

I AFFEKT

Skam, frygt og jubel
som analysestrategi



Redigeret af
Bissenbakker Frederiksen &
Michael Nebeling Petersen

I affekt.

Skam, frygt og jubel som analysestrategi.

Varia nr. 9, 2012

© Forfatterne og Center for Kønsforskning

ISBN: 978-87-89857-07-7

Redaktion:

Mons Bissenbakker Frederiksen

Michael Nebeling Petersen

Maja Brandt Andreassen

Sidsel Brædder

Anna Baagø

Katrine Kladakis

Terese Kokholm

INDHOLD

STYR DINE FØLELSER!

EN AFFEKTIV VENDING	4
---------------------------	---

Mons Bissenbakker Frederiksen

NATIONSBYGGENDE JUBEL

ET STUDIE AF AFFEKTIVE REAKTIONER PÅ OSAMA BIN LADENS DØD	19
---	----

Maja Brandt Andreasen

GRØNLANDSK SKAM – DANSK SKAM

SKAMMENS STRATEGIER I DANSKE FREMSTILLINGER AF GRØNLAND	31
---	----

Katrine Kladakis

BLOTTELSEN SOM POLITISK STRATEGI

ET STUDIE AF SKAMMENS FLERTYDIGE FUNKTIONER I KOLONIALISMEN	44
---	----

Anna Baagø

AT BLIVE EN SØRGBAR KROP

EN AFFEKTTEORETISK ANALYSE AF <i>FEDE TIDER</i>	55
---	----

Sidsel Brædder

MED SKAMMEN SOM VENDEPUNKT

EN SKAMTEORETISK LÆSNING AF <i>SKAMMERENS DATTER</i>	66
--	----

Terese Kokholm

STYR DINE FØLELSER!

EN AFFEKTIV VENDING

Nærværende udgivelse sætter fokus på følelser som fænomen og som genstand for analyse. Den placerer sig dermed inden for den forskningsmæssige tendens, som er blevet kaldt “Den affektive vending”, og som har en særlig historisk og filosofisk forbindelse til kønsforskning. Begreber som følelse og affekt skriver sig således ind i kønsforskningens diskussion om forholdet mellem essentialisme og konstruktivisme. Men den historiske og begrebsmæssige forbindelse mellem køn, følelser og det private kan også vise sig at få betydning for de måder, som politiske debatter – fx om asylpolitik og sexarbejde – former sig på.

Følelser er for tiden genstand for en opblomstret akademisk interesse. I løbet af de seneste år har Københavns Universitet været vært for internationale konferencer om følelser og litteratur (Institut for Kunst- og Kulturvidenskab), skam og selvet, (Center for Subjectivity Research, MEF) og følelsernes historie (SAXO-Instituttet), ligesom den årlige Conference for Kønsforskning i 2012 skriver sig ind i det affektive felt med sin overskrift “Tro, Håb & Kærlighed”.¹ Inden for det køns- og queerteoretiske felt er følelser kommet i centrum som analytisk genstand (og til en vis grad som metode) i en sådan grad, at man taler om en decideret “affektiv vending”. Det var bl.a. dele af denne vending, som kurset “Følelsernes politik: Skammens strategier i prostitutionsdebat, asylaktivisme og hate crimes” søgte at repræsentere. Kurset, som blev afholdt i foråret 2011 på Center for Kønsstudier, INSS, resulterede i en række

eksamensopgaver, hvoraf nogle dannede baggrund for de artikler, som bringes i nærværende temaudgivelse. Fælles for artiklerne er, at de afsøger forskellige måder, hvorpå de queerteoretisk og postkolonialt inspirerede grene af affektteori kan anvendes analytisk. Mere specifikt er det følelsen *skam*, der udgør det analytiske mødepunkt for flere af artiklerne, som desuden afspejler en nær forbindelse til kønsforskningens traditioner og tematikker. Artiklerne sætter en række identitetskategorier og magtvinkler i spil: Kønnede og kulturelle stereotypiseringer, relationen mellem kolonimagt og koloniseret, den ikke-normative krop, nedvurderede skriftlige genrer og meget andet bliver genstand for analyser med affekt – og især *skam* – som omdrejningspunkt.

KØN, VIDENSKAB OG FØLELSER

Interessen for følelser er på mange måder selvindlysende for feministiske og postkolo-

niale teoridannelser. Traditionelt set er følelser blevet indskrevet i dikotomien *følelse* vs. *rationalitet*, som har en lang kønnet og racialiseret historie. Maskulinitet, hvidhed og heteroseksualitet er således blevet set som den naturlige forudsætning for rationalitet, neutralitet og objektivitet. Kvinder er historisk blevet betragtet som bærere af følelser, ligesom vestlige koloniale projekter ofte er blevet understøttet af forestillinger om andre folkeslag som irrationelle og følelsesstyrede (McClintock 1995). Følelser som *aggression* eller *omsorg* kan næppe forstås uden deres relation til et normativt kønnet skema. Som Nietzsche, Foucault, Deleuze samt videnskabssteoretiske kønsforskere som Harding og Haraway har vist, kan den moderne opfattelse af *rationalitet*, *sandhed* og *objektivitet* omvendt ikke forstås uden en tilbundsgående analyse af det *uforståelige*, *irrationelle* og *følsomme*, som de førstnævnte felter afgrænser sig fra (og derved konstruerer som uvidenskabelige).² For såkaldte kønsforskelsfeminister som Hélène Cixous og Luce Irigaray har det været centralt at undersøge denne afgrænsning som en magtadskillelse med kønnet grundlag og kønnede konsekvenser. En undersøgelse af følelsernes genealogi kunne således med fordel tage udgangspunkt i følelser som et overlappende felt mellem de feministiske bølger, som ellers ofte betegnes som adskilte.³

Når adskillelsen mellem det rationelle og det følelsesbetonede som nævnt har magtmæssige konsekvenser, er det bl.a. fordi, denne adskillelse indskrives sig i atter andre dikotomier som fx *mandligt* vs. *kvindeligt*, *vestligt* vs. *ikke-vestligt*, *voksen* vs. *barn* osv. Et land-

kort over moderne vestlige konstruktioner af følelsers naturaliserede forbindelse til kategorier som køn, begær, racialitet og klasse ville sikkert bl.a. kunne bestå af modige mænd, hysteriske kvinder, aggressive lesbiske, forvirrede biseksuelle, sydlandske temperamenter, asiatisk ydmyghed, arabisk æresfølelse, sentimentale underklasser, følelseskolde overklassefamilier osv. De magtmæssige konsekvenser, som sådanne konstruktioner indebærer, taler for at undersøge følelsernes og de sociale kategoriers historie som nært sammenvævede.

Når vi på kurset undersøgte følelsernes genealogi, benyttede vi primært begrebet *affekt* om dem. Det gjorde vi, fordi affekt synes at udgøre et mere omfattende begreb end *følelse*. I en hverdagslig diskurs forstås følelser ofte som noget, man *har*, mens affekter måske snarere antyder at være noget, der har én – jf. vendingen “at være i affekt”. Som det vil fremgå nedenfor, kan begrebet affekt pege på en dekonstruktiv interesse for at undersøge, hvad følelser *gør*, snarere end for at definere, hvad de essentielt set ’er’, eller hvorfra de dybest set ’stammer’. Det er forenende for de analytiske tilgange, vi har benyttet, at disse ikke betragter følelser som *ekspresive*. Følelser ses ikke som noget, der befinder sig inden i den enkelte, hvorefter de leves ud eller som den endelige årsag bag personers handlinger (’jeg gjorde x, *fordi* jeg følte z’). Affekter skal snarere forstås som relationelle, performative og ’klistrende’.

AT TÆNKE UD OVER DIKOTOMIEN *ESSENS-KONSTRUKTION*: TO SKOLER

Det lader sig næppe gøre at karakterisere affektteoriernes tendenser uden at foretage en

uretfærdig reducering, som risikerer at skygge for det faktum, at affektfeltet i højere grad kendetegnes af krydsbefrugtninger end af indbyrdes uforenelighed. Eftersom de traditioner, affektteori kommer af, generelt ønsker at gøre op med entydige kategoriseringer, kan man desuden forvente sin strukturering af grundlæggende tendenser dekonstrueret næsten lige så snart, som den er formuleret. Som eksempel på de indbyrdes uenigheder kan nævnes, at Puar inddeler affektteori i to overordnede tendenser (Puar 2007), Koivonen i fire (2010), mens Gregg og Seigworth i *The Affect Theory Reader* er helt oppe på otte (2011).

På trods af risikoen for reducering er en form for strukturering ikke desto mindre pædagogisk nødvendig. På kurset opererede vi derfor overordnet med en skelnen mellem to tendenser, som vi opdelte i en 'Deleuze-skole' og en 'Tomkins-skole'.⁴ Fra Gilles Deleuzes fokus på *forskel* udspringer blandt andre Brian Massumis begreb om affekt som prædiskursiv (2002), Patricia Cloughs fokus på ikke-biologisk liv (2007) og Jasbir Puars analyser af, hvilke eksistenser der foldes ind og ud af livets muligheder (2007). Massumis affektbegreb har været definerende inden for denne retning. Den massumiske retning er især interesseret i affekt som et felt af autonom *intensitet*, som undslipper fastfrysning i diskursive kategorier:

Intensity is [...] a nonconscious, never-to-be-conscious autonomic remainder. It is outside expectation and adaptation, as disconnected from meaningful sequencing, from narration, as it is from vital function. It is narratively delocalized, spreading over the generalized body surface, like a lateral backwash from the function-meaning interloops travelling

the vertical path between head and heart.
(Massumi 2002: 25)

Massumis interesse er affektens omskiftelige og flydende karakter, der undslipper diskursivering og dermed magtens kontrol. Han foreslår derfor affekter som udifferentierede, retningsløse og uforudsigelige *potentialiteter*.

