvinnene forsøkte å leve opp til moralske kommandoer: om hvordan *hjertet* og noe hun oversatte som "feeling-thought" skulle styre oppførselen. Verdighet, harmoni og et smilende ytre dekket over ambivalens, kjempende følelser, bekymringer og fortvilelse. Begrunnelsen kvinnene ga for å opptre slik var at moral er en villet handling, og de måtte ikke gjøre andre bekymret. Wikan argumenterer for at *om* hun som antropolog skal forstå hva som ligger i tenkemåten og begrepene må hun åpne opp for en *resonans* i seg selv, noe universelt og dermed noe kulturovergripende som bl.a. er knyttet til den smerten som informantene erfarer.

Hvordan kan vi forankre Rosaldo og Wikans tilnæringsmåter til det subjektivt erfarte liv, eller det Scheper-Hughes og Locks betegner som "the individual body", teoretisk? Mens strukturalismen og symbolsk antropologi har sin styrke og svakhet ved at forskerne i disse tradisjonene nesten kan se bort fra enkeltmenneskers følelser og hensikter når et samfunn skal undersøkes, plasserer fenomenologien individet i sentrum, og gjør nettopp erfaringer til utgangspunkt for analyse. Av fenomenologene er det Merleau-Ponty (1945) som framfor noen er kroppens filosof. Han viderefører Heideggers tenkning om "væren i verden", men Merleau-Ponty knytter dette til hvordan vår erfaring av verden først og fremst er kroppslig og uten å gå veien om representasjoner. Kroppen er prerefleksiv, det er den som er sen-

trum for erkjennelse, det er den som bebor tid og rom. Kroppen er både subjekt og objekt, det man reflekterer over og samtidig det subjektet som reflekterer, den er både seende og synlig, den både berører og blir berørt. Skillet mellom subjekt og objekt utviskes, og kroppen lever i denne tvetydigheten, og disse erfaringer avleires i kroppen som spor. Konsekvensen av at kroppen gjøres til stedet for erkjennelse er at kroppen er plassert konkret i tid og rom, og handling og mening må ta utgangspunkt i denne subjektive plassering i konkrete kontekster.

Fenomenologene får fram det subjektive og sanselige ved verden slik den framtrer i all sin fylde, lukt, stofflighet og substans. Men som jeg allerede har vært inne på vil det sanselige tolkes gjennom kulturelle filtre. Bourdieu (1977) bygger videre på Merleau-Pontys forståelse av at erfaringen av verden går gjennom kroppen. Men erfaringene inngår i spesifikke relasjonsmønstre og formes av kulturspesifikke meningsstrukturer som det også er viktig å få fram i analysene for å kunne tolke hva slags erfaringer ulike personer har i gitte situasjoner. Bourdieu bruker begrepet *habitus* for å få fram dette. *Habitus* er et sett disposisjoner som hovedsakelig *ubevisst* styrer vår oppfattelse av verden, våre vurderinger og handlingsmønstre. Disse indre strukturene former så våre praksisformer, og skaper en treghet i oss. Merleau-Pontys fenomenologi og Bourdieus kroppssorienterte handlingsteori har inspirert mange senere arbeider, ikke minst innen et tverrvitenskapelig forskningsfelt som er opptatt av kroppsliggjorte erfaringer: *embodiment* (Csordas 1988, 1994, Lock 1993, Thapan 1997, Weiss og Haber 1999).

Dette forskningsfeltet har også tatt inn over seg særlig to forståelsesmåter som er knyttet til nyere postmodernistiske arbeider: et maktperspektiv på relasjoner som særlig Foucault sine arbeider inspirerer til, og hvordan fortolkninger og kunnskap er posisjonert, altså preget av det særlige ståstedet personen ser verden ut fra. I dette ligger en forståelse av at den mest subjektive og personlige erfaring, erfaringen av vår egen kropp, formes på avgjørende måter av vår relasjonelle plassering i maktstrukturer. Hva kan så en fenomenologisk og en praksisorientert tilnærming, kombinert med et maktperspektiv gi av innsikt i hvordan hverdagslivet erfares direkte og indirekte gjennom kropp og følelser? Hvordan former dette individers tolkninger av seg selv og verden? La meg bruke et arbeid av antropologen Lindsay French (1994) for å diskutere dette. Hun beskriver kambodsjsanske soldater som oppholder seg i en av de store FN-leirene på grensen mellom Kambodsja og Thailand, en leir så stor at den i 1990 var

den nest største byen i Kambodsja. Det er de kroppslige erfaringene til soldatene som har amputert armer og bein som er tema for studien.

