



# For fellesskapets beste: Moralske forpliktelser, innblanding og etiske dilemmaer på feltarbeid

## Good for the community: Moral commitments, interventions, and ethical dilemmas on fieldwork

Jan Ketil Simonsen

*Førsteamanuensis, Institutt for sosialantropologi, NTNU.*

Jan Ketil Simonsen er Dr. Polit. fra Universitetet i Oslo (2000). Han har gjort feltarbeid i urbane Zambia om kulturell reproduksjon og endring blant migranter fra rurale områder. Hans faglige interesser er ritualstudier, slektskapsstudier, nettverksstudier, migrasjonsstudier og visuell antropologi.

[jan.ketil.simonsen@ntnu.no](mailto:jan.ketil.simonsen@ntnu.no)

Gitte H. Koksvik

*Forsker i anvendt etikk, Institutt for filosofi og religionsvitenskap, NTNU.*

Gitte H. Koksvik har mastergrad i filosofi (Université Jean Moulin Lyon 3) og PhD i sosialantropologi fra Norges Teknisk Naturvitenskapelige Universitet (2016). Hun har gjort feltarbeid på intensivmedisinsk avdeling ved tre europeiske sykehus om klinisk-etiske og eksistensielle problemstillinger i intensivmedisin. Hennes faglige interesser inkluderer medisinsk antropologi, livets slutt, affekt og emosjoner og forskningsetikk.

[gitte.koksvik@ntnu.no](mailto:gitte.koksvik@ntnu.no)

### Sammendrag

Det er enkelte forhold som kan tyde på at personrettigheter og datasikkerhet koloniserer vår tenkning om forskningsetikk og skyver således til side en bredere tilnærming til de etiske dimensjonene ved den sosialantropologiske forskningstradisjonen. Vi er av den oppfatning at vi må vende tilbake til en bredere forståelse av fagetikk, og at dette gjøres best ved å diskutere konkrete eksempler på etiske dilemmaer som vi har stått overfor i vår forskning. I denne artikkelen diskuterer vi et etisk dilemma som førsteforfatteren har erfart på feltarbeid i Zambia. Andreforfatteren, som har kompetanse i moralfilosofi og etikk, vurderer casen i lys av konsekvensetikk og pliktetikk. Vi konkluderer med at det ikke er mulig å lage entydige forskningsetiske regler som fungerer kontrollerende for sosialantropologens handlemåter i felten. Å utvikle en forskningsetikk for faget handler vel så mye om å forme holdninger og en etisk, kritisk refleksiv bevissthet, som å formulere regler.

Nøkkelord

Sosialantropologiske feltarbeid, forskningsetikk, moralfilosofi, Zambia

### Abstract

There are indications that formal approval of research projects in relation to data protection regulation displaces a broader perspective on research ethics, in particular ethical dilemmas encountered in ethnographic fieldwork. We suggest that we exchange and discuss specific cases of ethical dilemmas encountered in the field in order to revert to the discipline's ethics in a broad sense. A focus on specific ethical dilemmas will develop our ability to recognise ethical dimensions implied in the relations and actions of everyday life in the field. In this article, we discuss an ethical dilemma encountered by the first author during field research in Zambia. The case is assessed in light of consequentialism and Kant's deontology by the second author, who is trained in moral philosophy and ethics. We also discuss

possible dilemmas between moral obligations in the field to the community we study and research ethics. We conclude that research ethics cannot be formulated in clear moral codes. Rather, the development of a professional ethic for anthropologists implies the development, cultivation and transfer of a critical reflexive ethical consciousness and sensitivity.

#### Keywords

Ethnographic field work, research ethics, moral philosophy, Zambia

## Introduksjon

Undervisning og forskning er ikke uberørt av den generelle og økende samfunnsinteressen for etikk. Universitetene har i løpet av et par tiår gått fra å være i en nærmest monopolsituasjon med stor grad av egenkontroll, til å være konkurransebetonte aktører på et internasjonalt marked, og det er mange samfunnsaktører som myndigheter, politiske partier, næringslivsorganisasjoner og industri som har bestemte meninger om hva universitetene skal være. Undervisning og forskning blir i større grad enn tidligere utsatt for moralske og politiske vurderinger, lovreguleringer og byråkratisk kontroll. Dette skaper spenninger innad på instituttene og i fagene som trekkes i mange ulike retninger av de eksterne aktørene. Det er relevant å spørre hva slags effekter denne utviklingen har på fagenes valg av forskningstema, epistemologi og metode – og forskningsetikk.

Skal vi dømme etter de etiske overveiningene i prosjektbeskrivelser vi har lest i det siste, kan det se ut som om forskningsetikk nå primært forstås i relasjon til datasikkerhet og personvernrettigheter. Dette er kanskje ikke så rart gitt den pågående lovreguleringen av innsamling, lagring og utveksling av forskningsdata som i skrivende stund har blitt ytterligere forsterket med implementeringen av EUs *General Data Protection Regulation* (GDPR). Det er viktig at vi finner pragmatiske løsninger på de utfordringene som lovbestemmelsene medfører, men et ensidig fokus på dette forskyver en bredere forståelse og diskusjon av de mange etiske dimensjonene ved den sosialantropologiske forskningspraksisen, spesielt slik de artikulere seg i utøvelsen av etnografisk feltarbeid. Vårt anliggende i denne artikkelen er å bidra til å gjenreise en bredere etikkdebatt i faget.

En feltarbeider må forholde seg til ulike etiske regelverk og normer. Faget er underlagt generelle forskningsetiske normer som først og fremst skal sikre god og etterrettelig vitenskapelig praksis. Det forskningsetiske regelverket tar imidlertid mindre hensyn til de ulike fagenes egenart. I et fag som sosialantropologi, der det epistemologiske utgangspunktet er langvarig feltarbeid hvor forskeren inngår i konkrete sosiale relasjoner med andre, blir forskeren også underlagt moralske normer og regler som regulerer andre sider ved relasjonene mellom forsker og informant enn de rent forskningsmessige. I tillegg står den antropologiske feltarbeideren ovenfor et relativismebegrep hvor et hvert samfunn sees på som unikt, med sine egne moralske normer og regler, men hvor både grensene for moralsk relativisme og antropologens moralske sakkyndighet må problematiseres kontinuerlig (Larsen, 2009). Allmenetiske og situasjonsbestemte etiske hensyn kan stå i motsetning til de forskningsetiske hensyn, men allikevel sikre en god feltarbeidspraksis.

Feltarbeiderne står med andre ord ovenfor flere etiske forpliktelser samtidig hvor det kan være betydelige ulikheter i hva som er rett og galt og en usikkerhet rundt hva som sikrer en god forskningspraksis. Det er etnografens rett, plikt og ansvar å utøve faglig skjønn på en best mulig måte i valget mellom ulike sett av normer og regler. Avlastende krykker i form av forhåndsdefinerte regler, eller en overdreven tro på at prosjektets etiske dimensjoner er tilstrekkelige ivaretatt med et godkjentstempel fra kontrollerende myndigheter som forskningsetiske komiteer, forskningsfond, eller enheter som Norsk senter for forskningsdata (NSD)

som skal sikre at forskningsprosjekter innfrir kravene i personvernlovgivningen, kan virke sløvende på det personlig faglige ansvaret og antropologens moralske sakkyndighet.

Det er viktig nå som etikk blir mer og mer formet som et sett av regler og forpliktelser en forsker og etnograf må overholde, at vi selv i større grad begynner å tydeliggjøre de etiske sidene og dilemmaene ved vår forskningstradisjon, deltar i fagetiske diskusjoner og utvikler etisk praksis som ivaretar fagets egenart og metode. Denne artikkelen kan også sees som et innspill til en slik tydeliggjøring og debatt.

I det følgende redegjør vi først mer overordnet for hva som menes med allmenetiske dimensjoner ved etnografisk feltarbeid, forskningsetikk og etiske dilemmaer, samt for betydningen av en kritisk, refleksiv, etisk bevissthet for utøvelsen av faget. Diskusjonen etterfølges av en beskrivelse av et hendelsesforløp under førsteforfatterens feltarbeid i Zambia som aksentuerer dilemmaer mellom ulike etiske normer. Dilemmaene diskuteres til slutt i lys av moralfilosofi og forskningsetikk.

## **Etikk, juss og faglig praksis**

Etnografi er en deskriptiv metode tuftet på ideen om at levd erfaring kan omsettes til tekst. De etnografiske tekstene muliggjør analyse og sammenligning av mangfoldet av levemåter og slik sett bidrar de til å dokumentere og forstå kulturell variasjon så vel som universelle trekk ved den menneskelige tilværelsen. Tar vi oss den rett å skrive om og representere det som for oss er fremmede måter å leve på, må vi også være beredt til å leve så tett som mulig opp til den levemåten vi studerer og formidler. Kultur er ideasjonelle størrelser og kulturforskjeller konstitueres og eksternaliseres i de konkrete møtene mellom feltarbeideren og medlemmene av det lokalsamfunnet han eller hun studerer. Eksternaliseringene bidrar til å destabilisere forforståelser og bryte ned fordommer som er en forutsetning for å forstå andre på deres egne premisser, som er det sentrale kulturellevistiske og metodiske prinsippet i faget. Det etnografiske feltarbeidet er av de ovennevnte årsakene derfor helt grunnleggende relasjonsdannende, epistemologisk og sosialt.

Sosiale relasjoner er i utgangspunktet basert på gavebytter (Mauss, 1995), og som feltarbeidere blir vi vevet inn i bånd til de sosiale fellesskapene vi blir innlemmet i; bånd som skaper moralske forpliktelser og forventninger om resiprositet (Powdermaker, 1966). Medlemmene av fellesskapene vi blir innlemmet i forventer at vi skal bidra til å løse utfordringer og problemer for den enkelte så vel som for gruppa som en helhet – til fellesskapets beste. Dette betyr at relasjonene mellom forsker og de som det forskes på, reguleres av etiske normer og regler utover de normene som primært skal ivareta god forskningspraksis. På den ene siden føler vi sterkt en moralsk forpliktelse til å hjelpe. På den annen side er vi som sosialantropologiske feltobservatører opplært til ikke å intervensere i folks gjøren og laden som kan forvrengte de hendelsesforløpene som observeres. Enkelte vil hevde at feltarbeiderens tilstedeværelse i seg selv er en intervensjon, men her siktes det til mer direkte inngripen i pågående prosesser, som å oppfylle forpliktelser om gjensidig hjelp; økonomisk støtte, gaver eller annen hjelp som får konsekvenser for selve hendelsesforløpet og for ulike involverte parter.

Etiske dilemmaer oppstår når vi blir trukket mellom ulike hensyn og må velge mellom ulike muligheter som alle vekker motvilje eller ubehag. Å ikke hjelpe folk som trenger hjelp, bryter med både allmennmenneskelige etiske normer og forpliktelsene om gjensidig hjelp i de relasjonene feltarbeideren inngår i. Velger vi å hjelpe, kan vi bryte med normer for god forskningspraksis om ikke å intervensere. Vi står i et dilemma fordi det som ut fra et allmennmenneskelig etisk perspektiv er riktig, kan fra et forskningsetisk perspektiv være

galt. Legger feltarbeideren forskningsetiske normer til grunn og lar være å hjelpe, kan han eller hun miste sin troverdighet i lokalsamfunnet som studeres og således stå i fare for å miste tilganger til viktige hendelser og sosiale arenaer. Feltarbeideren står ovenfor valg mellom ulike sett av verdier og normer som kan stå i konflikt med hverandre og hvor alle valgalternativene har negative sider.