Den anden 'skole' eller tendens (som er den, kurset overvejende har lagt vægt på) har til en hvis grad psykologen og affektteoretikeren Silvan Tomkins, kritisk psykoanalytisk teori og poststrukturalisme som udgangspunkt. Kort fortalt skelner Tomkins mellem otte grundlæggende affekter, som han mener, er biologisk funderede og grundlæggende indlejret i menneskets psyke (Tomkins 1995).⁵ At en sådan essentialiserende tilgang til følelser skulle kunne virke inspirerende for en poststrukturalistisk queer-teoretiker som litteraten Eve K. Sedgwick, virker selvsagt noget overraskende. Sedgwick (hvis fortjeneste det er at have introduceret Tomkins' tekster i en queerteoretisk sammenhæng) argumenterer ikke desto mindre ganske overbevisende for at genlæse Tomkins med fokus på dennes overskridelse af dikotomien *essens-konstruktion*. Tomkins' fænomenologiske beskrivelser af affekt blander på overraskende vis iagttagelser fra kliniske forsøg med næsten lyriske beskrivelser af personlige affektive erfaringer (Sedgwick & Frank 1995).⁶

Sedgwick lader sig inspirere af Tomkins til at undersøge den måde, hvorpå ikke-normative identiteter er knyttede til og så at sige kommer til eksistens igennem *skam*. Hun er med andre ord interesseret i skammens mangeartede relationer til det antinormative.

Sedgwick ser på skam som en social funktion, som tematiserer komplekse forhold i subjektiveringsprocessen. Oplevelsen af skam indeholder såvel socialiserende som individualiserende kvaliteter, fordi skam fanger subjektet på grænsen mellem det sociale og det individuelle. Skam er en stærkt isolerende følelse af at blive tvunget til at se sig selv med et blik udefra og er således paradoksalt noget, som på en gang henviser én til sig selv og til det sociale (Sedgwick 2003). Skam må forstås som simultant isolerende (individualiserende) og som socialt betinget. Et særligt interessant træk ved skam er, at det er den affekt, som tydeligst synes at tvinge os til at måtte opgive at reducere affekt til enten *essens* eller konstruktion, individuelt funderet eller socialt konstrueret. Skam er en personlig og individuel oplevelse, hvis funktioner er autonome og opleves stærkt fysisk (fx i form af ondt i maven, sveden, rødmen). Men omvendt er skam kun forståelig som et socialt fænomen: Vi skammer os, *fordi* vi er del af det sociale, og *fordi* vi (reelt eller forestillet) ser os selv gennem andres øjne. Desuden synes skam at være lige så meget en performativ handling, som den er en indre oplevelse: at sænke skuldrene, at kigge ned, at dreje sig væk fra skammens vidner. Det virker ikke meningsfuldt at reducere skammen *enten* til et socialt eller et fysisk fænomen endsige at gøre den ene til basis for den anden som overbygning. Skam fremstår som et fænomen, som simultant er socialt, individuelt, fysisk og performeret.

Når kønsforskningen foretager en vending mod affekt, kan det altså ses som del af denne forsknings nymaterialistiske/nyontologiske

interesse (Barad 2007). For materialistiske (men dog anti-essentialistiske) forskere kan et fokus på affekt måske ligefrem udgøre et udgangspunkt for en ny måde, hvorpå det situerede, kropsliggjorte og relationelle feministiske subjekt kan begrebsliggøres (Koivonen 2010). Affektteori kan således bl.a. ses som en udløber af den performative tendens inden for kønsforskning, som især Judith Butler i 1990 indvarslede med bogen *Gender Trouble*. Som sådan kan man sige, at affekt-feltet skriver sig i kønsforskningens og ikke mindst queerteoris snart 20 år lange opgør med den dikotomiske tænkning i *essens* vs. *konstruktion*.⁷ Man kan derfor også, som fx Claire Hemmings gør det (2005), se et fællesskab mellem Butlers antikonstruktivistiske projekt (og hendes deraf følgende forslag om at benytte performativitetsbegrebet som en overskridelse af nævnte dikotomi)⁸ og fx Sedgwicks (2003) og Elsbeth Probyns (2005) interesse for skam som et fænomen, der hverken kan reduceres til noget socialt eller noget biologisk. Forholdet mellem *det materielle* og *det sprogliggjorte* fanges med andre ord i mindre grad af begreber som *overbygning*, *vekselvirkning*, *supplement* eller *delmængde* og i højere grad af et begreb som *simultanitet*.

AFFEKT ELLER FØLELSE?

En central diskussion (som til en hvis grad kan siges at knytte sig til den ovenfor skitserede skelnen mellem to skoler) er, hvorvidt man bør bruge *affekt* eller *følelse* om det område, som undersøges, eller om det overhovedet giver mening at skelne mellem de to begreber.⁹ Massumi insisterer fx på vigtigheden af fundamentalt at skelne mellem på den ene side autonom, førsproglig affekt og på den

anden følelse, som han mener, bør reserveres til det diskursivt kategoriserede. Navngivne følelser som fx afsky eller overraskelse er derfor også af begrænset interesse for Massumis fokus på affekt som prædiskursiv, autonom intensitet.¹⁰

Den mere poststrukturalistisk inspirerede affektretning tenderer derimod til at afvise en sådan distinktion mellem affekt og følelse. Selvom de er sympatiske over for Massumis opgør med den konstruktivistiske tænkning, er de også kritiske over for forsøget på at gribe affekternes prædiskursivitet, før de kategoriseres som følelser. Dels nærer nogle affektteoretikere en skepsis over for troen på at kunne undslippe det diskursive, dels ønsker de at fastholde, hvad flere af dem ser som feministiske, queerteoretiske og postkoloniale teories forpligtelse på at muliggøre social kritik og forandring. Som Claire Hemmings påpeger: “affect might in fact be valuable precisely to the extent that it is not autonomous” (Hemmings 2005).

Heller ikke Sara Ahmed ønsker på forhånd at adskille det sproglige fra det førsproglige, men opfordrer til at betragte selve adskillelsen mellem affekt og følelse som en konstruktion, der i sig selv bør gøres til genstand for analytisk opmærksomhed (Ahmed 2004a og 2004b). Vores oplevelser sker aldrig på en tom baggrund, argumenterer Ahmed. De indgår i vores hidtil oplevede kategoriseringer af følelser. Hvis vi går igennem et kvarter, som har ry for at være *farligt*, er det sandsynligt, at vi vil opleve affektiv intensitet, som vil fremstå for os som *frygt*, pointerer Ahmed. Følelsen (her frygt) og den forudgående historie, vi har med den, *gør* altså noget, som den

affektive intensitet ikke er adskilt fra eller uafhængig af:

I think that the distinction between affect/emotion can under-describe the work of emotions, which involve forms of intensity, bodily orientation, and direction that are not simply about “subjective content” or qualification of intensity. Emotions are not “after-thoughts” but shape how bodies are moved by the worlds they inhabit. (Ahmed 2010: 230)

Andres fortællinger om affekter, såvel som vore personlige historier med dem, betinger vore oplevelser af dem. Vi er altid allerede ’på plads’, forberedte på at blive affekterede på bestemte måder, og dette påvirker, hvordan vi oplever følelser. Ahmed ønsker derfor ikke på forhånd at skelne følelse fra affekt, men vil hellere holde åbent, hvad henholdsvis affekt og følelse kan konnotere. Inspireret af performativitetsteori er Ahmed interesseret i, hvad de *gør*, frem for hvad de *er*.¹¹

Det affekt-begreb, vi anvendte på kurset, fulgte denne tendens til ikke på forhånd at skelne principielt mellem *følelse* og *affekt*, men snarere at undersøge følelse og affekt som fænomener, der ofte andetgøres i videnskabelige og argumentatoriske sammenhænge. Inspireret af Ahmed så vi på, hvordan følelser/affekter performativt handler, skaber subjekter og relationer, hvordan de kan mobilisere, mobiliseres, ’klistre’ og ’klistres’ til noget. Vi bibeholdt dog et sideblik til teoretikere og analyser, som hælder til Massumis tilgang til affekt, herunder fx Puars affektive analyser af *homonationalisme*. At vi primært anvendte teoretikere inden for den ’tomkinske skole’, skal derfor læses som et pragmatisk valg. Der findes mange eksempler på, hvor-

dan Massumis tilgang til affekter kan danne udgangspunkt for spændende analyser. I den danske forskning repræsenteres en sådan vinkel bl.a. af Staunæs, Bjerg og Juelskjær, som især undersøger potentialiteter i forbindelse med skole og ledelse (2010, 2011). For eksempler på analyser, som kombinerer Ahmeds affektbegreb med Puars begreber *assemblage* og *homonationalisme*, kan fremhæves henholdsvis Michael Nebeling Petersens (2012) og Mathias Danbolts (2012) queerteoretiske forskning, samt Lene Myongs (2011) undersøgelser af adoption som *affektivt arbejde*. Ahmeds begreb om *affektiv komfortabelhed* bliver i en dansk kontekst bl.a. benyttet i Tobias Rauns analyser af transkønnede identiteter (2012).