Makthierarkier innskrives i kropp - et eksempel fra Kambodsja

Amputasjoner former opplevelsen av å ha en kropp og å være en kropp på helt spesielle måter. I FN-leiren var det svært mange personer som hadde gått på landminer og dermed mistet eller amputert legemsdeler. Dette påvirker befolkningen som helhet. I utgangspunktet spør French seg hvordan disse kroppene ble opplevd av soldatene selv, av familiene deres, og de andre som bor i leiren. Hun finner imidlertid snart ut at om hun skal forstå hvordan disse kroppene opplevde det å være i verden, måtte også de politiske, økonomiske og historiske betingelsene som flyktingene i leiren levde under trekkes inn, samt de buddhistiske forestillinger om *karma* og reinkarnasjon, som former kambodsjanernes forståelse av seg selv, og av egen og andres skjebne.

Spesielt de unge soldatene med amputasjoner hadde et negativt rykte, og de ble sett ned på. Deres egne opplevelser var tilsvarende: at de var degradert og latt i stikken, av kommandoledelsen, av familien og av hele samfunnet. Hvorfor hadde det utviklet seg denne negative holdningen til de unge mennene som hadde ofret en arm eller begge beina i krigen? For det første var relasjonen mellom soldatene og kommandoledelsen bestemt av at soldatene var "produktive kropp", for å bruke Foucaults begrep, og så snart de ble handikappede ble soldatene slått hånd av. En amputert soldat er ubrukelig og verdiløs.

Dessuten: Alle i leiren levde på et eksistensminimum, på kanten av katastrofen, på grunn av sult og på grunn av kampene som ble ført bare noen kilometer unna. Flyktingene som for det meste var bønder fra områdene nær grensa hadde svært lenge levd under usikre og fiendtlige forhold. Alle familiene hadde sine egne historier om tap og sorg. "Vi glemte alt om å hjelpe andre, selv våre egne foreldre glemte vi, fordi vi var så sultne", forteller en soldat noen år senere. Solidaritet og bytterelasjoner var avgrenset til den aller nærmeste familien. Når hovedforsørgeren, som tradisjonelt var mannen, ikke var i stand til å bidra til husholdet, ville det heller ikke være noe sosialt nettverk som kunne tre støttende til. Konsekvensen for familien når en mann kom hjem skadet for livet var dermed dramatisk. Kvinnene uttrykte fortvilelse over situasjonen. Dette oppfattet ofte menne-

ne deres som uttrykk for forakt og et bevis på deres egen manglende verdighet.

Den lave statusen til soldatene med amputasjoner må også forstås på bakgrunn av lokale kunnskapstradisjoner som på flere måter uttrykker nære koblinger mellom handikap og manglende verdighet. Tradisjonelt ble reduksjon i ferdigheter og dyktighet på grunn av et fysisk handikap forbundet med *mangler* også mentalt og intellektuelt. Dette kommer for eksempel fram ved at samme ord, *sammataphiep*, blir brukt både om kapasitet, ferdighet og mot. Buddhismen gir dessuten en forklaring på lidelse gjennom begrepene *karma* og reinkarnasjon, og plasserer ansvaret for *karmiske* uhell på skulderen av individene som lider. For de som er utsatt for en ulykke og en degradering i forhold til tidligere *karmisk* plassering, skaper dette en opplevelse av maktesløshet. Et menneskes skjebne er knyttet til årsaker utenfor individets kontroll. Lidelsen fører ikke til refleksjon og innsikt, men til mer lidelse. Både soldatene selv og omgivelsene antok at et uhell sjeldent kommer alene. Personer med amputasjoner ble dermed oppfattet som noen som brakte ulykke. De ble dermed ikke satt til oppgaver de kunne mestre tross sine handikap, ingen ønsket å ansette dem. De andres oppfatning av dem var at de ikke hadde *sammataphiep*: verken kapasitet, ferdigheter eller mot. De selv oppfattet denne situasjonen med en følelse av skam.