Allmenetiske hensyn er også til en viss grad innebygget i forskningsetiske retningslinjer. I følge De nasjonale forskningsetiske komiteene (2015) kan forskningsetiske normer grovt sett inndeles i tre kategorier:

1. Normer om forskningens frihet og god forskningsskikk knyttet til forskningens sannhetssøken og uavhengighet og til forholdet mellom forskere, herunder normer for vitenskapelig redelighet, publiseringsetikk med mer.
2. Normer som regulerer forholdet til individer (dette inkluderer også dyr) og grupper som berøres direkte av forskningen.
3. Normer om forskningens overordnede samfunnsansvar, herunder forskningens materielle, kulturelle og politiske implikasjoner for samfunnet, samfunnsrelevans, brukerinteresser og akademias ansvar for å opprettholde et velfungerende offentlig ordskifte.

Det er særlig normer og regler under kategori 2 som kommer til anvendelse under utøvelsen av et feltarbeid. I *De forskningsetiske retningslinjene for samfunnsvitenskap, humaniora, juss og teologi* (2016: 12–22), utarbeidet av NESH<sup>1</sup>, spesifiseres normer som regulerer forholdet til individer og grupper under kapittel B) *Hensyn til personer*. Normene gjelder særlig de lovbestemte personrettighetene som samtykke, anonymisering og lagring og gjenbruk av personopplysninger. I det første punktet i underkapitlet heter det imidlertid mer overordnet at «Forskeren skal arbeide ut fra en grunnleggende respekt for menneskeverdet»:

Menneskeverd er knyttet til individets ukrenkelighet. [...] I forskningsetikken innebærer det at enkeltinger har interesser og integritet, som ikke kan settes til side i forskningen for å oppnå økt innsikt eller for å gagne samfunnet på andre måter. Forskningen skal verne om personlig integritet, sikre frihet og selvbestemmelse, respektere privatliv og familieliv og beskytte mot skade og urimelige belastninger [...]. (NESH, 2016: 12)

Videre skal forskeren utøve et føre-var prinsipp for å unngå å sette individer i risiko eller volde skade:

Forskning er verdifull, samtidig som den kan skade. God og ansvarlig forskning innbefatter også vurderinger av utilsiktede og uønskete konsekvenser. Forskeren må forsikre seg om at forskningen ikke bryter med lover og regler eller utgjør en risiko for mennesker, samfunn og natur – i tråd med forskningsetiske prinsipper om bærekraft og føre-var. (NESH, 2016: 11)

I en konkret feltsituasjon er det flere grunnleggende utfordringer i å etterleve disse normene. Vi blir ofte først klar over etiske implikasjoner når vi kommer opp i et dilemma, ikke omvendt. Som ellers i livet har vi ikke under feltarbeid fullstendige oversikt over konsekvensene av de valgene vi gjør, og etiske dilemmaer kan fremtre etter hvert som et hendelsesforløp utfolder seg og som konsekvenser av våre (og andres) tidligere valg. Etikken er også situasjonsbetinget i den forstand at lokale normer og regler kan stå i motsetning til

1. De nasjonale forskningsetiske komiteer for samfunnsvitenskap og humaniora.

feltarbeiderens internaliserte normer. Videre er hvert enkelt feltarbeid unikt, prosessuelt og uforutsigbart. Feltarbeid forløper uforutsigbart fordi feltarbeideren er vitne til og deltar i pågående sosiale prosesser som han eller hun ikke kan planlegge for. Det vil alltid oppstå nye situasjoner og etiske dilemmaer som hverken forskeren eller forskningsetikken er forberedt på.

Fordi etikk handler om veiledende prinsipper for riktig og gal handling og fordi moralregler varierer mellom samfunn og fordi vi stadig står overfor nye og uforutsette situasjoner som det ikke er tatt stilling til ved formuleringen av forskningsetiske regler, er det så å si umulig å lage entydige regler slik at de kan fungere som en sosial kontrollmekanisme for utøvelse av feltarbeid (Cassell & Jacobs, 1987). Å utvikle en forskningsetikk for faget handler derfor vel så mye om å forme holdninger og en etisk, kritisk refleksiv bevissthet, som å formulere regler. Nettopp av denne grunnen var det i det tidligere nyhetsbrevet til American Anthropological Association (AAA) en egen spalte for forskningsetikk hvor medlemmene kunne rapportere inn, diskutere, problematisere og finne mulige svar på etiske dilemmaer. Utvekslingen var ifølge Cassell og Jacobs, som også har samlet eksemplene og diskusjonene i en egen bok (1987), en måte å øke bevisstheten om etiske sider ved den antropologiske forskningen og å utvikle medlemmenes kompetanse i å gjenkjenne dem under feltarbeid. Vi mener i likhet med Cassell og Jacobs at utveksling og diskusjon av etiske dilemmaer bidrar til å skjerpe antropologenes moralske sakkynndighet. Den påfølgende casen om etiske dilemmaer i de resiproke relasjoner som feltarbeideren inngår i og vurderingen av den i relasjon til moralfilosofi kan sees på som et bidrag til en slik erfaringsutveksling.

Under feltarbeid blant migranter i Lusaka, hovedstaden i Zambia, ble førsteforfatteren innlemmet i et nettverk av slektninger hvor gjensidig hjelp er en sentral verdi. Han følte seg forpliktet til å hjelpe en fattig familie med å flytte tilbake til landsbyen. Mannen i huset var døende, og hans slektninger i byen hadde ikke råd til å begrave ham der. De hadde heller ikke ressurser til å ta over forsørgeransvaret for barna som de ut fra slektskapsnormer og regler om avstamning og suksesjon var forpliktet til. For slektningene i byen var det best at han reiste tilbake og «ble begravet i forfedrenes jord» som det ble sagt. I landsbyen var det også rikelig tilgang på mat for å fø de etterlatte barna. Hverken familien eller slektningene hadde råd til å bekoste tilbakereisen. Feltarbeideren dekket derfor utgifter til transport til landsbyen for hele familien. Reisen forløp imidlertid ikke som forventet og hadde uforutsette konsekvenser. Det viste seg at den døende og konen egentlig ikke ønsket å reise til landsbyen, og at den strabasøse reisen og et annet kosthold i landsbyen kanskje kunne føre til at familiefaren døde noe tidligere enn om de hadde blitt værende i byen.

Det ble vanskelig for feltarbeideren å forsone seg med enkelte av konsekvensene tilbakereisen fikk. Var det moralsk riktig å intervensjonere i den kritiske situasjonen til det beste for slektskapsnettverket i byen?

I det påfølgende beskriver førsteforfatteren (i jeg-form) hendelsesforløpet og den kulturelle konteksten for hendelsen. Andreforfatteren, som er utdannet både i filosofi og antropologi, vurderer dilemmaet i lys av moralfilosofi med spesielt fokus på konsekvensetikk og pliktetikk. Konsekvensetikk, også kalt utilitarisme, og pliktetikk er to av de mest innflytelsesrike moralfilosofiske retningene i vestlig filosofitradisjon. Teksten følger den faktiske arbeidsdelingen og utvekslingsprosessen mellom de to forfatterne. Beskrivelsen av casen er slik den ble presentert for andreforfatteren. I samarbeidet beveget vi oss inn i kulturellevismens gråsoner mellom partikularisme og universalisme. Som i alle komparative eksersiser er disse gråsonene dynamisk kunnskapsfrembringende og vi ble begge oppmerksomme på aspekter ved casen, etnografisk og forskningsetisk, som vi ellers ikke ville ha blitt. Det ble

blant annet nødvendig med noen oppklaringer om kulturelle sider ved casen som det redogjøres for etter den moralfilosofiske analysen.

## Forventninger om gjensidig hjelp

Hendelsen utfoldet seg under feltarbeid i 1996, men forventningene om at jeg skulle bidra til å løse kriser blant dem jeg studerte og forpliktelsene jeg følte til å gjøre det hadde utviklet seg år i forveien. Jeg hadde bodd i en fattig bydel i Lusaka under feltarbeidet til hovedfagsoppgaven min i 1987–1988 og til doktorgraden i 1995. Jeg hadde delt opp feltarbeidet til doktorgraden i to bolker og returnerte i 1996 etter flere måneders feltavbrekk i Norge. Min vert i bydelen var en av fem jevnaldrende, klassifikatoriske brødre som hadde vokst opp i samme landsby og som hadde migrert til hovedstaden på 1970- og 1980-tallet og bosatt seg i bydelen. De hadde også mange andre, genealogisk mer fjerne slektninger i bydelen og byen for øvrig. Nettverket av slektninger utgjorde en viktig del av mitt studium av migrasjon, slektskap og urbanisering med fokus på gjensidig hjelp og familieritualer.

Under feltarbeid plasserer folk feltarbeideren inn i det lokale sosiale universet, og i mitt tilfelle ble jeg kategorisert som slektning. Ved etableringen av byer i Zambia i første halvdel av forrige århundre (den gang Nord-Rhodesia) utviklet den afrikanske bybefolkningen nye kategorier å orientere seg etter i det urbane landskapet. Byen var sosialt og kulturelt «in its making», og «stammetilhørighet» og yrke ble viktige orienterende sosiale kategorier (Mitchell, 1956). Det ble også slektskapskategorier hvor slektskapstermer ble brukt idiomatisk mellom fattige migranter som hadde få slektninger i byen og som var fremmede for hverandre. Et formål med å definere nye relasjoner i termer og normer av slektskap var å danne gjensidig hjelp-relasjoner som potensielt kunne mobiliseres i kriser (Boswell, 1969). Slike relasjoner er viktige i samfunn hvor staten ikke kan borge for innbyggernes sosiale sikkerhet. Følelsen av resiproke forpliktelser er implisitt i slektsrelasjoner uavhengig av den kulturelle måten slektsrelasjonene dannes på (Carsten, 2000; Sahlins, 2011). I dagens urbane Zambia er dannelsen av gjensidig hjelp-relasjoner basert på kulturelle forestillinger, normer og begreper om slektskap like viktig for de fattige bybeboernes sosiale sikkerhet som tidligere (Simonsen, 2018), og typisk nok ble jeg som nykommer på ulike måter symbolsk innlemmet som slektning i ættelinjen til overhodet i det husholdet jeg bodde i.

Jeg bodde i husholdet til en av de fem klassifikatoriske brødrene, en lærer, som også var min forskningsassistent. Da jeg reiste til landsbyene, 1000 km fra Lusaka, bodde jeg hos hans slektninger der, og jeg campet hos andre av hans slektninger på veien til og fra landsbygda. Jeg ble også rituelt markert som tilhørende ættelinjen i bryllupsritualer. De praktiserer klaneksogami og regler om å unngå svigerfamilie (*in-law avoidance*). Under utøvelsen av bryllupene må brudeparets respektive familier og slekter følge reglene om unngåelse strengt, og interaksjonene mellom dem må følge foreskrevne regler og riter. Når medlemmer av ættelinjen giftet seg, ble jeg identifisert med klanen ættelinjen tilhørte og måtte oppføre meg deretter. På sett og vis klassifiserte folk meg i samme slektskapskategori som min vert og forskningsassistent, og mange adresserte meg med slektskapstermene de ville adressere ham. Gradvis og på varierende vis ble jeg vevet inn i ulike former for generalisert resiprositet og gjensidig hjelp ut fra forpliktelser og forventninger som fulgte med den slektskapsposisjonen jeg ble identifisert med.