AFNATURALISERING AF FØLELSERS VÆRDI

Når affekt er af interesse for queerteori, skyldes det ikke mindst affekttilgangens normativitetskritiske potentiale. Affektteoretikere forsøger typisk at denaturalisere de måder, hvorpå affekter traditionelt valoriseres, ligesom de undersøger følelser, som traditionelt ses som 'negative' (sorg, depression, afsky, vrede, skam etc.), for at revidere forståelsen af dem. Den affektive vending betyder med andre ord en vending bort fra en opfattelse af affekter som naturligt sammenhængende med bestemte værdier. Som udgangspunkt er formålet ikke at vende følelsernes værdier på hovedet, men at sætte spørgsmålstejn ved deres naturliggjorte status som enten efterstræbelses- eller uattråværdige: Hvis fx den depressive tilstand, som psykoanalytikeren Melanie Klein hævder, markerer erkendelsen af, at virkeligheden ikke entydigt kan adskilles i ondt og godt, er der så måske en nødven-

dig erkendelse at hente i depressionen (Sedgwick 2007 og Cvetkovich 2007)? Hvis "lykke" bliver et så naturliggjort gode, at det bliver et samfundskrav, at man opgiver kritik, modstand eller endog livet i lykkens navn, er lykke så nødvendigvis noget 'godt' (Ahmed 2010)? Synes sådanne spørgsmål fremmedgørende eller ligefrem provokerende, er det måske netop her, der er inspiration at hente for en queerteoretisk analyse. Queerteoris projekt var jo i udgangspunktet at dekonstruere og afnaturalisere vante tankemønstre (Bissenbakker Frederiksen 2005).

I forlængelse af denaturaliseringen af følelseres værdier har flere queerteoretiske analytikere tilbudt forståelser af skam, som sigter på at skabe alternativer til vurderingen: godt/ondt. Det er netop en pointe, at følelser ikke kan reduceres til en given værdisætning. På kurset har vi derfor heller ikke behandlet skam som noget per definition negativt eller positivt: Noget man med naturlighed bør undgå, eller som det er selvindlysende etisk værdifuldt at stræbe imod. Snarere har vi set på skam som en erfaring og et narrativ, som forskellige politiske, sociale og kunstneriske projekter etableres i relation til. Her følger et par eksempler på hvordan.

AFFEKTERNES RETTE STED?

Det er et genkommende træk ved den traditionelle begrebsliggørelse af affekt, at den skriver sig ind i dikotomien *rationalitet-følelse*, som igen knyttes til dikotomien *privat-offentlig*. Det ses fx i følgende avisoverskrift:

Thorning til Nyrop: Styr dine følelser
(Hjortdal 2009)

Eksemplet er hentet fra Politiken 2009 i forbindelse med politiets rydning af Brorsons Kirke i København, hvor en gruppe irakiske og kurdiske flygtninge i foråret og sommeren 2009 aktionerede for asyl.¹² Den socialdemokratiske partileder Helle Thorning's henstilling til den tidligere partileder Poul Nyrup falder i forlængelse af Nyrups reaktion imod, hvad han ser som "den kynisme, som synes at have sat sig fast i det danske samfund" (Ritzau 2009). Nyrup taler for mere politisk (med)følelse og således for følelsernes politiske legitimitet. Thorning slår derimod til lyd for at holde følelserne i ave og dermed for, at følelser er noget, der principielt står i modsætning til det politiske og derfor også *bør* holdes adskilt fra det. Som man kan se, skriver de to socialdemokraters uenighed sig ind i den førnævnte adskillelse af det følelsesmæssige fra det rationelle. Ved at henvise til Nyrups argumentation som følelsesbetonet, konstruerer Thorning sin egen argumentation som rationel. Tornings logik hævder, at affektive og politiske domme kan og bør holdes adskilt, fordi affekt farver, forurener eller forstyrrer rationel politisk stillingtagen. Følelserne skal med andre ord forblive på følelsernes naturlige sted: i privatsfæren.¹³

Det, at følelser konstrueres som rationalitetens modsætning, behøver dog ikke at betyde, at følelser i relation til politisk stillingtagen altid har status som noget negativt. Følelser kan omvendt også figurere som særlige bædere af 'renhed', der kan inficeres af kynisk rationalisme. Ser vi fx på sloganet "Sex skal være en nydelse, ikke en ydelse", som ofte bruges af anti-prostitutionsorganisationer,¹⁴ kan vi se, hvordan den samme logik er på spil

som hos Thorning – blot med modsat fortegn. Logikken er her, at når det kommer til sex, så må affekt (nydelse) entydigt adskilles fra kapital og arbejde (ydelse). Dette ikke fordi, affekt forstyrrer arbejdet, men fordi kapital og arbejde 'forurener' seksualitetens affektive renhed. Sex skal og bør være ren affekt, og denne bør adskilles fra arbejdets og kapitalens kalkulerede udnyttelse. Det er således i forlængelse af en kritik af tings- og vareliggørelsen af affekt, at *ydelse* og *nydelse* præsenteres om to sfærer, som *kan* og *bør* holdes adskilt fra hinanden. Selvom det sker med omvendte fortegn, idealiserer både avisoverskriften og sloganet adskillelsen mellem rationalitet og følelser, offentligt og privat, og i begge tilfælde er det følelser, som markerer denne adskillelse. Man kan sige, at følelse i begge tilfælde fungerer som en grænsemærke, som søger at konsoliderer, at det offentlige og det private ontologisk set *må* betragtes som adskilte, og kun i enkeltstående tilfælde (fx prostitution og Nyrups følelser) fejlagtigt bliver blandet sammen.

Man kan dog også betragte affekt som noget, der på grundlæggende måder allerede er sammenblandet med politik, arbejde og kapital. Et eksempel på sådan en analyse ses i den happening, som en sexarbejderorganisation i foråret 2011 lancerede i form af hjemmesiden "Varm Zone" (www.sexarbejderkarriere.dk). Hjemmesiden 'reklamerer' for sexarbejde som erhverv og indeholder nogle særdeles positive beskrivelser af sexarbejde: "Som sexarbejder har du en meget tæt og positiv kontakt med dine kunder [...] Du skaber tryghed og får mennesker til at slappe af og nyde øjeblikket" (ibid.). Som

sådan taler hjemmesiden lige ind i en opfattelse af sexarbejde som noget, der tvinger sexarbejderen til også at sælge ud af sine følelser, og endog afkræver hende/ham at omtale dette som noget positivt.

Hjemmesiden er dog næppe en reel reklame for sexarbejde. I en af dens underrubrikker forklares det, at siden skal sætte fokus på sexarbejders rettigheder, og at hele siden er en kommentar til en lignende kampagne for uddannelsen som sygeplejerske, som bærer navnet “Hvid Zone” (www.hvidzone.dk/sygeplejerske.aspx). Sammenligner man de to sider, kan man se, at Varm Zones beskrivelse af sexarbejderkarrieren er en næsten direkte kopi af Hvid Zones beskrivelse af sygeplejefaget, som øjensynligt også indebærer at skabe “den tætte kontakt” og “tryghed” (ibid.). Både Hvid og Varm Zone indeholder et væld af interessante konstruktioner af køn og seksualitet (og mindre eksplicit: race), men i denne forbindelse er det interessante den måde, hvorpå Varm Zone via sin ironiske mimen af den oprindelige hjemmeside udstiller sygeplejefaget som et fag, der naturligt forventes at være et *affektivt arbejde* og således at gøre affekt til genstand for kapital. På Hvid Zones hjemmeside præsenteres ét af sygeplejerskens vigtigste arbejdsredskaber (modsat den mandlige radiograf og ditto bioanalytiker) som hendes “hjerne”. I de illustrerende videoer står hun for den empatiske kontakt: De lange omsorgsfulde blikke mod patienten, det støttende klap på skulderen og den emotionelle forbindelse til de pårørende (“Mm ja, det kan jeg godt forstå”, ibid.). Affekt er tydeligvis en ydelse, som sygeplejer-

sken forventes at levere som en selvskreven del af sin faglighed.

Via sin ironiske pastiche over Hvid Zone udstiller Varm Zone, at affekt allerede forventes at være en (gratis) ydelse i en række arbejdsmæssige sammenhænge. Der er således tale om en forholdsvist klassisk feministisk analyse af kvindearbejde som affektivt (og dermed dårligt eller slet ikke betalt) arbejde (Hardt 1999 og 2007). Når Varm Zone ironisk maler sexbranchen lyserød, åbner den ikke blot mulighed for en problematisering af forsøget på principielt at adskille affekt fra arbejde – og herunder (god, affektiv) sex fra (dårlig, følelsesløs) kapital. Den sætter også implicit fokus på, at forventningerne til, hvor affekterne naturligt ’hører hjemme’, i sig selv udgør en magtdiskurs, som medvirker til at underbetale såkaldt kvindearbejde.