Soldatene møtte sin *karmiske* skjebne med hovedsakelig to strategier. Mange holdt seg til familien, og var derfor lite synlige utenfor boplassen. De satt på den oppbygde plattformen utenfor de provisorisk bygde skurene, eller lå på brisken inne, en tilværelse preget av inaktivitet. En annen strategi var å bruke rehabiliteringssenteret som et sosialt møtested, de oppholdt seg dermed blant likesinnede (like kropper).

Ryktet til soldatene med amputasjoner var at de var aggressive, ustadige, med en uforutsigbar oppførsel. Deres sinne over situasjonen kom særlig til uttrykk i forhold til sjalusi og opplevelsen av å "miste ansikt". For kambodsjanere er stolthet forbundet med ordet ansikt, fjeset er et uttrykk for deres personlighet og verdighet. For soldatene med amputasjoner var det å holde ansikt en av de få personlige ressursene de hadde igjen å forsvare seg med. Og de ble dermed særlig sårbare for fornærmelser og uttrykk for angrep på deres verdighet. Dette førte til at de ofte var involvert i voldsepisoder.

Analysen til Lindsay French får fram hvordan den særlige sosio-politiske situasjonen som flyktningslivet i FN-lerien innebar, former opp-

levelsen av å ha mistet en fot eller en hånd. I den amputerte kroppen innskriveres opplevelsene av uunngåelig skjebne, sosial degradering, tap av verdighet og skamfølelse. French knytter dette til meningsstrukturer på flere nivåer: en forståelse av tilværelsen skapt av det særlige livet i flyktningeleiren, en tradisjonell tenkemåte formet gjennom språklige betydninger av ord og begreper, og av religiøst tankegods i form av buddhismen. Hun konkretiserer på denne måten det Bourdieus begrep habitus mer abstrakt hentyder til: de disposisjoner i form av tenke- og handlemåter som personer forholder seg til. French nevner at det i tillegg til den dominerende oppfatningen av de amputerte soldatene og deres forståelse av seg selv, også finnes en alternativ måte blant noen av soldatene til å oppfatte situasjonen og seg selv på, men at denne i liten grad nådde ut. På denne måten får hun fram poenget om at kunnskapstradisjoner og fortolkninger uttrykker dominansforhold og definisjonsmakt, og på denne måten utgjør en maktfaktor. Hun tydeliggjør det som ligger i Schepher-Hughes og Locks tredje begrep: "the body politics". Foucault (1977) ser kroppen som stedet hvor den mest detaljerte sosiale praksis er knyttet til komplekse former for organisering av makt. Men der Foucault beveger seg på et abstrakt nivå, hvor de subjektive erfaringene av makt fungerer som et uttrykk for komplekse maktrelasjoner mer enn som stedet for mening i seg selv, syns jeg at Frenchs analyse får nettopp fram noen av forbindelseslinjene mellom de abstrakte forestillingene og det konkrete subjektive. Dette får hun fram gjennom å analysere kompleksiteten i de mange og ulike domenene av samfunnslivet: husholdets økonomi, sosiale relasjoner innen og mellom hushold, den religiøse ideverden, det politiske maktapparatet i leiren og sammenhengen dette har med kontaktene de har utenfor, til hjelpeorganisasjonene og FN. Til sammen former dette forståelsesrammer og praksiser til de forhenværende soldatene og personene rundt dem. Det hun ikke får så godt fram er hvordan soldatene selv opplever sine kropp og sine relasjoner. Jeg savner det subjektivt sanselige ved opplevelsen av de mange amputerte kroppene i en flyktningeleir, soldatenes formidling av erfaringer, deres egne handlinger og stemmer. Meningsstrukturer vil alltid utgjøre et repertoar av mulige tolkninger, som individuelle opplevelser filtreres igjennom. Den subjektive mening vil imidlertid være en særlig sammenheng av elementer preget av individene og deres livshistorier. De skapes gjennom relasjoner. Erfaringer vil alltid være relasjonelt formet, gjennom samhandling med konkrete andre. Et tydeligere aktørperspektiv ville tilføre teksten bredden i erfaringer og hvordan erfaringer er subjektivt modellert.