På feltarbeidet til hovedfaget betalte jeg ikke for kost og losji i husholdet jeg bodde i i bydelen, eller i de husholdene jeg bodde i på landsbygda. Gjestfriheten er stor og å betale for kost og losji virket direkte fremmed for dem. Videre var jeg student uten fast inntekt, og det var bare rett og rimelig, ble det sagt, at jeg ikke skulle betale for dette. Jeg betalte imidlertid

lønn til min vert for det arbeidet han utførte som forskningsassistent. Jeg betalte også reiseutgiftene for begge da vi dro til landsbygda. Slik var det også da jeg gjorde feltarbeid til doktorgraden, og slik er det også i dag når jeg er i felten. Forskjellen er imidlertid at de forventer at jeg som lønsmottaker bidrar med finansiell støtte til ættelinjas beste når det skulle være behov for det. De forventer av meg hva de forventer av alle mannlige medlemmer i fast arbeid: bidrag til utdanning av barna; bidrag til kapital for kvinner som selger matvarer på markedene, spesielt dersom de har forsørgeransvar for ættelinjens barn eller eldre; bidrag til utgifter i forbindelse med jordbruket (frø og gjødsel); bidrag til reiseutgiftene til landsbyboere som besøker byen og omvendt; bidrag til brudeprisen for ættelinjens unge menn og; bidrag til utgifter i forbindelse med begravelser.

Gjensidig hjelp blant agnater er en sentral kulturell verdi. Folk tigger vanligvis ikke om penger fra sine slektninger, men forventer at slektninger bidrar dersom de får vite om problemene en har. Fortellinger om slektingers problemer og lidelser blir derfor viktige og sirkuleres hyppig innad i nettverket. Alle pengebidrag er velkomne uansett størrelse. I tilfeller hvor enkelte spurte meg direkte om penger, eller gjorde det kjent at de forventet summer som var helt urealistiske, ble de fort irettesatt av andre. Tigging er utilgivelig oppførsel. Det er imidlertid ingen grunn til å romantisere resiproke relasjoner og gjensidig hjelp i slektskapsnettverkene. Dette er vanskelige relasjoner å forvalte. Det er mange skuffelser og anklager om manglende støtte.

Da jeg vendte tilbake i 1996 gjorde jeg som vanlig når jeg ankommer bydelen etter fel-tavbrekk; jeg besøker alle husholdene jeg studerer. Dette er høflighetsvisitter for å utveksle nyheter. Jeg besøker først medlemmene av slektsnettverket som er førstegenerasjonsmi-granter, og dernest de av barna deres som har etablert egne hushold. På runden i 1996 fortalte alle og uavhengige av hverandre – og uavhengig av kjønn og alder – at den døende burde ha reist til landsbyen for å bli begravet der. Slektingene var allerede i sorg over andre slektinger som nylig hadde gått bort. Dette var en tid da AIDS-relaterte dødsfall var på sitt høyeste i Zambia, og to av de fem klassifikatoriske brødrene hadde allerede gått bort mens jeg var hjemme i Norge. De hadde blitt begravet i byen, og slektingene i Lusaka hadde rett og slett ikke råd til å begrave en til. Det kostet mye å begrave folk i byen. Det er en lang sørgeperiode, opptil flere uker fordi de venter på ættelinjens eldre fra landsbyene til å overvære begravelsen og delta i arveoppgjøret. Det vil koste tid og penger å få de eldre til byen. Det representerer en ekstra byrde i tillegg til alle utgiftene de har til mat til de sørgende, avgiften for oppbevaring på likhuset under den lange sørgeperioden, og utgiftene til transport til gravlunden for alle de sørgende.

## Krise i slektskapsnettverket

Den døende kunne ikke bekoste reisen til landsbyen selv. Han var sjåfør, men hadde ikke hatt fast ansettelse på mange år. Han kjørte privatimporterte biler fra havnene i Dar Es Salaam og Durban til Lusaka. På grunn av sykdommene fikk han ikke flere oppdrag og kunne ikke lenger forsørge familien. Han hadde tre barn, to i tenårene – en sønn på 18 og en datter på 13 – samt en liten gutt. Kona solgte grønnsaker på markedet. Hun reiste til gårder utenfor Lusaka for å kjøpe grønnsaker som hun solgte på markedene inne i byen. I Lusaka er dette den vanligste økonomiske nisjen for fattige kvinner. Konkurransen er høy og profitten lav. Fordi det er så mange som opererer i denne nisjen, hadde hun kun lisens for å selge på markedet tre ganger i uka. Familien kunne ikke overleve på profitten fra grønnsakhandelen alene. Hun hadde dessuten brukt opp kapitalen hun hadde til innkjøp av grønnsaker på mat til familien. Den eneste inntekten hun nå hadde var småpenger hun fikk

for å hjelpe andre kvinner på markedet. Familien hadde blitt totalt avhengig av økonomisk bistand fra slektningene for å overleve.

Familien hadde flyttet to ganger mens jeg hadde vært på feltavbrekk i Norge fordi de ikke kunne betale husleia. De to gjenværende brødrene, spesielt min forskningsassistent og vert, hadde hjulpet dem med husleia i flere måneder. Byrdene falt hovedsakelig på ham fordi han som lærer hadde fast jobb og derved fast inntekt. Den andre broren som ikke var syk hadde sluttet å arbeide. Han hadde livnært seg med å bytte til seg kyllinger mot brukte klær i landsbyer i sørprovinsen som han solgte på markedene i byene på Copperbelt, og brukte fortjenesten til å kjøpe mer brukte klær i Lusaka, som han igjen byttet mot kyllinger i landsbyene. I 1996 var ikke denne geskjeften lenger profitabel. Etter gjeninnføringen av flerpartistaten i 1991 hadde den nye regjeringen liberalisert økonomien, og markedene ble oversømmet av billige varer importert fra Sør-Afrika. Etter dette hadde han livnært seg på småjobber som maler i bydelen, men hadde generelt få oppdrag. Kona og døtrene var imidlertid dyktige grønnsakshandlere som opererte på det største markedet i sentrum av byen, og husholdet hadde nok mat. Den døendes familie kom ofte til dem for å spise når de selv ikke hadde penger til mat, men de hadde ikke kapasitet til å ta over omsorgsansvaret for barna til den døende. På den tiden forsørget de mer enn 10 barn.

Fordi familien var så vanskeligstilt, hadde den døende skrevet til slektningene på landsbygda og varslet dem om at han nå kom til å flytte tilbake dit. Der var det rikelig tilgang på mat og husly uten at de trengte penger. Slektingene på landsbygda hadde samlet inn penger til reisen tilbake for familien, og en eldre søster av ham hadde kommet hele veien til Lusaka med reisepengene og for å eskortere ham til landsbyen. Hun bodde i det husholdet jeg bodde i, og da jeg kom tilbake fra Norge hadde hun vært i Lusaka i tre måneder allerede. Det viste seg at den døende nølte med å flytte tilbake til landsbygda, og hun hadde ventet i ukesvis på at han skulle bestemme seg. Fordi hun hadde vært i Lusaka så lenge, hadde hun brukt opp hele reisekassa på å forsørge seg selv og familien til den døende. En klassifikatorisk sønn, som hadde vokst opp i bydelen, men som hadde skaffet seg høyere utdanning og var i godt betalt arbeid, hadde gitt den døende reise penger for hele familien og søsteren to ganger, men dette hadde blitt brukt til husleie isteden.

Den døende hadde også fått helsekortet til en av de avdøde brødrene slik at han kunne bruke dette for å få tilgang til lindrende medisiner, men dette hadde han av ulike grunner ikke brukt, og han hadde ikke råd til å skaffe seg et eget. Jeg gav ham penger slik at han fikk sitt eget helsekort og dermed kunne få lettere tilgang til medisiner og konsultasjoner på University Teaching Hospital i Lusaka, som hadde den beste ekspertisen på AIDS-relaterte sykdommer. At jeg hjalp ham på denne måten ble faktisk sett kritisk på av slektningene i bydelen, fordi dette kunne forpurre reisen til landsbyen nok en gang. Min vert og forskningsassistent hadde for eksempel rett og slett sluttet å hjelpe den døende og hans familie for å tvinge dem tilbake til landsbygda. Det virket som at han egentlig ikke ville diskutere problemene for ikke å «føle seg presset» til å gi mer. Presset til å hjelpe var noe han la på seg selv; forpliktelsen og normen til å hjelpe slektninger i nød føles sterkt.

Han fryktet også at han ville måtte bære brorpartene av de økonomiske utgiftene til en begravelse i byen dersom den døende skulle dø der. Å frakte liket tilbake til landsbyen, slik at sørgeperioden kunne bekostes av slektningene der, var uaktuelt fordi frakten ville være dyrere enn å holde begravelsen i byen. Arbeidsgivere bidrar til utgifter til mat under sørgeperioden og til transport til gravlunden, men fordi den døende ikke var i fast, lønnet arbeid, falt alle utgiftene på slektningene. Det var få andre i slektskapsnettverket enn min vert som kunne bidra til å dekke utgiftene for en eventuell begravelse i byen. De antok også at de ikke ville få hjelp til begravelsen fra den velstående klassifikatoriske sønnen. Han hadde allerede



«gjort nok» ved å ha gitt familien reise penger to ganger, og det var for mye å forvente at han også skulle bidra til begravelsen. Dessuten er normen at det er agnater av samme generasjon som den avdøde som bør dekke utgiftene til begravelsene, ikke barna.

Slektsnettverket var nå i krise da de ikke lenger kunne forsørge den sykes familie eller bekoste begravelsen i byen. De hadde hver for seg bedt ham gang på gang om å reise tilbake til landsbygda som han hadde lovet, men han hadde som regel svart retorisk på oppfordringene med: «Ja, så gi meg penger til transporten!» som han visste de ikke hadde råd til. Kona til den døende hadde heller ikke vært så motivert til å bosettes seg i landsbyen, ble jeg fortalt. Hun ønsket primært å være igjen i byen og forsøke å overleve på grønnsakshandelen. Hun hadde søkt råd hos sine egne slektninger i bydelen, men de hadde overtalt henne til å reise fordi skikken er at kona «følger mannen hvor enn han drar».

Den døendes klassifikatoriske brødre hadde også frasagt seg omsorgsansvaret for barna. Dette var bemerkelsesverdig fordi de praktiserer regler for patrilineær avstamning og sororat, dvs. at en av de etterlatte brødrene tar over forsørgeransvaret for barna og enken ved å gifte seg med henne. På grunn av HIV/AIDS-epidemien hadde de i praksis avskaffet sororatet, men å si fra seg forsørgeransvaret for ættelinjens barn var dramatisk. De hadde heller ikke hatt ressurser til å ta på seg forsørgeransvaret for barna til en av de to brødrene som hadde gått bort mens jeg var i Norge. (Den andre hadde kun voksne barn som hadde etablert egne hushold.) Slektsnettverket løste forsørgeransvaret ved å overføre til enken eiendomsretten til huset slik at hun kunne overleve og forsørge barna ved å leie ut rom. På den tiden praktiserte folk de tradisjonelle arvereglene, og det var den avdødes mannlige agnater som hadde rettighetene til den døendes eiendom. Den døende eide imidlertid ikke hus i byen, og dersom han reiste tilbake til landsbyen med familien hvor det var rikelig med mat og husrom, ville forsørgeransvaret være løst. De antok også at slektningene til den døendes kone ikke var i stand til å ta over forsørgeransvaret for barna eller hjelpe henne og barna dersom de ble boende i byen. Dette var også en av grunnene til at hennes slektninger hadde overtalt henne til å følge med mannen tilbake til landsbyen.

Alle utfordringene knyttet til den døende og det fremtidige forsørgeransvaret for den etterlatte familien var det dominerende temaet for alle i slektsgruppa de to første ukene etter jeg hadde returnert. Jeg ble ikke direkte bedt om å bidra med transportkostnadene tilbake til landsbygda, som var det kritiske punktet som ville løse alle problemene for slektsnettverket i byen. Jeg følte imidlertid en sterk forpliktelse til å hjelpe, og at jeg som innlemmet i slektskapsnettverket kunne fylle noen av de forpliktelsene som var forventet av meg og som jeg selv betraktet som en gjenytelse for den omsorgen og gjestfriheten de hadde vist meg. Jeg foreslo først for min vert og søsteren til den døende som hadde kommet fra landsbyen, at jeg kunne bekoste hjemreisen for henne. Hun var nå blakk, lengtet hjem og hadde blitt en ekstra omsorgsbyrde for de fattige husholdene i byen, men det ville hun ikke. Fordi slektningene i landsbyen hadde samlet inn penger til transport for henne og den døende og hans familie, var det umulig for henne å reise tilbake uten dem. Jeg tilbød meg da også å dekke transportkostnadene for hele familien.