Som sådan muliggør Varm Zone et fokus på, hvordan modstanden mod vareliggørelse af sex og følelser risikerer at usynliggøre den vareliggørelse, som omsorg, sex og andre affektive objekter allerede indgår i. Varm Zone afviser således ikke, at sexarbejde gør affekt til genstand for økonomi. I stedet forsøger den at vende fokus mod det kønnede hierarki, som det affektive arbejde indgår i, og som betinger, at de som udfører det affektive arbejde, sjældent er de samme, som høster betalingen for det. Det interessante ved Varm Zone er med andre ord, at hjemmesiden i modsætning til de to første eksempler ikke forsøger at adskille privat fra offentligt gennem affekt, men at den sætter fokus på, hvordan disse sfærer allerede griber dybt ind i hinanden, og det på måder som gennemskæres af kønnede hierarkier.

Dermed adskiller kampagnen sig fra andre sexarbejderpositive positioner, som argumenterer for at styrke adskillelsen mellem det offentlige og private gennem at 'rense' prostitutionsdebatten for følelser for derigennem at komme af med "moralisme".¹⁵ Ved at karakterisere prostitutionsdebatten som "drevet af patos" (Onsberg 2010), hvor den burde appellere til logos opnår retorikeren Merete Onsberg fx at åbne debatten for nogle oversete kompleksiteter (bl.a. i forhold til hvem gruppen af "prostituerede" konkret består af). Men Onsbergs retoriske analyse muliggør ikke en forståelse af, hvilken rolle affekt aktivt spiller – altså hvad affekt konkret *gør* – i debatten. Dels kan man selvfølgelig spørge, hvorvidt det overhovedet er mulig at debattere 'sagligt' uden tilstedeværelsen af nogen som helst form for følelser? Ligeledes kan man spørge, om det samme argument nødvendigvis fremstår som henholdsvis *neutralt* eller *følelsespræget* uafhængig af, hvem der hører eller fremsætter det (argumenter synes fx hurtigere at blive rubricerede som "vrede" eller "hysteriske", hvis de fremføres af erklærede feminister)? Men en måske vigtigere indvending er, at hvis det virkelig er sandt, at der er mange følelser i en given debat, er det så lige meget, *hvilke* følelser der er tale om, og hvad de i hvert tilfælde *gør*? Er det analytisk set uden betydning, om en debat er 'vred' eller 'nostalgisk', og på hvilke måder den er det? Er det uden betydning, hvorvidt debattørerne skammer sig eller skammer nogen ude? Er alle appeller til moral ensbetydende med "moralisme", og er al moralisme den samme uafhængigt af, hvem den optræder i selskab med?

Den retoriske kritik af patos lukker så at sige analyserne af affekt ned i stedet for at åbne dem. En affektteoretisk interesse vil argumentere for, at et opmærksomt fokus på affekternes performative effekter er nødvendigt – både for bedre at kunne analysere eksempler som de ovenfor nævnte og for at muliggøre nye måder, hvorpå vi kan forstå relationerne mellem det offentlige og det private, mellem kvinde- og mandefag og mellem sex og arbejde.

DETTE SÆRNUMMERS ARTIKLER

Affektteori søger altså ikke at forvise følelser fra den rationelle videnskab og den saglige argumentations sfære. I stedet forsøger den at dekonstruere modsætningsrelationen mellem rationalitet og affekt, logos og patos, for at se på den rolle, følelser altid allerede spiller i det, som forbindes med rationalitet.¹⁶ Hvordan kan politiske argumenter og aktioner fx ses som formede over affektive narrativer? Når aktører i en debat hævder at skamme sig på vegne af nogen og noget, eller når de gennem forskellige talehandlinger skammer deres modstandere ud, aktiverer de en række kulturelle konsensusser om, hvad skam er, og hvordan man naturligt bør reagere på mødet med den. Skam *gør* noget ved og for de subjekter, som rammer (interpellerer) andre med den, såvel som for de subjekter som rammes af den og de subjekter, som aktivt tager den på sig. Det er dette noget, de følgende artikler undersøger: Hvad *gør* skam og andre affekter i forskelligt materiale? Hvilke forestillinger om "levelige liv" knytter forskellige følelser sig til? Hvilke reaktioner og relationer naturliggør de?

Næsten symbolsk fandt affektkurset sted i en kontekst af internationale politiske begivenheder, som markeredes af stærke offentlige følelser i form af *vrede* og *jubel*. Kurset tog sin begyndelse kun godt en uge efter, at “Vredens dag” indledte den Egyptiske opstand, og det afsluttedes samme uge, som bragte de mange jublende reaktioner over Osama bin Ladens død. Disse følelser – henholdsvis oprørsk *vrede* og kompleks *jubel* – måtte i sig selv inspirere til et kritisk forhold til deres naturaliserede værdier og til en analyse af deres kontekst og formidling. Det er sådan en analyse, Maja Brandt Andreasen foretager i artiklen “Nationsbyggende Jubel”, som har netop jubelreaktionerne på bin Ladens død som sin genstand. Andreasen peger på, hvordan den nationsopbyggende jubel konstituerer Den Amerikanske Borger, som et såkaldt *sørgbart liv* gennem en affektiv konstruktion af Terroristen som en *ikke-sørgbar* ‘anden’. Artiklen viser, hvordan den udbredte konsensus om at betragte affekt som prædiskursiv, spontan og uredigerbar (hvilket på sin vis svarer udmærket til Massumis opfattelse) i det analyserede tilfælde understøtter naturaliseringen af affektive investeringer i nationen og ditto disidentifikationer med den ikke-sørgbare anden.

Katrine Kladakis beskriver i “Grønlandsk skam – dansk skam. Skammens strategier i danske fremstillinger af Grønland”, hvordan dansk forsoningspolitik i forhold til den koloniale relation til Grønland præges af komplekse håndteringer af fænomenet skam. Disse bliver betydningsfulde for produktionen af (ui)genkendelige og politisk (il)legitime subjektiviteter. Raciale dynamikker og kolonial

historie betinger, at skam øjensynligt klister mere til nogle subjektiviteter end til andre, hvilket igen er bestemmende for, hvilke subjekter der får mulighed for at gå oprejst ud af den koloniale historie, og hvilke der så at sige lades tilbage med skammen. Dette afspejles både i danske avisers receptioner af (og fordeling af skyld i forhold til) børns vilkår i Grønland og af de forsoningsprojekter, som opfordrer til en officiel national undskyldning fra den danske stat til det grønlandske folk.

Anna Baagøs “Blottethed som politisk strategi. Et studie af skammens flertydige funktioner i kolonialismen” fortsætter, som titlen antyder, i kolonialismens spor. Dette imidlertid med en genlæsning af en ældre, klassisk tekst om det koloniale fænomen, nemlig Frantz Fanons tekst “Algier kaster sløret” (Fanon 1959). Baagø viser, hvordan Fanons karakteristik af de kolonialistiske blottelsesstrategier kan suppleres med en analyse af skammens funktioner i denne strategi. Kolonimagtens “af-sløring” af den algerske kvinde, som Fanon læser som en strategi, der sigter på at underlægge sig de koloniserede, kan i Baagøs optik genforstås i et skamanalytisk lys. Skammen bliver nemlig en svingdør mellem koloniseret og kolonimagt – om end ikke nødvendigvis på en forudsigelig måde. Den måde, som skammen cirkulerer på tjener nok kolonimagtens biopolitiske dagsorden, men den indeholder samtidige subversive potentialer for modstand. I dette lys skærpes den queerteoretiske påstand om skammen som bærende et politisk forandringspotentiale, om end forståelsen af dette potentiale, som Baagø viser, må tilføjes en analyse af skammens racialiserende funktioner.

Også Sidsel Brædder retter blikket på kroppen som genstand for biopolitisk kontrol og disciplinering, som denne reflekteres i dokumentaren “Fede Tider”, der følger to personer før, under og efter en gastric bypass-operation. I “At blive en sørgbar krop” viser Brædder de affektive investeringer, som betinger, hvordan den tykke krop kan komme til syne. Brædder påpeger, hvordan det at være et *sørgbart liv* ikke blot knytter sig til enkelt-individer, men at den relative sørgbarhed også knytter sig til de forskellige kroppe, som det enkelte individ kan inkarnere. Den tykke krop, som operationen potentielt skifter ud med en forandret version, fremstår således som en krop, der ikke kan sørges. Blandt andet fordi den knyttes til frygt, skam og langsom død, bliver den tykke krop en krop, som kan og bør ofres på det biopolitiske alter.

I udgivelsens afsluttende artikel “Med skammen som vendepunkt” sætter Terese Kokholm spørgsmålstejn ved værdien af at slippe af med skam. Kokholm analyserer den kendte danske børne- og ungdomsroman *Skammerens datter* (Kaaberbøl 2000), hvis hovedperson i en central scene fjerner en venindes ufortjente følelse af skam. Scenen er i romanens reception uden undtagelse blevet læst som udtryk for en positiv, næstekærlig gerning, men Kokholm viser, at dette er en sandhed med modifikationer. Hvor romanens mandlige helt i konfrontationen med sin egen skam således transformeres til handlekraftig, så betyder dét, at pigen Rosa frisættes fra sin skam, at hun reduceres til skræmt, passiv afhængighed. Som transformerende instans får skam med andre ord afgørende og køns-

specifikke implikationer, som er af væsentlig betydning for romanens plot.

NOTER

¹ *Literature and Emotions Conference, Shame and Self* og *Årskonference i Foreningen for Kønsforskning*.

² For en gennemgang af disse videnskabsteoretiske kritikker, se Harding 1991 og Barad 2007.

³ Se Dahlerups kendte bølgemodel (2002) og Lykkes alternativ til denne (2008).