Hvilke metodologiske konsekvenser vil en slik tilnærming til studier av kroppslige og følelsesmessige erfaringer ha? Hvordan får antropologer tilgang til andres erfaringer? Jeg etterlyser soldatenes egne stemmer. Men gir verbale uttrykk nødvendigvis inntak til kroppslige og følelsesmessige erfaringer?

Metodiske utfordringer

La meg dvele så vidt ved erfaringsbegrepet. På tysk og norsk har vi to ord som dekker ordet erfaring: det å oppleve og det å erkjenne. På engelsk finnes det bare ett ord: *experience* som viser til begge disse aspektene. Forskjellen mellom opplevelse og erkjennelse har med grad av refleksjon å gjøre. Ingrid Rudie (1994, 1995) finner det nyttig å inndele erfaring i ulike artikuleringnivåer, samtidig som hun forstår erfaring som en prosess: fra de umiddelbare og ordløse opplevelsene, gjennom uartikulert kroppslig praksis, det Bourdieu (1977) kaller *doxisk*, via dannelsen av bilder eller skjema for handling, til symbolske uttrykk som språk og metaforer som brukes i mellommenneskelig kommunikasjon.

Av disse er det bare det høyeste artikulasjonsnivået vi får tak på når vi ber informanter om å fortelle oss om sine erfaringer. Antropologenes feltarbeid vil imidlertid kunne gi flere tilnæringsmåter til å få innsikt i kroppslige og følelsesmessige erfaringer. Deltagelse i eller bare observasjon av hverdagens mange og ulike handlemåter gir oss inntak til meningsaspekter som ligger forankret i de ikke-artikulerte nivåene av erfaring. Paul Connerton (1989) snakker om inkorporert (kroppsliggjort) kunnskap som han ser som samfunnets hukommelse som formidles uten å gå veien om språket. Den tause kunnskapen formidles direkte mellom personers kropp. Connerton påpeker den tregheten som ligger i denne kunnskapen, en treghet som gjør at vi ofte gjør noe ganske annet enn det vi sier eller tror vi gjør. Denne kunnskapen formidlet via kropp vil samtidig med å være konserverende, også være fleksibel og formbar, fordi kunnskap er formidlet gjennom mange relasjoner, både samtidig og over tid.

I mine studier av barns hverdagsliv har feltarbeid vært en særlig viktig betingelse for å få tilgang til barns erfaringer, og for den videre fortolkningene av disse. Svært mye av jentenes og guttenes oppfatninger og opplevelser av hendelser og relasjoner måtte leses ut av kroppsspråket deres, av blick og ansiktsuttrykk, og i styrken, valøren og tempoet i både verbale og kroppslige uttrykksformer. I avhandlingen har jeg gjort et viktig poeng

ut av hvordan samværsstilen barna imellom er forskjellige ved de to skolene som inngår i undersøkelsen. De to samværsmåtene som er karakteristiske for hver av skolene, og de verdiene og orienteringene som ligger i disse, har jeg tolket ut fra observasjoner av samhandling: hva barna snakket om, hvordan de formulerte seg og måten de henvendte seg til hverandre på. Også stathierarkiet barna imellom og prosessene for inkludering og ekskludering foregikk i stor grad gjennom kroppslige uttrykk hvor små nyanser ofte hadde avgjørende betydning. Gjennom å forfølge enkeltbarn og deres opplevelser i ulike sammenhenger, og prate om ulike episoder i etterkant, kunne jeg over tid danne meg en forståelse av hva de ulike relasjonene og situasjonene betydde for dem. Dette er momenter som dekker det Malonowski allerede i 1927 foreskrev for et antropologisk feltarbeid.

Men også mine *egne* kroppslige og følelsesmessige erfaringer av hendelser og situasjoner jeg inngikk i har vært et viktige inntak til den videre tolkningen. Det var slående hvordan stemningen i de to klasserommene jeg oppholdt meg i over tid var forskjellig, trivselen og arbeidsintensiteten, tiltaleformene og irettesettelsene påvirket meg kroppslig. Jeg følte meg avslappet og trivdes i det ene klasserommet, mens jeg i det andre følte meg anspent og ønsket å synke i bakken i enkelte situasjoner. Hvor forskjellig stemningen så vel som samværsformen var ble særlig tydelig fordi jeg skiftet mellom å være på de to skolene. Forskjellene virket overveldende bare ved kroppslig å være til stede.