I de påfølgende samtalene kom det frem at dersom de besøkte den døende i fellesskap snarere enn enkeltvis, kunne de kanskje overtale ham til å ta med familien tilbake til landsbygda, som han hadde lovet. På kvelden dagen etter besøkte de to klassifikatoriske brødrene, søstera fra landsbygda og et kryssøskenbarn den døende. At det var et kryssøskenbarn med i denne sammenhengen var viktig. Det er *joking relationships* (Radcliffe-Brown, 1940) mellom kryssøskenbarn, som blant annet innebærer at de kan snakke fritt og direkte til hverandre. Dette er vanligvis problematisk i mange andre slektsrelasjoner som er preget av normer for gjensidig respekt (*mucinzi*). Kryssøskenbarnet var også en rituell ekspert

som slektsgruppa konsulterte i forbindelse med livssyklusritualer. Hun var kunnskapsrik og veltalende, og dette sammen med hennes posisjon som rituell ekspert, ga hennes synspunkter autoritet.

Da vi ankom satt den syke på en liten krakk og skulle til å spise kveldsmat; en diett av kokte blader som var vanlig blant AIDS-syke i Zambia på den tiden. En av sykdommene de får av den typen HIV som finnes i Zambia, er sår i hele fordøyelsessystemet, og de kokte bladene er mulig å svelge og fordøye uten for mye smerter. Da han fikk vite slektningenes ærend ble han først sint og sa at han ikke var i stand til å reise. «Se hvordan jeg ser ut!», sa han, «Jeg er syk!». Så anklaget han søstera for å ha orkestrert det hele. Da han fikk vite at det var det ikke, ga han seg veldig fort. Han strakte hendene oppgitt i vært, og sa kort: «*Napita ku muzi*»; «Jeg reiser til landsbyen!». Jeg var overrasket over at han ga seg uten diskusjoner, men ble senere fortalt at han visste at han ikke hadde noe valg da slektningene besøkte ham samlet.

Slektingene satte seg ned for å planlegge reisen i detalj som en forsikring om at familien denne gangen faktisk reiste, og at de kom seg av gårde så fort som mulig før han ble for syk til å reise. Han sa at han ikke kunne reise dagen etter fordi han måtte vaske klærne og fordi han måtte skaffe noen brukte klær (*salaula*), som ble solgt på markedene, som gave til slektingene i landsbyen. Klær er en typisk gave som folk som bor i byene gir til slektinger når de besøker landsbyene. Søstera tilbød seg å vaske alle klærne hans, slik hun tidligere hadde lovet.

Det gjaldt å handle raskt. Reisen ville være strabasios for en alvorlig syk person. Reisen fra Lusaka til provinshovedstaden Mbala er 1000 km, og tok den gangen nærmere ett døgn. Det er ytterligere 50-60 km til landsbyen som de måtte tilbringe på et lasteplan. Det var ingen andre former for transport til landsbyen enn å haike med lastebiler. De måtte også regne med å gå flere kilometer fra veien inn til landsbyen. Det var avgjørende at de rakk den første bussen til Mbala. Bussene til Mbala går med en gang de blir fylt opp, og de måtte stå opp grytidlig for å komme seg til buss-sentralen tidsnok. De første bussene fra bydelen og inn til sentrum og buss-sentralen går ved 4-5-tiden om morgenen. Fikk de ikke plass på første bussen til Mbala, kunne de risikere å vente opptil et helt døgn før den neste bussen gikk. Dette kunne være kritisk for den syke. Personer med AIDS-relaterte sykdommer hadde problemer med å kontrollere avføringen, og bussene mellom Lusaka og Mbala stopper kun på noen få steder. Opp til et døgn ventetid på buss-sentralen kunne svekke ham så mye at han kanskje ikke klarte den lange reisen – eller holde seg og således ville få følelsen av å skjemme seg ut ved å tilsøle seg.

## Avreise

Dagen før familien skulle reise var trist. Den døende kom til huset jeg bodde i for å låne skobørste og skokrem slik at han kunne pusse skoene før han dro. Alle visste at dette sannsynligvis var den siste gangen de så hverandre. Det var et slags farvel. Han ga noen råd til en yngre klassifikatorisk bror, en tenåring som bodde i samme husholdet som jeg bodde i, om at han måtte slutte å tulle, ikke drikke alkohol, oppføre seg ordentlig, være flittig på skolen og skaffe seg arbeid. Den unge broren virket imidlertid likegyldig ovenfor rådene; han vekslet ikke et blikk med ham som om han ignorerte ham. Kunne dette tolkes som hvor vanskelig det var å ta farvel, eller som mangel på respekt?

Ved firetiden morgen etter møttes alle slektingene som hadde besøkt ham to kvelder i forveien for å se ham og familien av gårde. Den eldste sønnen, som livnærte seg av småjobber, skulle være igjen i byen og «passe på huset» de leide i tilfelle moren fikk anledning til å reetablere seg i byen. Også en venninne av kona hadde møtt opp for å ta farvel. Det viste seg

imidlertid at kona til den døende hadde stukket av og gjemt seg. Hun hadde insistert på at hun kunne overleve i Lusaka på grønnsakshandelen og ville ikke forlate sine venner der, kunne venninnen fortelle.

En gryende følelse av at jeg hadde gjort not galt begynte å vokse i meg. Jeg hadde forårsaket noe som var mot den døende og konas ønske og vilje. Hadde jeg krenket deres interesser og integritet og frarøvet dem retten til selvbestemmelse ved å gjøre noe som ble oppfattet som en handling til felleskapets beste – til beste for slektskapsnettverket, men ikke nødvendigvis for de som måtte reise? Hadde jeg brutt den forskningsetiske regelen om ikke å intervenere, prinsippet om å være føre-var, og normen om individers ukrenkelighet?

Venninnen hadde en fornemmelse av hvor kona hadde gjemt seg. Hun var av samme oppfatning som den døendes og konas slektninger; at det var best at hun fulgte med mannen tilbake til landsbygda. Hun lette henne opp og overtalte henne til å dra.

Litt senere på dagen besøkte jeg den døendes kryssøskenbarn som hadde vært med i gruppen av slektninger som hadde overtalt ham til å dra og sett ham av gårde. Det første hun sa da jeg kom var: «Nå er han død!». Svært overrasket spurte jeg hva hun mente med det. Hun kunne fortelle at alle som var døende av AIDS-relaterte sykdommer døde veldig raskt når de reiste tilbake og bosatte seg i landsbyene. De tålte ikke overgangen til dietten i landsbyene, som gjorde at de døde tidligere enn de ville ha gjort dersom de hadde blitt værende i byen. Hun antok derfor også at han kom til å dø relativt raskt etter han hadde bosatt seg i landsbyen. «Dette er noe alle vet», sa hun. Jeg ble knust av denne opplysningen; at jeg ved å betale for reisen kunne ha fremskyndet mannens død. Følelsen av at jeg hadde gjort noe galt bare vokste.

Litt senere mens vi satt og snakket kom en ung mann innom, et sendebud – dette var før mobiltelfonenes tid i Zambia – fra søsteren til den døende. Det viste seg at de på grunn av konas forsvinningsnummer hadde kommet for sent til å få plass på den første bussen til Mbala. De hadde fått plass på buss nummer to som var langt fra fylt opp og sannsynligvis ikke ville forlate Lusaka før sent på ettermiddagen. De hadde betalt for reisen, men søsteren, som hadde ansvaret for reisekassa, hadde blitt frastjålet det lille de hadde til mat og drikke. Buss-sentralen er full av lommetyver, og kvinner fra landsbygda er utsatte da de regnes som «naive» i en bykontekst og er derfor «lette bytter». De trengte også ekstra matpenger nå som reisen ble en dag lenger. Den unge mannen hadde blitt sendt til bydelen for å samle inne penger. Jeg ble svært bekymret for at den døende nå ikke ville klare reisen.

## **Minnestund i landsbyen**

Snaue to uker senere reiste min vert og forskningsassistent og jeg til landsbygda. Vi skulle til en annen landsby enn den døende og hans familie hadde bosatt seg i. De hadde blitt tatt hånd om av en annen klassifikatorisk bror som min vert og forskningsassistent ikke var på talefot med etter uenigheter om penger. Konflikten hadde vart i mange år. Av ulike grunner kom jeg til landsbyen vi skulle være i mye tidligere enn min vert. Jeg fikk sitte på med nok en slektning som skulle samme vei, på motorsykkel. Da vi kom frem og før jeg fikk steget av motorsykkelen, kom en klassifikatorisk søster av den døende springende og fortalte at han var allerede død, men dødsbudskapet hadde ennå ikke nådd slektningene i Lusaka. Kryssøskenbarnets forutsigelser hadde vist seg å stemme. Følelsen av at jeg hadde gjort noe riktig galt ble verre.

Dagen etter bestemte vi oss for å besøke den nye høvdingen for ættelinjen, som bodde i en tredje landsby, og som hadde blitt innviet siden sist jeg var der. Det var bare rett og rimelig å gjøre en høflighetsvisitt til den nye høvdingen. Høvdingen bodde en times biltur mot

Mbala, og en dagsmarsj inn til landsbyen. Da vi gikk av lastebilene vi hadde fått skyss med og skulle begynne på den lange veien til landsbyen, fikk vi vite at høvdingen nettopp hadde passert på vei til den landsbyen som den avdøde hadde flyttet til og blitt begravet i. Det viste seg at ættelinjen skulle ha en minnestund (*iungwe*) for ham. I motsetning til i byene hvor de har likhus, begraves de døde i landsbyene så fort som mulig. Folk bor spredt, og slekt fra andre landsbyer samles til sorg i dagene *etter* begravelsen. Vi hadde ikke noe annet valg enn å endre planene og sette kurs mot landsbyen hvor minnestunden skulle holdes, selv om min forskningsassistent nødig ville det på grunn av uenighetene med den klassifikatoriske broren som nå hadde forsørgeransvaret for enken og barna etter den avdøde. Min vert og forskningsassistent ble der kun ut dagen, jeg ble der i tre dager, så lenge som minnestunden varte.

Mange var samlet til minnestunden. Høvdingen satt på en krakk midt i landsbyen, og folk hilste på ham på en respektfull måte ved å knele foran ham og bøye hodet i ærbødighet. Som skikken var knelte også jeg for ham, bøyd hodet og klappet i hendene. Han tok meg på skulderen og sa: «Du trenger ikke å knele for meg!». Det ble satt frem en stol slik at jeg kunne sitte sammen med ham. Han var takknemlig for at jeg hadde betalt reisen til den avdøde og hans familie. Folk stod i grupper og samtalte, så bort på meg og nikket anerkjennende, noe jeg tolket som en takk for den hjelpen jeg hadde gitt og for å komme på minnestunden. Andre pekte på meg mens de fortalte at det var jeg som hadde bekostet reisen for familien. Jeg ble også tatt til side av den klassifikatoriske broren som hadde overtatt forsørgeransvaret. Han fortalte meg hvordan døden hadde forløpt, hva de siste ord hadde vært, og han viste meg graven.