⁴ Jf. også Puar 2007.

⁵ Tomkins’ undersøgelser er udgivet 1962-92, men er genudgivet i uddrag af Sedgwick og Frank (1995).

⁶ Se også Skårderud 2001 for en redegørelse for forskellen på de forskellige måder, hvorpå psykoanalysen forstår følelser (centralt skam). Ifølge Skårderud operer den freudianske model med følelser som en sekundær og som sådan mere uinteressant konsekvens af de mere grundlæggende drifter, mens den tomkinske model betragter følelser som i sig selv elementære fænomener i menneskets psyke.

⁷ Queerteori er således ikke en hyperkonstruktivisme, sådan som det nogle gange fremstilles. Her kan fx nævnes Wiben *Jensens Kognition og Konstruktion* (2011), som bør fremhæves som en samvittighedsfuld repræsentation af kompleksiteterne i queerteori (herunder bl.a. queerteoris normunderminerende sigte). Ikke desto mindre tenderer bogens sammenfatninger af queer til at gen-indplacere teorien i det essens/konstruktions-skema, som er bogens (snarere end queerteoris) præmis. Queerteoris kønsforståelse sættes således på spidsen som “ren teori” over for evolutionærbiologiens “ren[e] natur” (Wiben Jensen 2011: 266), hvad der uundgåeligt fejlrepræsenterer Butlers centrale pointe, nemlig at det er selve natur/kultur-dikotomien, som queer- og performativitetsteori gør op med (se fx Butler 1993).

⁸ Dette i den forstand at performativitet er tale-handlinger, som simultant er *handling* og *beskrivelse* og dermed overskrider dikotomien diskurs/virkelighed. Se Butler 1993 og Lykke 2008.

⁹ Begreberne *affekt*, *følelse*, *emotion* og *sensation* kan dog også ses som knyttede til forskellige forskningstraditioner inden for henholdsvis humaniora og naturvidenskabelige studier. Se Probyn 2005: xv ff. og Munt 2007: 4-5.

¹⁰ Jf. også Puar 2007: 206-7.

¹¹ Man kan tillige problematisere den måde, hvorpå *intensiteter* øjensynlig på magisk vis undviger andre kategoriseringer som fx klasse køn og race. Jf. Hemmings kritik (2005).

¹² Jf. blandt andre Bissenbakker Frederiksen 2012b og Larsen (red.) 2011.

¹³ Historisk set er privatsfæren som bekendt en (kvindeligt) kønnet sfære (jf. Cvetkovich 2007).

¹⁴ Sloganet bruges især af prostitutionsmodstanderne 8. marts initiativet. Se fx: http://www.tagstillingmand.dk/8_marts_2008/tagstilling_pjece.pdf.

¹⁵ For et eksempel på argumenter for at rense seksualpolitiske debatter for “moralisme” se fx Wøldike 2009. Se Bissenbakker 2010 for en kritik af samme.

¹⁶ Det kan her være på sin plads at understrege, at affektteori ikke skriver ind i den populære diskurs om “følelsernes intelligens”. Det at se følelser som et sandhedsreservoir eller som indeholdende et særligt autencitetspotentiale går dårligt i spænd med såvel Deleuzes objektivismekritiske position som med den magtanalytiske tradition, som forskere som Ahmed, Sedgwick, Probyn og Puar trods alt deler (selvom det måske polemisk kan indvendes, at visse affektteoretikeres henvisning til affektiv *intensitet* til tider kan synes lovlig beslægtet med et mere objektivistisk ladet begreb om ‘autensitet’). Snarere end at se følelser som “intelligente” eller som basis for “sandhed” kan man fx tale om, at følelser i sig selv har en performativ sandheds-effekt. Se fx Berlant om negative følelser som særligt sandhedsperformende (Berlant 1999).

LITTERATUR

Ahmed, Sara (2004a): *The Cultural Politics of Emotion*. Routledge.

Ahmed, Sara (2004b): Affective Economies, i *Social Text* 79, 2004/2.

Ahmed, Sara (2010): *The Promise of Happiness*. Duke University Press.

Barad, Karen (2007): *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press, 2007.

Berlant, Lauren (1999). The Subject of True Feeling: Pain, Privacy and Politics, i Au-

stin Sarat and Thomas R. Kearns (eds.): *Cultural Pluralism, Identity Politics, and the Law*. University of Michigan Press.

Bissenbakker Frederiksen, M. (2005): *Begreb om begær. Queering af nyere dansk litteratur*. Syddansk Universitetsforlag.

Bissenbakker Frederiksen, M. (2010): Bli-ver seksualitetsforskningen lykkelig af moralismeanklager? *Universitetsavisen*. 2010/2.

Bissenbakker Frederiksen, M. (2012a): Shameful Separations and Embarrassing

- Proximities. Affective Constructions of Political (Il)Legitimacy in the Danish Debate on Prostitution, i *NORA – Nordic Journal of Feminist and Gender Research* (under udgivelse).
- Bissenbakker Frederiksen, Maja (2012a): I hvert fald ikke i Danmark. Skam som nationalt orienteringsredskab i danske migrationsdiskurser (under udgivelse).
- Butler, Judith (1990): *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge.
- Butler, Judith (1993): *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*. Routledge.
- Clough, Patricia T.(2007): Introduction, i Patricia T. Clough & Jean Halley (eds.): *The Affective Turn: Theorizing the Social*. Duke University Press.
- Cvetkovich, Ann (2007): Public Feelings, i *South Atlantic Quarterly* 2007/3.
- Dahlerup, Drude (2002): Three Waves of Feminism in Denmark, i Gabriele Griffin and Rosi Braidotti, (eds.) *Thinking Differently. A Reader in European Women's Studies*. Zed Books.
- Danbolt, Mathias (2012): *Touching History: The Affective Economies of Queer Archival Activism*. Universitetet i Bergen (Ph.d.-afhandling in prep.).
- Gregg, Melissa & Gregory J. Seigworth (2010): An Inventory of Shimmers, i Melissa Gregg and Gregory J. Seigworth (eds.): *The Affect Theory Reader*. Duke University Press.
- Harding, Sandra (1991): *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Open University Press.
- Hardt, Michael: Affective Labor, i *Boundary* 1999/2.
- Hardt, Michael (2007): Foreword: What Affects Are Good For, i Patricia T. Clough & Jean Halley (eds.): *The Affective Turn: Theorizing the Social*. Duke University Press.
- Hemmings, Claire (2005): Invoking Affect. *Cultural Studies* 2005/5.
- Hjortdal, Marie (2009): Thorning til Nyrup: Styr dine følelser, *Politiken* 14/8/2009.
- Juelskjær, Malou og Staunæs, Dorthe (2010): Kreativitet og ledelse. En læsning af fænomenet igennem potentialitetsledelse, i *CHARA – Journal of Creativity, Spontaneity and Learning*, 2010/4.
- Koivunen, Anu (2010) An affective turn?, i Marianne Liljeström & Susanna Paasonen (eds.) *Working with Affect in Feminist Readings: Disturbing Differences*. Routledge.
- Larsen, Bolette (red) (2011): *Kirkeasyl. En kamp for ophold*. Frydenlund.
- Lykke, Nina (2008): *Kønssforskning: En guide til feministisk teori, metodologi og skrift*. Samfundslitteratur.
- Massumi, Brian (2002): *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Duke University Press.
- McClintock, Anne (1995): *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. Routledge
- Munt, S. R. (2007): *Queer Attachments. The Cultural Politics of Shame*. Ashgate.
- Myong, Lene (2008): Intimitetens politik i Pietra Brettkelleys film *The art star and the*

- Sudanese twins, i Tidsskriftet Morgenrøde 2011/5.
- Onsberg, Merete (2010): Kærlighedens kødmarked Prostitution i debat, tal og myter, i *RetorikMagasinet* 2010/75.
- Petersen, Michael Nebeling (2012): *Somewhere, over the Rainbow. Den biopolitiske rekonfiguration af den homoseksuelle figur*. Københavns Universitet (Ph.d.-afhandling in prep.).
- Probyn, Elspeth (2005): *Blush. Faces of Shame*. University of Minnesota Press.
- Puar, Jasbir (2007): *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times*. Duke University Press.
- Raun, Tobias (2012): *Bodily Transformations in New Media Genres: An Investigation of the Transformative Potential in Makeover TV and YouTube Videoblogs*. Roskilde Universitet (Ph.d.-afhandling in prep.).
- Ritzau (2009): Nyrup: Grænsen for almindelig menneskelighed er overskredet, *Politiken* 14/8/2009.
- Sedgwick, Eve K. & Frank, Adam (1995): Shame in the Cybernetic Fold: Reading Silvan Tomkins, i Eve K Sedgwick & Adam Frank (eds.): *Shame and its Sisters: A Silvan Tomkins Reader*. Duke University Press.
- Sedgwick, Eve K. (2003): *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*. Duke University Press.
- Sedgwick, Eve K (2007): Melanie Klein and the the Difference Affect Makes, i *South Atlantic Quarterly* 2007/3.
- Skårderud, Finn (2001): Det tragiske mennesket. Introduktion til skampsykologi II, i Trygve Wyller (ed.): *Skam: perspektiver på skam, ære og skamløshed i det moderne*. Fagbokforlaget.
- Staunæs, Dorthe & Bjerg, Helle (2011): Anerkendende ledelse og blussende ører, i Malou Juelskjær, Hanne Knudsen, Justine Grønbæk Pors & Dorthe Staunæs (red.): *Ledelse af uddannelse. At lede det potentielle*. Samfundslitteratur.
- Tomkins, Silvan (1995): Shame–Humiliation and Contempt–Disgust, i Eve K Sedgwick & Adam Frank (eds.): *Shame and its Sisters: A Silvan Tomkins Reader*. Duke University Press.
- Wiben Jensen, Thomas (2011): *Kognition og konstruktion: To tendenser i humaniora og den offentlige debat*. Samfundslitteratur, 2011.
- Wøldike, Morten Emmerik (2009): *Piger bliver ikke lykkelige af analsex: En kritisk undersøgelse af seksualmoraliske standpunkter gennem de seneste år i Danmark*. Akademisk Boghandel.