Mange antropologer har beskrevet hvordan kroppslige erfaringer har gitt dem uvurderlig inntak, tolkninger og innsikt i feltet de studerer: For eksempel forteller Sidsel Roaldkvam (1997), som har gjort feltarbeid på Kiribati i det sentrale Stillehavet, om hvordan hun de første ukene ble plassert i huset til sin nye familie hvor hun så mottok besøk av alle de andre familiene i nabolaget. Alle de besøkende hadde med seg mat, og alle var opptatt av at hun spiste. Hun ble bokstavelig talt fetet opp, og hennes økende vekt og størrelse ble mottatt med hyppige kommentarer og ble tatt som et uttrykk for at de hadde etablert et godt forhold og at hun trivdes. Hun opplevde at hennes vestlige identitet gjennom opplevelsen av å eie sin egen kropp, ble fratatt henne. Hennes kropp var ikke lenger hennes, men gjort til et kollektivt ansvar. Den var del av samfunnet og deres innsats for å skape gode relasjoner. Dette ga henne en innsikt i den videre analysen av hvordan forestillinger om relasjoner, kjønn, hus og steder er forankret i erfaringer fra det å være en levende kropp.

Wikan argumenterer for at antropologen må skape en resonans i seg selv for å åpne seg for det informantenes liv innebærer. Her reiser det seg imidlertid et oversettelsesproblem. Dette har ikke bare å gjøre med hvordan vi tolker hva slags mening som ligger i ambivalente og mangefasettede erfaringer, men også med hvilke ord vi betegner de ikke-artikulerte erfaringer i egne forskningstekster. Utfordringen i mitt eget feltarbeid var i stor grad nedskrivningen av barns kroppsspråk og samværsstil: Hvordan få den umiddelbare opplevelsen ned i ord og begreper som ikke i utgangspunktet var ladet, men beskrivende og som ga nok kontekst til videre fortolkninger. Hvordan få de sammensatte kroppslige og følelsesmessige uttrykksmåtene nedskrevet etter hverandre som feltnotater. Min løsning var blant annet videoopptak som jeg brukte som et redskap for nedtegnelse, og som ga mulighet for videre tolkninger og retolking. For å få tilgang til ikke-artikulerte så vel som reflekterte erfaringer kan kreativ og *allsidig* bruk av metode være nødvendig.

Jeg har diskutert tilnæringsmåter til tolkning av kroppslige og følelsesmessige erfaringer, og har argumentert for at skillet vi vanligvis har operert med mellom kropp og intellekt, natur og kultur med fordel kan avløses av en forståelse for hvordan kroppen er innskrevet i, ja er selve utgangspunktet for erfaringsdannelse og mening. I dag er det en enorm fokusering på kropp i samfunnet generelt, og også en stor interesse for kropp og embodiment i faglige sammenhenger. Interessen for kroppen mener Emily Martin (1992) er et uttrykk for at en periode er på vei til å ta slutt, mens nye betingelser og forståelsesmåter overtar. Hun mener den arbeidende og kollektivt disiplinerte kroppen, formet av masseindustrien, avløses av den konsumerende og nytende kropp, i en fritid og et arbeidsliv som forventer omskiftelighet og fleksibilitet. Kroppens betydning for identitetsdannelse er helt sentral, for eksempel foregår motstanden mot samfunnsutviklingen under Castro på Cuba i stor grad gjennom kroppslige uttrykk ved å ikle seg vestlig identitet, så vel som ved å bruke kroppen som middel for å endre egne situasjon (Lundberg 1998). Kroppen inngår i prosjektene vi har om "å skape oss selv", eller "å finne oss selv" (Gullestad 1996). Faglig interesse for kroppslighet inngår også i kampen mot overgrep så vel som ideologisk dominans, innen medisin ved å synliggjøre alternative og mer komplekse modeller for sykdom og helse, så vel som innen barne- og kjønnsforskning. I dagens situasjon finnes det derfor svært mange og store utfordringer for antropologer så vel som barneforskere til å

studere sosialt liv med utgangspunkt i kroppslige og følelsesmessige erfaringer.