Alle av høvdingætt skal begraves i nærheten av vann, helst en elv, og i kalveskinn, eller med enn pute av kalveskinn under nakken. Høvdingedømmene er territorielle og i folkloren heter det at høvdingedømmene spredte seg langs elvene. På gravplassen i Lusaka er det ingen elver, og det er dyrt å skaffe kalveskinn. Blod og land er tett knyttet sammen i høvdingedømmenes ideologi, og det er viktig at så mange som mulig av høvdingætt begraves i forfedrenes jord, også de som bor i byen. Det var også en av grunnene til at hjelpen jeg gav ble så verdsatt. Den avdøde hadde blitt begravet under et fikentre. Fikentreet har dype røtter og trekker så mye vann og fuktighet at sevjen drypper fra det i tørketiden: «Det vanner seg selv».

Jeg følte meg meget utilpass med den positive oppmerksomheten jeg fikk fordi jeg hadde skyldfølelse. En tvil om jeg hadde gjort rett eller galt gnagde i meg. Jeg ble i tvil fordi den positive oppmerksomheten jeg fikk, viste at det ikke var gitt hva den moralske referansen var. Ved å muliggjøre transporten tilbake til landsbygda hadde jeg kanskje fremskyndet en annens død og krenket den døende og hans kones rett til å ta individuelle valg, men jeg hadde samtidig løst et problem til felleskapets beste og som jeg ble respektert for. Da jeg forlot landsbyen og begynte på tilbakeveien var jeg rett og slett ganske omtåket. Tvilen i meg gnagde og gnagde. Plutselig hørte jeg den avdødes datter kalle på meg. Hun kom løpende etter meg, tok begge hendene mine i sine og takket meg om igjen og om igjen for at jeg hadde hjulpet dem med å flytte til landsbyen. Hun var av den oppfatningen at å flytte dit var den eneste måten hun, hennes mor og hennes lillebror ville overleve på. Dette var til trøst. Jeg har ikke truffet henne siden den gang, men det sies at hun har det bra og trives på landsbygda; hun har giftet seg og fått mange barn og blitt boende der. Moren og det lille barnet overlevde også og har det etter sigende bra. Også dette er til trøst.

Likevel tviler jeg fortsatt nå mange år etterpå om jeg gjorde rett eller galt. På sett og vis hadde jeg brutt sosialt etablerte faglige normer, og normbrudd kan som kjent føre til beskyldninger og vekke følelser av skyld (Douglas, 1992). Var det rett av meg å intervenere,

eller har jeg voldt andre skade og således brutt med de grunnleggende etiske kodene i faget? Dilemmaer kan være uløselige, og det er i moralske dilemmaer vi møter oss selv i døra under feltarbeid. Vi gjør vårt beste for å forstå de andres normer og moral, men når vi blir posisjonert i deres sosiale og moralske univers klarer vi ikke helt å frigjøre oss fra vårt eget.

## **Filosofen/etikerer veier inn: Moralske dilemmaer, forskningsmoral, pliktmoral og konsekvensmoral**

Vi står overfor en situasjon som er følelseladd, praktisk, kompleks og med en rekke aktører, alle med ulik opplevelse av virkeligheten, potensielt med ulike motiver og ønsker. Som etnograf i felten vil en utvilsomt befinne seg i situasjoner som oppleves som dilemma der og da, eller gir oss en opplevelse av at «noe ikke kjennes helt riktig». Å ikke intervensere et er viktig prinsipp for forskningsintegritet og i forskningsetikk. Like fullt er dette umulig i kvalitativ forskning med mennesker, og desto mer i etnografisk forskning hvor forskeren blir en del av feltet, og deltar (i større eller mindre grad) i de relasjonene og i den virkeligheten som hun ønsker å beskrive og forstå. Selve idealet om ikke-intervensjon er uforenlig med deltakende observasjon. Likevel vil ikke dette si at etnografen burde gjøre akkurat som han eller hun føler for i enhver situasjon eller eksplisitt manipulere handlingssekvenser eller ubetimelig endre forholdene og relasjonene innad i feltet. Hvor langt er det riktig å følge lokale normer og forståelse av hva som er rett og galt (jf. Larsen, 2009)? I hvilken grad kan man og bør man handle ut fra sin egen (kulturelle) oppfatning? Hvordan skal man vurdere om det er riktig å handle i det hele tatt? Hvordan skal vi forene de eventuelle konsekvensene av våre handlinger i felten med eget verdisystem?

Etnografen står overfor et retrospektivt etisk dilemma: Gjorde jeg det riktige? Fra den utenforstående etikerens standpunkt tror jeg dette kan tolkes både generelt: Var det riktig at «noen», det vil si hvem som helst, betalte for tilbakereisen til familien på det tidspunktet? Og mer spesifikt: Var det riktig at etnografen på jobb i felten gjorde dette?

Måten etnografen belyser det opplevde dilemmaet; som å ha ofret noens rett til selvbestemmelse til fordel for flertallets beste, indikerer viktig tankegodt fra to av de mest innflytelsesrike moralfilosofiske tradisjonene i moderne vestlig kultur, nemlig konsekvensetikk (utilitarisme) og pliktetikk. Jeg vil prøve å luke ut hva som er hva, og tolke både selve situasjonen og etnografens rolle i lys av disse etter tur.

## **Konsekvensetikk**

Jeg tror at en europeisk lesning av casen fort kan fungere som en øvelse i konsekvensetikk. Utilitarisme eller konsekvensetikk tar som utgangspunkt at den moralske verdien av en handling, vurderes ut fra handlingens resultat. Den klassiske utilitarismen ble utviklet av Jeremy Bentham (1748–1832) og senere av John Stuart Mill (1806–1873). Bentham formulerte den utilitaristiske tese hvor den moralske verdien av en handling vurderes ut fra handlingens tendens til å øke eller minske lykken til de mennesker som er berørt av den. Det dreier seg dermed om å fremme «Størst mulig lykke for flest mulig». Et viktig spørsmål for konsekvensetisk tenkning og for en konsekvensetisk refleksjon over casen vil derfor være hvordan vi definerer lykke?

For Bentham var lykke det samme som lyst, eller «pleasure» på engelsk. Han mente at mennesket styres av to ønsker i alle våre tanker og handlinger; ønsket om å maksimere lyst og å minimere smerte. Et viktig element hos Bentham er at all typer lyst er av lik verdi. På

denne måten finnes det ingen mer høyverdige lyster eller lykkeformer enn andre. Nokså radikalt inkluderte også Bentham dyr sine opplevelser på lik linje med mennesker sine. Lyst og smerte for Bentham kan bare kvalifiseres kvantitativt i intensitet og varighet, således blir forståelsen av lykke rent individuell. Her skiller imidlertid Bentham og Mill vei. Mill mente at man kan foreta noen kvalitetsvurderinger mellom enkelte typer gleder og smerter og at ikke alt teller likt. Ifølge Mill er noen former for lykke eller glede kvalitativt mer verdifulle enn andre. Mill anser mennesket som et høyerestående vesen og at bruken av vårt intellekt er en viktig komponent av menneskelig lykke. Således vil mer rasjonelle gleder kunne veie tyngre enn laverestående, for eksempel rent fysiske gleder, også i tilfeller hvor de laverestående gledene oppleves som mer intense. En handling som skaper smerte eller hindrer lykke i øyeblikket, kan også være moralsk god dersom den samme handlingen fremmer lykke på lengre sikt.

Et problem vi støter på dersom vi følger en utilitaristisk tankegang, vedrører situasjoner hvor en handling vil fremme lykke for noen, samtidig som den vil hindre lykke for andre. Hvordan skal disse vurderes? Her vil den utilitaristiske maksimen om «størst lykke for flest mulig» diktere at man foretar en kalkyle. Strengt konsekvensetisk vil man kunne forsvare brutal behandling av en person, dersom det gagnar flertallet. Man vil også kunne være moralsk forpliktet til å handle på måter som går på bekostning av en selv eller de som står en nærmest, til fordel for felleskapet, men hvordan skal man vurdere hvilken handling som er riktig når utfallet er ukjent? I kompliserte situasjoner med flere variabler, som den foreliggende casen, virker dette i beste fall vanskelig. Etnografen befinner seg i en kompleks og følelsesladd situasjon hvor mange individer sin lykke er hemmet.

Ifølge en enkel konsekvensetisk kalkyle virker det som det å betale for reisen til landsbyen var det riktige å gjøre. Det var tross alt ønsket til de fleste som var involvert og virker som det som fremmer mest lykke for flest. Den tykke beskrivelsen av relasjonene involvert, og den sosiale og kulturelle konteksten forteller oss imidlertid at dette ikke nødvendigvis er det rammeverket aktørene på bakken ville bruke for å gi mening til situasjonen. Selv om «for fellesskapets beste» altså kan tolkes direkte utilitaristisk som en annen formulering av «størst lykke for flest mulig», preges de etiske retningslinjene i felten ikke minst av forståelser av familiære forpliktelser og et ideal om respektabilitet som det er viktig å overholde med henblikk på å leve et riktig – det vil si moralsk godt – menneskeliv. Det etiske systemet som implisitt framstilles i casen, går blant annet utilitarismen midt imot ved å tolke «fellesskapets beste» i en lukket kontekst av ættelinjen, ikke i utilitarismens (i teorien) globale ansvarsområde. Vi vil se nærmere på det lokale moral-etiske systemet om litt.

Dersom vi fortsetter etter en utilitaristisk tankegang, er det imidlertid også relevant å spørre seg om ikke enkelte «lyster» eller former for lykke skal telle mer enn andre. Kan den lykken som fremmes av å unngå en økonomisk byrde eller av å slippe potensiell skam forårsaket av et pinlig slektsmedlem som ikke oppfører seg ordentlig som fremmes hos en gruppe, veie opp for den smerten som føles/lykken som forhindres hos én person når denne smerten består i stor kroppslig smerte og uverdighet (følt blant annet under reisen) og potensielt framskyndet (og en kanskje smertefull) død? Kortere sagt, trumfer ikke en forhastet død den større gruppens glede? Videre, ble barna frarøvet tid de kunne tilbragt med faren sin mens han ennå levde?

Etnografen uttrykker imidlertid sitt ubehag og etiske kvaler med den rollen han spilte på en måte som står i nokså skarp kontrast til konsekvensetikken: «En gryende følelse av at jeg hadde gjort not galt begynte å vokse i meg. Jeg hadde forårsaket noe som var mot den døende og konas ønske og vilje. Hadde jeg krenket deres individuelle rettigheter til å ta egne valg ved å gjøre noe som ble oppfattet som en handling til fellesskapets beste?». Denne tan-

kemåten kan kanskje best tolkes i lys av det intellektuelle tankegodset vi har arvet fra filosofer som Immanuel Kant som har vært sentral for den allmenne forståelsen vi har av verdighet og personlig autonomi i såkalt vestlig tenkning i dag.

## Kants deontologi

Deontologi er et annet ord for pliktetikk; en teori som dikterer at valg skal baseres på prinsipp eller regler. Vi kjenner igjen dette fra profesjonsetikken, inkludert forskningsetikk, som ofte formuleres deontologisk, nemlig en forventning om at en skal overholde visse regler og retningslinjer for handling, som i tur garanterer at praksisen som utføres er etisk forsvarlig. Som vi skal se, imidlertid, er den typen pliktetikk som Kant forfektet, grunnleggende annerledes enn en byråkratisert regelstyrt profesjons- og forskningsetikk. Deontologi har blitt dypt problematisert både som urealistisk og utilstrekkelig i etnografisk forskning hvor det er umulig å på forhånd av et forskningsopphold forutse alle eventuelle etisk betydningsfulle eller problematiske situasjoner som kan oppstå (f.eks. Fassin, 2008). En rent regelstyrt etikk er også kritikkverdig fra et moral-etisk standpunkt. Hva er det som garanterer at en regel er moralsk god? Hvem avgjør dette? Dersom det «å følge reglene» blir synonymt med å gjøre det rette, kan dette fort føre til ansvarsfraskrivelse og at en frasier seg kravet om selvstendig moral-etisk refleksjon. Filosofen Hannah Arendt (1996) formulerte dette som at man «stopper å tenke», noe som kan få dypt uetiske konsekvenser.