HJEMMESIDER

- Conference: “Shame and Self”. Lokaliseret 19/11 2011 på <http://cfs.ku.dk/calendar-main/calendar2010/shame>
- Hvid Zone Sygeplejerske. Lokaliseret 19/11 2011 på <http://www.hvidzone.dk/sygeplejerske.aspx>
- Literature and Emotions Conference. Lokaliseret 19/11 2011 på <http://artsandculturalstudies.ku.dk/literature-and-emotions>
- Making sense of past emotions. Lokaliseret 10/3 2012 på http://saxo.ku.dk/arkiv_2012/Making_sense_of_past_emotions.pdf/

Tag stilling mand. Lokaliseret 19/11 2011 på
http://www.tagstillingmand.dk/8_marts_2008/tag_stilling_pjece.pdf

Varm Zone. Lokaliseret 19/11 2011 på
<http://www.sexarbejderkarriere.dk>

Årskonference i Foreningen for Kønsforsk-
ning. Lokaliseret 22/2 2012 på
<http://www.ruc.dk/forskning/forskningscentre/ckmm/aarskonference-2012/>

NATIONSBYGGENDE JUBEL

ET STUDIE AF AFFEKTIVE REAKTIONER PÅ OSAMA BIN LADENS DØD

Osama bin Ladens død udløste en række affektive reaktioner i det amerikanske medielandskab, primært i form af glæde og jubel. Artiklen undersøger, hvordan jublende kroppe, Barack Obamas tale til nationen og Jon Stewarts latterliggørelse alle er med til at stadfæste en forskel på værdien af liv.

Dagen efter, at amerikanske specialstyrker havde dræbt den kendte al-Queda-leder, Osama bin Laden, var amerikanske og internationale nyhedsmedier fyldt med historier og billeder af jublende amerikanere, som på forskellig vis udtrykte deres glæde over, at symbolet for angrebene den 11. september 2001 nu var død. Disse billeder affødte megen debat om, hvorvidt det er acceptabelt at fejre et andet menneskes død, og om alle liv er lige berettigede og lige meget værd. Generelt herskede der dog tilsyneladende en opfattelse af, at umiddelbare jubelreaktioner er så ubevidste og ukontrollerbare, at det enkelte jublende individ ikke kan holdes ansvarligt for dem, fordi reaktionen er så kropslig og 'naturlig', at intellektet først når at reflektere over handlingen senere. Jeg vil imidlertid hævde, at nogle dominerende mekanismer og strukturer konstruerer denne opfattelse af menneskets 'handlen i affekt'. Derfor finder jeg det interessant at undersøge, hvad denne affektopfattelse medfører, og hvad den retfærdiggør. Ved at

fokusere på hvordan affekter handler og dermed inkluderer nogle subjekter og ekskluderer andre, vil jeg sætte fokus på glæde og kærlighed som affekter, der klistrer bestemte individer sammen med nationen via jublende kroppers reaktioner på bin Ladens død. Desuden vil jeg, med fokus på amerikanske mediers fremstilling af bin Laden som inhuman, undersøge hvilke liv, det er muligt at sørge over. Dermed vil jeg vise hvilke normative og hegemoniske strukturer, som betinger nationens forening i glæde over et menneskes død. Jeg vil primært argumentere for, at affekter og i denne forbindelse affektive kærlighedshandlinger forbinder visse subjekter, når disse handlinger lever op til en genkendelig og dominerende affektiv diskurs inden for en given historisk, kulturel og social kontekst. Som det også vil fremgå, viser jeg, hvordan affekter fungerer ekskluderende i forhold til subjekter, som ikke reproducerer bestemte affektive handlinger på en genkendelig måde. Således er mit argument, at det nationale ideal fungerer

og opretholdes på grund af konstant reproduktion, ikke mindst fordi det defineres i forhold til de subjekter, som fejler i at leve op til ideallet.

Den teoretiske baggrund for min affektteoretiske analyse af jublende kropes reaktioner på bin Ladens død, er Sara Ahmeds teorier om følelser som cirkulerende og klistrende, samt hendes tanker om den kollektive krop og det nationale ideal. Med udgangspunkt i Ahmeds teorier giver nærværende artikel et bud på, hvordan jubel, som affektiv relation, kan ses som en måde hvorpå, man kan *gøre* amerikanskhed og dermed tilslutte sig den nationale krop og reproducere det nationale ideal. Ahmed tilhører den gruppe af affektteoretikere, som ønsker at udviske forskellene mellem affekt og følelse.¹ Hun adskiller sig dermed fra en anden affektteoretisk retning (kaldet den ontologiske vending (Koivunen 2010: 16)), som blandt andre Brian Massumi tilhører. Denne retning skelner netop affekt fra følelse, idet affekt hos Massumi er det umiddelbare, prædiskursive, præsociale og ubevidste, mens følelse på den anden side udgør den sociale, bevidste og diskursive strukturering af den affektive, umiddelbare fornemmelse. Massumi mener, at affekt er den interessante af de to kategorier, da denne er så umiddelbar og autonom, at den giver adgang til en prædiskursiv, spontan virkelighed (Massumi 2002: 26-28). Jeg tilslutter mig derimod en mere poststrukturalistisk og fænomenologisk tendens inden for affektteori, som vil nedbryde skellet mellem affekt og følelse, da jeg ser det kropslige og det diskursive udtryk som gensidigt konstruerede.² Denne tendens følger Ahmed også i *The Cultural Politics of Emoti-*

on (2004a) foreslår hun et skift fra at se på, hvad følelser er til at se på, hvad følelser gør. Hendes udgangspunkt er, at følelser skal ses som relationelle i den forstand, at de skaber subjekter i samspil med andre subjekter.

CIRKULERENDE AFFEKTER, KOLLEKTIV KROP OG NATIONALT IDEAL

Ahmed foreslår at betragte følelser som cirkulerende mellem mennesker og som nogle, der binder subjekter sammen. Hun pointerer blandt andet, at der er meget nære forbindelser mellem følelser, som ellers kan være så forskellige som had, frygt og kærlighed. Med psykoanalysen og den marxistiske teori om merværdi som teoretisk udgangspunkt foreslår Ahmed at se følelsescirkulationer som i bevægelse sidelæns (i form af klistrende associationer eller metonymier) og baglæns (i form af historicitet). Følelser glider således mellem bestemte kroppe og baglæns i tiden ved at henvise til associationer, som klistrer til disse kroppe eller subjekter. Ved at se følelser som størrelser, der i deres cirkulation skaber merværdi, ledes hun til at argumentere for, at en given følelse ikke er iboende i subjektet, men netop produceres som en effekt af dens cirkulation. Endvidere viser hun, at bevægelsen mellem tegn skaber affekt, og at affekt derfor ikke kan være iboende i et objekt eller et tegn, men netop er en effekt af cirkulationen, som akkumulerer affekt. På den måde vil følelsescirkulationen skabe mere affekt eller et stærkere affektivt udtryk, jo mere der cirkuleres, og således vil det også i højere grad virke, som om tegnene eller objekterne indeholder affekten. Hun understreger, at følelser ikke bebor nogen eller noget, men at subjektet skal ses som et nodalpunkt i den

affektive økonomi, snarere end følelsernes oprindelse og destination.

Med dette udgangspunkt viser Ahmed, hvordan cirkulationen af affektive tegn skaber en materialisering af kollektive kroppe eksemplificeret ved nationens krop ("the body of the nation", Ahmed 2004b: 121). I denne forbindelse analyserer Ahmed frygt med udgangspunkt i den amerikanske befolknings 'gøren frygt' umiddelbart efter 11. september, herunder individers umiddelbare reaktioner på angrebet som kærlighedserklæringer til nationen, altså patriotisme. Hun ser de affektive reaktioner på 11. september resultere i en gruppering (alignment) af individer samt en gruppering af individer sammen med nationen. Dette sker igennem gentagelser af 11. september til begivenheden transformeres til et fetich-objekt.

Det interessante i denne forbindelse er, hvordan oplevelsen af frygt, ifølge Ahmed, performes gennem patriotiske kærlighedserklæringer. Her fremhæver hun især den stigende brug af amerikanske flag i de amerikanske hjem. Hun forklarer, hvordan flaget kan ses som et klistrende tegn, der klistrer til andre 'flag tegn' og dermed giver et indtryk af sammenhæng, hvorved nationen klistres sammen. Hun foreslår endvidere, at flag skal ses som symboler på medhed (withness) i betydningen, at man er med nogle og imod andre (Ahmed 2004b: 130). Desuden pointerer hun, hvordan flagene typisk opleves som repræsentationer af kærlighed og udtryk for fælles følelser. Selve den handling at sætte et flag op ved sit hus, eller at medbringe flaget til en fælles glædesmanifestation i New Yorks gader, kan læses som tegn på fællesskab. Så-

ledes kan uviljen til at flage også læses som tegn på manglende ønske om at deltage i fællesskabet, hvilket Ahmed udtrykker med inspiration fra George W. Bush' udsagn efter 11. september: "If you do not show you are "with us", you would be seen as "against us"" (ibid).