Litteratur

- Berg Eriksen, Trond. 1989 *Nitzsche og det moderne*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Briggs, Jean. 1970. *Never in Anger*. Cambridge: Harvard University Press.
- Connerton, Paul. 1989. *How Societies Remember*. Cambridge, Cambridge University
- Csordas, Thomas J. 1988. *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*. Ethos.
- Csordas, Thomas J. 1994. Introduction. I: Csordas, red. *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge Studies in Medical Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press.
- Douglas, Mary. 1985 [1966]. *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Ark Paperbacks.
- Douglas, Mary. 1970. *Natural Symbols*. London: Routledge.
- Foucault, Michael. 1977. *Overvåking og straff*. Oslo: Gyldendal.
- French, Lindsay. 1994. The political economy of injury and compassion: amputees on the Thai-Cambodian border. I: Csordas, red. *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge Studies in Medical Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books.
- Gullestad, Marianne. 1996. *Hverdagsfilosofier*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Krogstad, Anne 1990a: Luktens skattkammer. Fra en sanseløs til en sanselig antropologi. *Tidsskrift for samfunnsforskning 1*.
- Krogstad, Anne 1990b: Kultur og sannhet. Betragtninger over Rosaldos bok. *Norsk antropologisk tidsskrift 1*.
- Lidén, Hilde. 1990. *Vokse opp som sigøyner i Norge. Sosialisering i en etnisk minoritetsgruppe*. Magistergradsoppgave ved Institutt og museum for antropologi, Universitetet i Oslo.
- Lidén, Hilde. 2000. *Barn - tid - rom: skiftende posisjoner. Kulturelle læreprosesser i et pluralistisk Norge*. Avhandling til dr. politgraden. SVT fakultetet. Trondheim: NTNU.
- Lock, Margaret. 1993. Cultivating the body. Anthropology and epistemologies of bodily practice and knowledge. *Annual Review of Anthropology*. vol 22.
- Lundberg, Maria. 1998. *No es facile. Om veien bort fra hverdagens ingenting blant unge i Habana, Cuba*. Hovedfagsoppgave til cand.polit.-graden. Institutt og museum for antropologi. Universitetet i Oslo.
- Lutz, Catherine 1988. *Unnatural Emotions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Malinowski, Bronislaw. 1927. Lunar and seasonal calendar in the Trobriands. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 57:203-15.
- Martin, Emily. 1992. The end of the body. *American Anthropologist* 19 (1).
- Mauss, Marcel. 1973 [1936]. Techniques of the body. *Economy and Society* 2:70-88.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1994 [1945]. *Kroppens fenomenologi*. Oslo: Pax forlag.

- Roaldkvam, Sidsel. 1997. *Pathways to Hardness. Values of Body, Gender and Place in Ono-toan Social Life*. Ph.d. avhandling Universitetet i Oslo.
- Rosaldo, Michele 1980. *Knowledge and Passion: Ilongot Conceptions of Self and Social Life*. New York: Cambridge University Press.
- Rosaldo, Renato. 1989. *Culture and Truth. Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press.
- Rudie, Ingrid. 1994. Making sense of new experience. I: Hastrup og Hervik, red. *Social Experience and Anthropological Knowledge*. London: Routledge.
- Rudie, Ingrid. 1995. Livsløp som dimensjon i kulturell reproduksjon. *Norsk antropologisk tidsskrift 1*.
- Seeger, A. 1981. *Nature and Society in Central Brazil. The Suyu Indians of Mato Grosso*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sheper-Hughes, Nancy og Lock, Margaret. 1987. The mindful body: A prolegomenon to work in the medical anthropology. *Medical Anthropology Quarterly 1*:6-41.
- Strathern, Marilyn. 1992. Introduction. I: Broch Due, V., Rudie, I. og Bleie, T., red. *Carved Flesh, Cast Selves*. Oxford: Berg.
- Thapan, Meenakshi, red. 1997. *Embodiment. Essay on Gender and Identity*. Delhi: Oxford University Press.
- Weiss, Gail og Haber, Honi Fern, red. 1999. *Perspectives on Embodiment. The Intersection of Nature and Culture*. New York: Routledge.
- Wikan, Unni. 1990. *Managing Turbulent Hearts. Balinese Formula for Living*. Chicago: University of Chicago Press.