Den tyske opplysningsfilosofen Immanuel Kant (1724–1894) er pliktetikkenes opphavsmann og regnes av mange som den viktigste av de moderne filosofene. Kant begrunner moralfilosofien sin i en spesifikk forståelse av verden (som er utenfor omfanget til denne artikkelen) og av mennesket. Alt i verden har en pris, skriver Kant, bortsett fra mennesket, som har verdi eller verdighet. Vi har verdighet på bakgrunn av vår kapasitet til autonomi eller selvbestemmelse. Selvbestemmelse for Kant har ingenting med fysisk kapasitet eller positiv frihet å gjøre, men snarere det han anser som den unike menneskelige evnen til å være selv-lovgivende og å ha fri vilje. Utelukkende ved bruk av intellektet kan mennesker være moralske vesener. Dette gir grunn for Kants tre formuleringer av det moralske imperativ. Det mest kjente av disse lyder at du skal «Handle slik at du bruker menneskeheten både i din egen person og i enhver annens person samtidig som et formål og aldri bare som et middel» (1983: 429/46).

Den eneste måten en handling er etisk god på, er dersom den ikke bare *samsvarer* med moralloven, men dersom den *springer ut fra* den. Kants pliktetikk skiller seg altså vesentlig fra en ren «check-box»-regelstyrt etikk. Kant ser ikke bort fra at vi noen ganger handler riktig ut fra intuisjon eller følelser, men disse handlingene har ikke noen *moralsk riktig* verdi.

Å redde en person fra drukning er et mye brukt eksempel for å illustrere dette. Dette er godt fordi å redde noen fra å drukne fremmer den personen sin verdi. Dersom jeg ser en person som holder på å drukne i et basseng og hopper uti «på instinkt», er resultatet av handlingen det samme, men min handling i seg selv har ingen riktig moralsk verdi dersom det ikke lå noe mer bak intensjonen. Jeg må da reflektere og tenke over hvorvidt jeg gjorde det på grunn av instinkt, fordi det var jobben min som livredder eller fordi jeg var redd for skyldfølelse, eller om jeg gjorde det innerst inne fordi jeg valgte å følge moralloven. Kun dersom svaret er det siste, var handlingen moralsk god.

Pliktetikken kan framstå som noe kald og upersonlig. På ett punkt er den imidlertid mer tilgivende enn utilitarismen og redder oss fra et av de problemene vi støtte på der: Ifølge Kants pliktetikk kan en handling være moralsk god selv om konsekvensene av den skulle være aldri så ille. Vi trenger heller ikke bekymre oss for ukjente senfølger eller ringvirknin-

ger av handlingene våre for å vite hvorvidt vi har gjort det riktige eller ikke. Det er også viktig å huske i Kants formulering av det moralske imperativ, at ens egen menneskehet og verdi også skal fremmes av handlingen, og at en ikke skal bruke den andre *bare* som et middel. Det vil si at en viss formålstenkning ikke er utelukket. Dette framstår som nødvendig, hvis ikke ville vi risikert at for eksempel å be noen om hjelp automatisk ville vært umoralsk fordi vi bruker dem som et middel for å nå et mål.

En annen formulering av moralloven er at en kun skal handle slik at en kunne ønske at viljen bak ens handling ble en universell maksime. Det vil si at for at en handling skal være moralsk riktig, må vi kunne tenke at intensjonen bak den kunne blitt en universell lov. For at noe skal være en moralsk plikt, må vi også være i stand til å utføre den. Kant skiller dermed mellom perfekte og imperfekte plikter. Perfekte plikter er de vi bestandig må strebe etter å overholde og som burde være mulig for alle. Disse kan som oftest formuleres som negative, altså krever de kun at vi avstår fra en handling (ikke drepe, ikke lyve ...). De imperfekte pliktene på den andre siden, kan ikke framholdes som absolutte maksimer fordi de er kontekstavhengige. For eksempel vil det ikke være holdbart å lage en perfekt plikt om at «dersom noen holder på å drukne må du gå ut i vannet for å hjelpe dem», fordi ikke alle er i stand til å gjøre dette. Dermed kan vi heller ikke ha et moralsk krav om å «redde liv» eller å «alltid hjelpe andre», fordi det vil avhenge av situasjonen og de involverte sine evner.

Det er liten tvil om at etnografen i casen tar beslutningen om å betale tilbakereisen til landsbyen med det vi vil kalle «de beste intensjoner», og jeg finner det nærliggende å tro at den stemmer overens med Kants andre maksime; at han handler på en måte som han gjerne ser kunne vært universelt applikert. Slik han beskriver tilfellet, er han innlemmet i slektsystemet og de forpliktelsene dette medfører, økonomisk og ellers, og det er en forventning om at man skal delta. Å betale reisen for familien er en måte han kan gjøre dette på, nå som han har lønnsarbeid. Videre framstår det slik at feltarbeideren oppfatter at dette er det som vil fremme verdigheten til de som er involvert. Det virker nærliggende å tenke at slik situasjonen framstilles for feltarbeideren da avgjørelsen blir tatt om å hjelpe med å betale reisen, tilfredsstillende pliktetisk tenkning. Dersom reisen ble foretatt på samme dag og ingenting mer ble kjent, ville dette kanskje blitt opplevd som en uproblematisk case?

En avgjørelse tas imidlertid sjelden én gang. Som talspersoner for en såkalt «alminnelig» eller «sedvanlig etikk» (*ordinary ethics*) (Lambek, 2010) eller «mikroetikk» (Komesaroff, 2008) argumenterer, er etikken noe som både står på spill og som utspiller seg kontinuerlig og innad de mest uanselige og dagligdagse situasjoner og samhandlinger. Enhver situasjon utfolder seg over tid hvor det – i teorien i hvert fall – er mulig å endre kurs, og her møter vi et problem. Som feltarbeideren sier, blir han gradvis klar over at verken mannen selv eller kona hans ønsker å reise. Ved å betale for reisen har han kanskje muliggjort en situasjon som den syke mannen fram til da har greid å umuliggjøre. Mannen «velger» selv å reise i den forstand at han selv fysisk foretar reisen uten direkte tvang. Det samme gjør kona hans, men ikke uten betydelig overtalelse. Samtidig framstår det slik at de ikke egentlig har noe reelt valg nå som pengene ligger på bordet og familien går samlet inn for å overtale dem. Returen til landsbyen går imot egeninteressen til den syke mannen og imot viljen til både han og kona, og frarøver dem retten til selvbestemmelse. Dette er et praktisk problem med pliktetikken som mange tilhengere av utilitarismen påpeker: Enkelte ganger, for å oppnå et mål som anses som godt, må noen parters ønsker og autonomi ofres, noe pliktetikken ikke kan akseptere.



## Hvordan vet vi at noe er riktig eller galt?

Ifølge Kants pliktetik er moralsk bedømming utelukkende en rasjonell kvalitet hvor vi må bruke intellektet og bare intellektet. For utilitaristen beror lykken eller gleden på opplevelser av dette, og blir dermed mer subjektivt og intuitivt. Samtidig vil det, ifølge Mills versjon, kunne bedømmes delvis rasjonelt ut fra hva mer kultiverte eller intelligente individer synes. Det koker imidlertid også her ned til en mer eller mindre komplisert kalkyle; hva skaper størst glede og unngår mest ulykke for flest? Hvor realistisk er dette i det virkelige liv?

Måten feltarbeideren beskriver hvordan han kommer til å tvile på sin egen avgjørelse og oppleve moralske kvaler er relevant. Det dreier seg om affektive reaksjoner; han begynner å få en «gnagende følelse». Det framstår, ikke minst i begynnelsen, som vanskelig å sette fingeren på og forsterkes av ulike situasjoner som han observerer som deltaker i familielivet og slekta. De fleste opplever følelser som sier noe om hva som er galt eller riktig. En rekke filosofer gjennom tiden har basert sine moralfilosofier på intuisjon, emosjoner eller disposisjon. I europeisk tradisjon kan vi nevne for eksempel Adam Smith, David Hume og Aristoteles.

Grunnen til at jeg ikke har tilegnet moralfilosofi basert på emosjon, disposisjon eller intuisjon noen betydelig vekt så langt, har å gjøre med noen av de problemene som følger logisk av denne typen filosofi, nemlig moralrelativisme på enten kultur, gruppe eller individuelt nivå. Det vil være vanskelig i et samfunn å legge følelser til grunn for enhver moralsk eller etisk avgjørelse, fordi det som føles galt for den ene kan føles riktig for en annen. Hvem skal avgjøre om gitte følelser er legitime eller riktige? Dette er også et velkjent problem i antropologien, nemlig at den moralske «intuisjonen» eller følelsene som feltarbeideren har med seg, ikke nødvendigvis samsvarer med kulturen i feltet. Et annet problem med å legge instinkt eller emosjoner til grunn for etikken som kan være vanskelig selv for en relativist, er epistemologisk: Det er ikke alltid at vi føler så mye når vi bedømmer om noe er rett eller galt. Verre, hvordan *vet vi* hva vi egentlig føler eller står for? Som etnografen uttrykker så vet han ikke helt hva han føler. Han føler flere ting!

## En antropologi om etikk

Situasjonen beskrevet egner seg godt også som en inngangsport til å forstå og reflektere over den implisitte og eksplisitte moral-etiske kodeksen innad i slekta i tilfellet og den videre kulturen som de er en del av. Dette er ingenting nytt i antropologien. Som Caplan (2004) påpeker har antropologer lenge skrevet om andre kulturers moralsystem, men ofte under rubrikker som religion, sosial kontroll eller renhet og urenheter (3). Å reflektere over og gjøre eksplisitt det moral-etiske systemet og relasjonene i felten, er imidlertid også nyttig dersom vi vil forsøke å forstå våre egne reaksjoner og følelser som etnograf. I det følgende vil jeg forsøke å stille noen spørsmål omkring de moral-etiske relasjonene og handlingene til aktørene i feltet, ut fra en utilitaristisk og kantiansk pliktetisk lesning av casen.

Etnografen i casen blir aldri direkte konfrontert – verken den syke mannen eller kona setter spørsmålsteget ved hans avgjørelse eller uttrykker motstand mot den. Ubehaget dreier seg om en intuisjon, og kanskje en gryende refleksjon hvor feltarbeiderens eget moralfilosofisk-kulturelle tankegods, som inkluderer sentral vekt på individuell autonomi og selvbestemmelse over eget liv, begynner å butte mot den rådende forståelsen av rett og galt i felten.

Noe både utilitarismen og Kants pliktetik har til felles, er tanken om at individets frihet kun strekker seg så langt at den ikke kommer på bekostning av en annen. Er det nærliggende å stille spørsmålsteget ved den syke mannen og hans kone sin oppførsel i lys av det deres handlinger har å si for barna og for de omkring dem? Uten videre kjennskap til

mannen selv og til kona hans, framstår deres oppførsel som noe besynderlig. Mannen virker å oppføre seg uetisk etter de aller fleste standarder; konsekvensetisk fører hans handlinger til størst glede for han selv – lykke eller glede her forstått mer som *fravær av smerte* og negative emosjoner enn tilstedeværelse av positive emosjoner eller glede. Han er klar over de betydelige byrdene han utsetter slektningene for ved å være avhengig av dem økonomisk. Hans død er en sikkerhet uansett hvor den finner sted, og han vet at denne vil krøple familien økonomisk dersom den finner sted i byen. Det samme gjelder pliktetisk; mannen virker med fullt kjennskap å bruke familien og slekta si som et rent middel og ikke som mål i seg selv. Vi vet heller ikke om barnas beste er en del av vurderingen. Situasjonen framstilles på en slik måte at dersom familien ikke returnerer til landsbyen, vil barna trolig bli hjemløse og ikke ha nok mat. Kanskje tenker både mannen og kona at det er for barnas beste å bli boende i byen? Gir dette bedre utsikter til utdanning?