Ifølge Ahmed fungerer det enkelte subjekts affektive tegn på kærlighed som en identifikation med den kollektive krop (dvs. nationen), hvilket betyder, at det er den kollektive krop, der bevæger sig, eller handler, snarere end subjektet. Dette skal ses som en form for kollektiv narcissisme, idet kærligheden til selvet bliver til kærlighed til nationen, som er med til at legitimere reaktionerne på terrorisme, da disse gives betydning som beskyttelse af ens kære. Nationen beskytter sine kære, da de ved at være *med* én derfor også er *ligesom* én, og således bliver medhed (withness) baseret på tegn for ligesomhed (likeness), hvilket medfører, at beskyttelse og overlevelse betinges af ligesomhed. Denne opfattelse af kærlighed til nationen kan ses som en form for selvkærlighed, eller narcissisme. (Ahmed 2004b: 130)

I forhold til mit fokus på glæde og kærlighed som nationskabende er det interessant at se på forestillingen om nationale idealer. Det væsentlige i denne sammenhæng er Ahmeds pointe om, at det kollektive nationale ideal peger tilbage på subjektets ideelle billede af sig selv, hvilket man kunne kalde den kollektive krops (nationens) selv-idealiserings. Ahmed argumenterer her for, at idealet ikke er iboende i bestemte kroppe men i stedet eksisterer som et imaginært ideal, der akkumulerer værdi, når det udveksles mellem kroppe

(Ahmed 2004a). Det gælder dog kun for kroppe, som i første omgang er genkendelige som nogle, der er i stand til at leve op til idealet. Det betyder samtidig, at andre vil fejle i deres gøren kærlighed til idealet. Ahmed forklarer således nationen som en effekt af, hvordan kroppe i deres fælles kærlighed orienteres imod den. Samtidig bevæger disse kroppe sig væk fra andre kroppe, hvorved der skabes grænser og samtidig opbygges, hvad der kan kaldes national karakter eller det nationen 'er'. Gennem reproduktion af idealet konstrueres både følelser og den nationale karakter som iboende og 'naturlige' og som noget, man kan have eller være i essentialistisk forstand. Det er netop disse tendenser, jeg ønsker at dekonstruere, når jeg i de kommende afsnit ser på de jublende individers glædeshandlinger og kærlighedserklæringer som konstruktioner af bestemte opfattelser af affektive handlinger og det nationale ideal.

AFFEKTIVE GLÆDESHANDLINGER BLANDT JUBLENDE KROPPE

Det jeg fokuserer på i denne analyse er i første omgang visse subjekters reaktion på offentliggørelsen af bin Ladens død eller rettere reaktionerne blandt de jublende, som gik på gaden og højlydt og tydeligt fejrede begivenheden.³ Umiddelbart efter terrorangrebene på World Trade Center og Pentagon den 11. september 2001 erklærede daværende præsident, George W. Bush, bin Laden for USA's fjende nummer ét. Senere (i 2004) påtog bin Laden sig ansvaret for angrebet i form af sin funktion som leder af terrororganisationen al-Qaeda, og siden da er han blevet symbolet på terror og dermed i høj grad symbolet på terrorfrygten. Den 1. maj 2011 blev bin Laden

henrettet af amerikanske specialstyrker i sit hjem i Pakistan efter ordrer fra præsident Obama. Hans død konstrueredes som afslutningen på næsten 10 års sorg og frygt for yderligere angreb.

Således er frygt og glæde i dette tilfælde tæt sammenbundne. Den voldsomme gøren glæde konstituerer en afslutning på frygten. Med andre ord er individernes tegn på glæde netop så kraftige, fordi de hænger sammen med mange års reproducerende frygtdiskurser. I utallige amerikanske og internationale nyhedsartikler- og historier, blev det dokumenteret, hvordan flere tusinde mennesker spontant gik på gaderne foran det Hvide Hus i Washington D.C. og ikke mindst ved Times Square og Ground Zero i New York. Her blev der rapporteret om jubelscener og eufori blandt de fremmødte, der sammen med komplet fremmede mennesker spontant deltog i tilråb som "USA, USA" og "Yes we can!"⁴ eller sang med på den amerikanske nationalsang eller på Bruce Springsteens "Born in the USA" (Harris 2011). De jublende var i stor stil udstyret med amerikanske flag og farver foruden plakater og bannere, der på forskellig vis hånede bin Laden eller hyldede Obama. På TV-billeder og fotos ser man også, hvordan folk sad på skuldrene af hinanden eller klatrede op i lygtepæle, hvilket kan minde om scener fra en rockkoncert eller fodboldfans, der fejrer en national sejr (Mills mfl. 2011).

I forlængelse af Ahmed er det interessant at se på, hvordan der her 'gøres' glæde og kærlighed til nationen. Som nævnt minder mange af handlingerne om måder, hvorpå man ville fejre en national sportspræstation. I det hele taget kan man få det indtryk, at de

jublende primært performer glæde over en sejr, hvilket også understøttes af bannere som: "Obama: 1. Osama: 0" (Lynn 2011). Disse forskellige udtryk eller tegn for glæde kan ses i lyset af Ahmeds teori om det amerikanske flag som et klistrende tegn. I denne forbindelse kan man se alle de forskellige måder, individerne gør glæde på, som tegn, der i fælles kærlighedserklæringer klistrer til nationen. Desuden er de klistrende tegn udtryk for kombinationen af medhed og ligesomhed i den forstand, at de fejrende kroppe foretager de samme kropslige bevægelser, synger de samme sange og råber de samme slagord. Disse mange affektive kærlighedshandlinger klistrer kroppene sammen i en fælles identifikation med sejren for den kollektive krop og nationen.

Følelsesudtrykkene konstrueres i de fleste af de analyserede artikler som så ukontrollerbare, følelsesladede og affektive, at de jublende amerikanere nærmest ikke kan 'gøre for' deres reaktion, eller i hvert fald ikke kan stilles til regnskab for dem. Donald Fitzgibbon fortæller, at han umiddelbart reagerede med glæde, da han hørte nyheden. Men at han, jo mere han tænkte over det, fik mindre lyst til at fejre den, fordi det, som han selv siger, "ville gøre mig lige så slem som ham" (Barry 2011, min oversættelse). På denne måde konstrueres en diskurs, hvor de umiddelbart affektive reaktioner udgør en modpol til en mere tænksom efterrationalisering, hvor med tanker konstrueres som det modsatte af følelser.

Det er dog ikke alle de affektive handlinger, der drejer sig om glæde og fejring. Dette fremgår f.eks. af andre affektive handlinger,

hvor der tændes et lys for de døde, eller lægges blomster ved Ground Zero. Desuden er der billeder af sørgende amerikanere, der græder (Mills mfl. 2011), hvilket understreger forbindelsen til deres tragiske oplevelser i forbindelse med 11. september. Flere steder beskrives folks følelser som blandede eller bittersøde, og de adspurgte har svært ved at beskrive eller 'kategorisere' deres følelser (Barry 2011). I samme artikel beskrives også den markante forskel på stemningen i New York og i Washington dagen efter offentliggørelsen af bin Ladens død i forhold til jubel-scenerne aftenen før. Om morgenen den 2. maj fortsætter livet i byerne, som det plejer, og den umiddelbare fest og glæde er afløst af mere reflekterende udtalelser om konsekvenserne for USA og frygt for hævnaktioner fra al-Qaeda. I denne sammenhæng er det interessant, hvordan den umiddelbare glæde over bin Ladens død tilsyneladende kun har en meget kort levetid og således ikke kan gøres på samme vis over tid. På baggrund af dette kunne man sige, at der hersker den generelle affekttopfattelse blandt de jublende (som understøttes af mediernes diskurs), at umiddelbare, affektive reaktioner både er uden for kontrol, er udtryk for en form for 'naturlig', umiddelbar følelse og er så irrationelle, at de jublende ved nærmere eftertanke inkluderer flere aspekter og refleksioner. Dette føjer flere lag til følelsesregistret eller ændrer helt en følelse til en eller flere andre. Desuden kan man ved at se på affekternes cirkulation genkende konstruktionen af den gode amerikanske borger, der ved at gøre glæde på den hegemonisk korrekte måde kan accepteres som genkendelig og dermed tillades at erklære sin kærlighed til nationen i form af had til den

ikke-amerikanske 'andengjorte' terrorist. Samtidig reproduceres og forstærkes det nationale ideal via de affektive handlinger, som således fungerer som nationskabende.