Slik casen presenteres, har det ikke foregått noen samtale mellom etnografen og den syke familiefaren selv eller kona hans. Fra en utenforstående sin lesning av casen samt etnografens kvaler angående respekt for individuell autonomi, virker det nærliggende å spørre hvorvidt han ikke med fordel kunne ha snakket med de to individene hvis autonomi står på spill?

Kanskje avhenger den etiske vurderingen av etnografens dilemma av hvorvidt vi anser det som en handling med gruppen eller enkeltindivider som fokus? Det virker nærliggende å tenke at det ikke var den syke familiefaren som var hovedpersonen i historien fra etnografens standpunkt da han foretok avgjørelsen om å betale for reisen, og at fokuset heller lå på å hjelpe slekta som entitet, eller den av brødrene som etnografen sto nærmest. Altså at det etiske dilemmaet opprinnelig framsto som: «Slekta står overfor et stort problem. Løsningen på problemet er retur til landsbyen for noen av slektas medlemmer». I dette tilfellet virker det moralsk riktig å gjøre det en kan for å muliggjøre løsningen, nemlig returen. Dette perspektivet stemmer bedre overens med det Mangena (2012) anser som afrikanske kulturere forståelse av gruppen heller enn individet som den sentrale moralske enheten. I sterkt felle-skapsfokuserte (*communitarian*) kulturer, skriver Mangena (2012: 8), ligger ikke rettferdighet i individet, men i fellesskapet som individet er del av, og verdigheten til fellesskapet er viktigere enn verdigheten til individet alene.

## Noen oppklaringer fra feltarbeideren

I den moralfilosofiske analysen stilles det enkelte spørsmål om metode, aktørers motiver og lokale emosjonskategorier. Vi har valgt å la førsteforfatteren og feltarbeideren svare på spørsmålene fordi det bidrar til å belyse den fellesskapsfokuserte etikken og emosjonskategorier som vekkes lokalt ved normbrudd. Et av spørsmålene gjaldt hvorfor etnografen ikke rådførte seg med ekteparet om deres ønsker før han bestemte seg for å betale tilbakereisen. Det er derfor også uklarerheter rundt ekteparets motiver og overveielser for å bli værende i byen versus å flytte til landsbyen. Et annet spørsmål, som kom frem i diskusjonen om utilitarismen, gjaldt eventuelle følelser av skam i slektsgruppa i forbindelse med den døendes normbrudd.

Når det gjelder samtaler med ekteparet, så hadde jeg snakket med den døende mannen flere ganger, men ikke spurt ham direkte om motivene for å flytte til landsbyen eller grunnene til at han hadde utsatt tilbakereisen. Jeg hadde heller ikke konfrontert ham med slektningenes sterke ønske om at han skulle reise til landsbyen. Skal du som feltarbeider ha troverdighet og tillit blant dem du studerer, er det viktig å ikke avsløre til informanter hva andre informanter har fortalt deg. Du kan ikke som feltarbeider ta del i den lokale sladder, og folk må kunne stole på at du ikke videreformidler til lokalsamfunnet det som blir

sagt. Dette er et prinsipp som jeg følger slavisk. At jeg ikke konfronterte ham med det slektningene hadde sagt, hadde også å gjøre med en lokal fintfølelse i mellommenneskelige relasjoner; folk skal ikke konfrontere hverandre direkte, men heller søke råd fra eldre om hvordan en skal gå frem i vanskelige saker. Skulle jeg har fulgt de lokale skikkene fullt ut, kan en med etterpåklokskap si at jeg skulle ha rådført meg med eldre i nabolaget som ikke var part i saken, om hvordan jeg skulle handlet i saken.

Jeg tok for gitt at den døende egentlig ville flytte tilbake. Da jeg møtte ham første gangen etter tilbakekomsten, på høflighetsvisitten, nevnte også han uoppfordret at det var på tide for ham å dra tilbake. Han begrunnet ikke dette med at han var syk. Det hadde ikke noe med fortid rundt HIV/AIDS å gjøre – for det snakket folk om hele tiden – men snarere med at en i samtaler med folk som led av AIDS-relaterte sykdommer ikke skulle gjøre vondt verre ved å «dvele ved sykdommen». Mange syke vil bli husket som de var før de ble alvorlig syke, og en ville ikke at sykdommen skulle frarøve dem all personlig integritet og identitet. Det finnes altså en moralitet om hva en kan snakke om, i hvilke situasjoner, og med hvem.

Å snakke om ønsker og planer om å flytte tilbake til landsbyen er i grunnen en hovedfortelling (*master narrative*) på alle høflighetsvisitter jeg gjør hos førstegenerasjonsmigranter, også i dag. Å skulle flytte tilbake til landsbyene på eldre dager har en høy verdi for dem. Generelt varierer uttalte ønsker blant migranter om å flytte til landsbyene med generasjon og økonomiske og politiske svingninger (Ferguson, 1999; Simonsen, 2010). Vekselsvis vil migrantene og bybefolkningen romantisere og demonisere landsbygda avhengig av konteksten for samtalen. I en kontekst av migrasjon og individuelle livsløp romantiseres landsbyene som et sted å vende tilbake som gammel. På sett og vis formidlet den døende til meg det som de andre gjorde; at det var best at han og familien flyttet tilbake. I den forstand fulgte han normen om at felleskapet kommer før individet og uttrykte verdien om å vende tilbake til landsbygda på eldre dager. Når det ble en realitet, viste det seg at normene ikke var så lett å etterleve for han og kona. Det er alltid forskjell på hva folk sier de gjør og hva de faktisk gjør. Dette eksemplifiserer et vanlig aspekt ved samtaler og intervjuer i etnografisk feltarbeid: at etnografens samtalepartnere ofte formidler bredt aksepterte forestillinger, normer og verdier, eller svarer det som han eller hun tror at etnografen ønsker å høre. Alle visste at jeg studerte migrasjon og i dette tilfelle var også fortellingen om å reise tilbake til landsbyen en hovedfortelling førstegenerasjonsmigrantene ofte formidlet til meg.

Den døendes kone snakket jeg imidlertid ikke med. Ei heller overhørte jeg samtaler hun hadde med andre om å flytte tilbake til landsbygda. Det var vanlig at ingiftede kvinner i ættelijen unngikk meg. I og med at jeg var forbundet med brødrenes ættelinje, praktiserer de reglene for *in-law avoidance* også overfor meg. De var derfor alltid vanskelig å få dem i tale. Av samme grunn spiser vi heller aldri sammen. Under fellesmøte med slektningene ytret hun ikke motvilje mot å flytte. Det ville være brudd på normen om at hun skulle følge mannen dit han flyttet. Gruppen de tilhører praktiserer regler for patrilineær avstamning og patrilokal bosetning etter ekteskapsinngåelse, og verdien av følge ektemannen er sterk. Å blande seg inn i samtalen under møtet ville bli sett på som en uting og et brudd på normene for *in-law avoidance*. At hun var så sterkt imot å flytte, ble jeg først klar over da hun gjemte seg dagen de skulle dra.

Når det gjelder konas mulige motiver for å bli værende i byen så kan jeg derfor kun uttale meg på et generelt grunnlag. Det er vanlig at jenter som vokser opp i landsbyen ønsker å migrere. Landsbylivet er litt traurig, hakkejordbruket er hardt og kvinner har få muligheter for inntektsbringende arbeid. Fryktet hun at å flytte tilbake til landsbyen ville bli permanent, og at det var umulig å skaffe nok ressurser for å reetablere seg i byen når hun ble avhengig av rurale slektninger og selvbergingsjordbruket for å overleve og oppfostre barna?

Jeg tror ikke den døende og hans kone gjorde kalkulerte overveielser om det var best for barna å bli boende i landsbygda eller byen. Når det gjelder eventuelle overveielser rundt barnas velferd og skolegang, så var det på den tiden stor mangel på skoleplasser i byene, mens det på landsbygda var nok plasser, men lærermangel (Simonsen & Mulenga, 2002). Flere av migrantene i bydelen hadde sendt barna til landsbyene for å få skoleplass. Dette var imidlertid ikke et problem for slektskapsnettverket fordi min vert og forskningsassistent, som var lærer, sikret skoleplass for alle barna i ættelinjen som bodde i bydelen. Jeg tror også de ikke stilte spørsmål ved om slektingene ville overholde omsorgspliktene for barna eller ikke. I siste instans tror jeg vilje og motvilje mot å flytte tilbake til landsbyene handler mest om livsstil og migrasjonsdynamikker.

Migrasjon skaper forventninger og forestillinger om sosial mobilitet. Både de som migrerer og de som blir igjen, forventer at migrantene forbedrer sine livsbetingelser og velferd. Realitetene er imidlertid en helt annen for mange av dem: De lever i fattigdom i byen og forblir i de lavere samfunnslagene. Det er vanskelig for mange bybeboere å vende tilbake til landsbyene tomhendte, nærmest som mislykkede migranter. Bybeboere, som ikke har besøkt landsbyen på mange år, som for eksempel den døende, kan også føle seg mindreværdige i den forstand at de har glemt de tradisjonelle høflighetsformene som er mye mer uttalt på landsbygda, spesielt i landsbyene til høvdingætten. Landsbybeboerne kan overdrive respektkoder og etikette både for å vise respekt for bybeboerne, men også for å sette dem «ut av spill» i forsøk på å ydmyke dem. Dette er en form for nivelleringsmekanisme i det uformelle hierarkiet hvor landsbybeboerne utligner forskjellene til bybeboerne, som de stereotypifiserer som mer velholdne og verdensvante.

Dette bringer meg til det andre spørsmålet rundt emosjonskategorier ved normbrudd. Følte medlemmene av slektskapsnettverket skam ved at den døende brøt normer? Det kan tolkes som at han brøt flere normer. Sykdommen var et tegn på brudd på ekteskapsløftet, og motviljen mot å faktisk dra tilbake til landsbygda brøt normen om å sette slektas interesser først. Når det gjelder utroskap er det en dobbeltmoral i Zambia i det kvinner som er utro dømmes hardt av lokalsamfunnet, mens menns utroskap ikke blir moralsk fordømt i særlig grad. Det kan være ydmykende for menn dersom det blir oppdaget, men ikke skambelagt. I konteksten av HIV/AIDS så overgikk også sorgen over at så mange døde, emosjonene knyttet til brudd på ekteskapsnormer. Etter mitt skjønn er emosjoner i forbindelse med normbrudd mest forbundet med respektabilitet. Respekt (*mucinzi*), det å vinne anerkjennelse og anseelse, er viktig for enkeltindividet, for en maskulin identitet – og for familier og slektsgrupper som helhet. Normbrudd fører til mangel på anerkjennelse og respekt fra andre. Å ikke bli respektert kan oppleves som ydmykende (*ukucindikulula*), men ikke nødvendigvis skamfullt. Store familier og slekter består av mange ulike personligheter; du kan irritere deg over familiens «sorte får», men du trenger ikke nødvendigvis å skamme deg over dem.

Personer som opptrer på en måte som skaffer familien og slekta anseelse og respekt, kalles *cingo*. Den døende var ikke en slik type, han er en mann uten styrke (*maka*). I overført betydning hadde han ikke moralsk ryggrad, noe som ikke innbyr til respekt fra de andre. Han kan ha følt seg underlegen og ubetydelig (*cikulu*) i relasjon til de andre – også ovenfor slektingene i landsbyen. Han kan ha følt tilbakekomsten som et nederlag, men ikke skamfull slik vi opplever skam. Jeg tror at han ved ankomsten i landsbyen likevel ikke fikk nedsettende bemerkninger eller ble vist lite respekt. Han var døende, og alt annet var underordnet dette faktumet. Stort sett er ikke folk ondskapsfulle, og folk ville forringe sin egen respektabilitet ved å ikke behandle ham med verdighet. Tre dagers sorg med mange tilstedeværende tilsier at de behandlet ham med respekt og verdighet.

## Avslutning

Etikk er «godt å tenke med» hevder Caplan (2004) med referanse til Lévi-Strauss; det åpner opp mange aspekter ved den antropologiske forskningspraksisen, ved de samfunnene vi studerer og det samfunnet som vi selv er en del av. Det generelt økende fokuset på etikk og lovregulering av innsamling, lagring og utveksling av samfunnsvitenskapelige data i relasjon til personrettigheter preger hvordan vi forstår fagetikk i dag. Som casen over viser står en feltarbeider ovenfor etiske dilemmaer som forhåndsdefinerte forskningsetiske regler og lovreguleringer ikke tar høyde for. Feltarbeid er relasjonsdannende og uforutsigbart, og feltarbeideren blir vevet inn i moralske forpliktelser, hendelser og handlinger som vurderes og etterleves etter andre etiske systemer enn de forskningsetiske. Sosialantropologisk fagetikk må også inkludere diskusjoner om dette.

Vi har problematisert den aktuelle casen samt førsteforfatters avgjørelse i lys av to innflytelsesrike tankeretninger i vestlig moralfilosofi: klassisk utilitarisme og kantiansk deontologi, samt i lys av lokal sedvanlig etikk og forskningsetiske normer. Den moralfilosofiske lesningen kaster lys over ulike aspekter ved det moralske dilemmaet som førsteforfatteren sto overfor: Hvilken avgjørelse ville gi best resultat for flest? Var dette den beste tankegangen for å fatte en riktig avgjørelse? Gikk avgjørelsen på bekostning av enkeltindividers autonomi og rett til selvbestemmelse i eget liv? Hva var feltarbeiderens motivasjon? Vi har også løftet fram spørsmål omkring situasjonen i sin helhet og om familiemedlemmene i feltet som moralske aktører.

Gitt denne vanskelige situasjonen, vil det kunne finnes ulike velargumenterte svar på hvorvidt det var riktig at familien skulle returnere til landsbyen. Samtidig virker det rimelig at alternativet, altså å bli i byen, ville vært katastrofalt for nesten alle involverte. Spørsmålet blir så hvorvidt det var riktig av *en forsker på jobb i feltet* å intervensjonere på en såpass virkningsfull måte?

Ifølge det forskningsetiske prinsippet om ikke-intervensjon, er det nærliggende å svare nei. Andreforfatteren har i lys av denne vanskeligheten stilt noen spørsmål vedrørende hvorvidt førsteforfatteren i situasjonen kunne gjort ting annerledes, slik som å snakke med mannen hvis retur til landsbyen sto på spill. Til disse har førsteforfatter tilbudt oppklarende bemerkninger som videre belyser hans egen avgjørelse samt gir en bedre forståelse av situasjonen som utspilte seg og av den kulturelle konteksten.

Det forskningsetiske idealet om ikke-intervensjon er viktig og bør ikke tas lett på. Det tar imidlertid ikke høyde for realitetene ved langvarig feltarbeid som det førsteforfatteren har foretatt. Her fordrer rollen som deltakende observatør innlemmelse i de sosiale relasjonene og kategoriene i feltet på en meningsfull måte som går utover et rent instrumentelt *forskersubjekt – forsket på-objekt*-forhold. Dette vil vi si utelukker muligheten å forholde seg nøytral og til å unngå enhver form for innblanding. Videre, dersom en på feltarbeid oppfatter at konsekvensene av å ikke intervensjonere vil være katastrofale for flere mennesker, vil ikke dette trumfe rent vitenskapelige konvensjoner om riktig kunnskapsproduksjon? Vi finner det rimelig å konkludere positivt.

Samtidig viser denne casen at selv en godt innlemmet feltarbeider som har opparbeidet seg omfattende kunnskaper om lokale forhold ikke får med seg alt, selv «noe som alle vet». I dette tilfellet var dette den allmenne oppfatningen at retur til landsbyen framskynder døden for alvorlig AIDS-syke. Gitt det helhetlige situasjonsbildet, er det trolig at denne vissheten ikke ville forandret avgjørelsen om å hjelpe familien med deres retur til landsbyen. Det er imidlertid betydningsfullt fordi vi har sett at førsteforfatter opplevde å få denne informasjonen etter at avgjørelsen var tatt, som svært vanskelig. Det forverret de moralske kvalene, opplevdes som «knusende» og var noe som feltarbeideren måtte håndtere alene.

Heller enn å gi noe entydig svar på hvilken handling som var riktig eller gal i situasjonen på bakgrunn av en valgt teori, mener vi at refleksjonen over situasjonen og dilemmaet som både feltarbeideren og familien i feltet stod overfor illustrerer viktigheten av kritisk refleksjon både i forkant av, under og selv etter ferdigstilt feltarbeid. Dette mener vi vil være gjeldende i enhver form for antropologisk forskning basert på deltakende observasjon. På feltarbeid må en forholde seg til etiske systemer som løper sammen, og antropologen vil befinne seg i situasjoner som ikke kan dekkes tilstrekkelig av et juridisk vridd etisk regelverk. Her kan ikke forskningsetisk godkjenning sikre god praksis; det fordrer et kontinuerlig etisk engasjement. Dette betyr imidlertid ikke at forhåndsdefinerte regler og godkjentstempel trenger å virke sløvende på personlig ansvar og antropologens moralske sakkyndighet. Tvert imot kan disse fungere som et nyttig startpunkt og grunnrammeverk for en kontinuerlig forskningsetisk refleksjon.

Vi oppfordrer derfor også til opprettelsen av en online-spalte i regi av Norsk Antropologisk Forening hvor antropologer i Norge kan luften og diskutere usikkerheter og dilemma i forbindelse med alle aspekter av antropologisk forskning, fra prosjektskissestadiet gjennom feltarbeid og ferdigstilling av monografi og artikler, og nyte godt av den kritiske refleksjonen som fostres i møte med andres erfaring og perspektiver.

## Takksigelser

*Artikkelen er en videreutvikling av et innlegg på Arbeidsgruppe 3: «Forskningsetiske utfordringer i antropologifaget», Norsk antropologisk forenings årskonferanse, NTNU Trondheim, lørdag 9. mai 2015. En takk til Olaf H. Smedal som oppfordret til å bruke både antropologiske og filosofiske perspektiver og kompetanse i vurderingen av casematerialet. Takk også til Kjersti Larsen, Iris Carrascal Simonsen og Tone Sommerfelt for nyttige kommentarer på både innhold og språk. Sist, men ikke minst en stor takk til temanummer-redaktørene og fagfellevurdererne for konstruktive tilbakemeldinger.*

## Referanser

- Arendt, H. (1996). *Considérations morales*. Paris: Rivages poche / Petite Bibliothèque.
- Bentham, J. (2007) *An introduction to the principles of morals and legislation*. Dover Philosophical Classics. Mineola, New York: Dover Publications.
- Boswell, D. M. (1969). Personal crises and the mobilization of the social network. Social networks in urban situations. I J. C. Mitchell (Red.) *Social networks in urban situations: analyses of personal relationships in Central African towns*, (s. 245–296). Manchester: Manchester University Press.
- Caplan, P. (2004). Introduction. I P. Caplan (Red.). *The ethics of anthropology: Debates and dilemmas*, (s. 1–33). London: Routledge.
- Carsten, J. (Red.). (2000). *Cultures of relatedness: New approaches to the study of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cassell, J. & Jacobs, S. E., (1987). *Handbook on ethical issues in anthropology*. Special publication No. 23. Washington DC: American Anthropological Association.
- (Boken er åpent tilgjengelig i HTML-format på AAAs hjemmesider: <https://www.americananthro.org/LearnAndTeach/Content.aspx?ItemNumber=1942>)
- De nasjonale forskningsetiske komiteene. (2015). Hva er forskningsetikk? Hentet 3. mars 2020 fra: <https://www.etikkom.no/hvem-er-vi-og-hva-gjor-vi/hvem-er-vi-og-hva-gjor-vi/hva-er-forskningsetikk/>
- Douglas, M. (1992). *Risk and blame: Essays in cultural theory*. London: Routledge.
- Fassin, D. (2008) The end of ethnography as collateral damage of ethical regulation? *American ethnologist*, 33 (4), 522–524. <https://doi.org/10.1525/ae.2006.33.4.522>

- Ferguson, J. (1999). *Expectations of modernity: Myths and meanings of urban life on the Zambian Copperbelt* (Vol. 57). Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- NESH – Den nasjonale forskningsetiske komité for samfunnsvitenskap og humaniora (2016) De forskningsetiske retningslinjene for samfunnsvitenskap, humaniora, juss og teologi. Oslo: De nasjonale Forskningsetiske komiteene. [https://www.etikkom.no/globalassets/documents/publikasjoner-som-pdf/60125\\_fek\\_retningslinjer\\_nesh\\_digital.pdf](https://www.etikkom.no/globalassets/documents/publikasjoner-som-pdf/60125_fek_retningslinjer_nesh_digital.pdf)
- Kant, I. (1983) Grunnlegging av moralens metafysikk. I E. Storheim. (Red). *Moral, politikk og historie. Et utvalg fra Kants praktiske filosofi*, (s. 10–76). Oslo: Universitetsforlaget.
- Komesaroff, P. (2008). *Experiments in Love and Death*. Austin: River Grove Books.
- Lambek, M. (2010). Introduction. I. M. Lambek (Red.) *Ordinary Ethics. Anthropology, Language and Action*, (s. 1–39). New York: Fordham University Press.
- Larsen, T. ([1979] 2009). Er alle stygge andunger egenlig svaner. I *Den globale samtalen: Om dialogens muligheter*, (s. 299–314). Oslo: Scandinavian Academic Press.
- Mangena, F. (2012). Towards a hunhu/ubuntu dialogical moral theory. *Phronimon*, 13 (2), 1–17. Hentet fra: <https://hdl.handle.net/10520/EJC128693>
- Mauss, M., & Eriksen, T. (1995). *Gaven: Utevkslingens form og årsak i arkaiske samfunn* (Vol. Nr. 26, Cappelens upopulære skrifter, Ny rekke). Oslo: Cappelen akademisk forlag.
- Mill, J. S. (1991). *Utilitarianism, On liberty, Considerations on Representative Government*. London: Everyman's Library.
- Mitchell, J. C. (1956). *The Kalela Dance: Aspects of Social Relationships Among Urban Africans in Northern Rhodesia*. Published on behalf of the Rhodes-Livingstone Institute by the Manchester University Press.
- Powdermaker, H. (1966). *Stranger and friend: The way of an anthropologist* (No. 410). WW Norton & Company.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1940). On joking relationships. *Africa*, 13 (3), 195–210. <https://doi.org/10.2307/1156093>
- Sahlins, M. (2011). What kinship is (part one). *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 17 (1), 2–19. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2010.01666.x>
- Simonsen, J.K. (2010). The revival of the Mambwe-Lungu first-fruits ceremony in Zambia. I S. Williksen & N. Rapport (Red.). *Reveries of Home: Nostalgia, Authenticity and the Performance of Place*, (s. 45–66). Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Simonsen, J. K. (2018). Kinship and mobility in urban Zambia (and beyond). I J. K. Simonsen, K. Larsen, & A. I. Engebriksen (Red.). *Movements and Connectivity-Configurations of Belonging*, (s. 161–191). Oxford: Peter Lang Publishing Group.
- Simonsen, J. K. & Mulenga, C. L. (2002) *More than bread and butter: Zambian National Union of Teachers in a changing educational environment*. Oslo & Lusaka: Diakonhjemmet College and Institute of Economic and Social Research (INESOR), University of Zambia.