***THE DAILY SHOWS* AFFEKTIVE**

LATTERLIGGØRELSE AF BIN LADEN

Et tydeligt eksempel på konstruktionen af den umiddelbare affektive reaktion som 'uskyldig' er TV-værten Jon Stewarts håndtering af bin Ladens død i komedie/nyhedsshowet *The Daily Show* fra den 2. maj 2011. Traditionelt set ville man kunne karakterisere Stewart som en liberal demokrat, der gør grin med det konservative, rurale, lavt uddannede, kristne og patriotiske USA. Stewart er ikke bange for at kritisere staten eller præsidenten (om han hedder Bush eller Obama) og tager generelt afstand fra amerikansk militærindsats. Derfor kunne man mene, at det virkede særligt påfaldende, at han ikke stod tilbage for at håne bin Laden og hylde Amerika det meste af programmet. I løbet af showet gøres der grin med bin Ladens skæg, tøj, oprindelse og det, at han blev skudt i øjet. Terrorlederen gøres til genstand for morskab med ordspil hvori han kaldes 'turd' (på dansk: lort) eller blot hånes for at have tabt ved nu at være død: 'Big Deady' (Stewart 2011: 5 minutter inde).

På den måde fungerer Stewarts latterliggørelse af bin Laden som en konstruktion af terroristen som 'anden'. Dette kan forstås som virkningsfuldt på amerikansk TV, fordi Stewart ved hjælp af metonymier fortæller en historie, der er genkendelig for et amerikansk publikum, da den er baseret på de associationer, der allerede klistrer til terroristens krop. Herigennem skabes der også en stærk medhed rettet mod medamerikanere. Denne er funde-

ret i en ligesomhed, der er skabt af en afstandtagen til det, der konstrueres som anderledes; den tilbagestående, ekstremistiske og døde terrorist. Stewart nævner enkelte gange, at han måske burde udtrykke mere ambivalens omkring mordet på bin Laden, men han forklarer, at han er "alt for tæt på begivenheden til at kunne være rationel omkring den på nogen som helst måde" (Stewart 2011: 8.30 minutter inde, min oversættelse). I slutningen af det 21 minutter lange show forklarer Stewart den relativt unuancerede dækning af dagens store nyhed med, at aftenens show var rendyrket 'Id', og at man vil forsøge at moderere dette med tiden. Ved at henvise til det freudianske Id (som repræsenterer det ubevidste, instinktive niveau af menneskets bevidsthed) skriver Stewart sig ind i en hegemoniske diskurs, der definerer affekter som uskyldige og spontane, i stil med Massumis opdeling af følelse og affekt. Ved at reproducere idéen om at den kropslige affektive reaktion (eller Id) må skelnes fra den diskursive følelse, kan Stewart således legitimere sin hån af bin Laden, da følelserne ifølge denne diskurs formår at tage over og sætte fornuften ud af funktion. Det er netop ved at reproducere denne opdeling af affekt og følelse, at Stewart formår at stadfæste sin position som kritisk, liberal komiker/journalist samtidig med, at han indtager en rolle som den gode amerikanske borger. Inden for denne magtfulde affektdiskurs' fortælling om følelser som uskyldige og umiddelbare konstrueres og reproduceres dikotomien mellem god, patriotisk borger og fremmed, inhuman terrorist, hvilket fungerer som en retfærdiggørelse af affektive glædeshandlinger, der udtrykkes som hånende, affektive had-handlinger.

AFFEKTIV RETORIK, NATIONALT IDEAL OG DET EKSKLUDERENDE FÆLLESSKAB

Jeg vil nu rette blikket mod Præsident Barack Obamas tale i forbindelse med annonceringen af bin Ladens død den 1. maj 2011 (Obama, 2011). Talen optegner et klart nationalt ideal, som virker inkluderende for subjekter, som gør genkendelig amerikanskhed, og ekskluderende for de, som fejler. Denne ni minutter lange tale er pakket med affektive vendinger og billedsprog. I talen understreges det, at USA aldrig har ført krig mod Islam eller mod muslimer generelt. Det interessante er dog, at præsidenten i sin tale gentagende gange nævner islam og muslimer. Selvom han hævder det modsatte, grupperer Obama alligevel muslimer med muslimer og amerikanere med ikke-muslimer, da han ved hjælp af gentagelsen etablerer en metonymisk forbindelse mellem muslimer, Islam og bin Laden.

Parallelt med dette optegner talen et amerikansk affektivt ideal ved at henvise til den forventede modtagelse af nyheden om terrorlederens død: "So his demise should be welcomed by all who believe in peace and human dignity." (ibid.) Således italesættes en forpligtelse på, at alle 'fornuftige' subjekter bør gøre glæde. Subjekter, som ikke tager del i glæden, bliver på forhånd grupperet som kroppe, der ikke ønsker "peace and human dignity". Dette gælder både for ikke-amerikanske og amerikanske subjekter, da de sidstnævnte også kan afvige fra det fælles nationale ideal ved at undlade at gøre glæde på samme måde som de amerikanere, der undlader at flage i Ahmeds eksempel.

Et andet eksempel på præsidentens inkluderende og ekskluderende etablering af det

nationale ideal er hans kobling af bin Laden-drabet med 11. september. Såvel drabet som krigen mod terror legitimeres ved at minde om billederne fra 11. september, som er brændemærket ('branded', ibid.) ind i amerikanernes nationale hukommelse, ligesom præsidenten opfordrer det amerikanske folk til at huske på den 'sense of unity' ('følelse af sammenhold', 'enhed' eller 'enighed', ibid.), som prægede landet og befolkningen efter 11. september. Således virker hans referencer til en fælles national hukommelse, og dermed det nationale ideal, umiddelbart inkluderende for alle fredselkende subjekter, mens det samtidig ekskluderer alle andre, som ikke gør genkendelig glæde og dermed genkendelig amerikanskhed.

SØRGBARE LIV OG DEN INHUMANE TERRORIST

Den dikotomiske opdeling mellem den gode amerikanske statsborger og den andengjorte terrorist kan tilføjes endnu et perspektiv ved at inkludere Judith Butlers teorier om sørgbare (grievable) og usørgbare (ungrievable) liv. Butler skriver sig ind i samme tradition som Ahmed, hvor udgangspunktet er affekter som medierede. I "Survivability, Vulnerability, Affect" (2009) forklarer Butler, hvordan affektive handlinger altid fortolkes ud fra en bestemt fælles ramme (frame), der dirigerer forståelsen og fortolkningen i en bestemt retning inden for denne ramme: "Because such affective responses are invariably mediated, they call upon and enact certain interpretive frames; they can also call into question the taken-for-granted character of those frames, and in that way provide the affective conditions for social critique" (Butler 2009: 34). I

forlængelse af dette foreslår hun, at en analyse af kollektive fortolkninger af affektive handlinger kan føre til en bedre forståelse af magtfulde mekanismer og dermed en bedre mulighed for at nedbryde disse undertrykkende strukturer og skabe en mere lige verden for alle subjekter.

I introduktionen til *Frames of War – Precarious Life, Grievable Life* (2009), forklarer Butler præmissen for sin analyse:

specific lives cannot be apprehended as injured or lost if they are not first apprehended as living. If certain lives do not qualify as lives or are, from the start, not conceivable as lives within certain epistemological frames, then these lives are never lived nor lost in the full sense.” (Butler 2009: 1)

Det vil sige, at nogle liv altid allerede er uigenkendelige som levende, og et ikke levende subjekt vil dermed ikke blive sørget over i døden. Den manglende status som levende subjekt medfører altså ligeledes en manglende sorg over subjektets død. Således fungerer sørgbarheden som en indikator på, hvilke grupper af liv, der sørges over, når de går tabt og hvilke grupper, der ikke sørges over, fordi de aldrig fungerede som levende liv fra starten. Butler påpeger dermed, at dominerende epistemologiske mekanismer rammesætter (frames)⁵ nogle liv som mindre værd end andre.

Konstruktionen af nationale rammer indebærer, at nogle subjekter andetgøres som uden for disse rammer. Disse subjekter er ikke genkendelige som liv og kan derfor heller ikke anses for skrøbelige (precarious). Anerkendelsen af et liv som vigtigt hænger sammen med anerkendelsen af livets skrøbelig-

hed, hvilket først og fremmest er knyttet til den uundgåelige død. Et livs skrøbelighed betinges dog også af sociale og økonomiske faktorer og er dermed afhængig af menneskelige relationer. Dermed afhænger det både af forholdet til andre sørgbare liv og forholdet til de andregjorte, usørgbare liv (Butler 2009: 14). I denne forbindelse understreger Butler, at et livs sørgbarhed (grievability) fungerer som en indikator på, om det også kan opfattes som skrøbeligt og dermed vil blive anset som et liv overhovedet. Hun pointerer ligeledes, hvordan dominerende magtstrukturer og normer inden for en given social, historisk og kulturel ramme etablerer nogle liv som sørgbare og andre som ikke-sørgbare, altså ikke værd at sørge over. I nogle tilfælde vil det endda betyde, at individer eller hele befolkninger bliver undværlige (lose-able), fordi de rammesættes som om, deres liv allerede er tabt. Således kan de blive konstruerede som trusler imod hegemonisk anerkendte former for liv, og deres død vil ikke være sørgbar, da den konstrueres som nødvendig for at beskytte livet for de genkendeligt levende subjekter og befolkninger (ibid.: 24-25).

Den jublende fejring af bin Ladens død på gaderne i Washington og New York kan blandt andet ses som en performativ konstitution af forskellen på sørgbare og ikke-sørgbare liv. Det er her særligt interessant, hvordan forbindelsen mellem dødsfald 11. september 2001 og dødsfald den 1. maj 2011 konstruerer en forskel på værdien af liv. Da amerikanere blev slået ihjel 11. september var der tale om sørgbare liv til en sådan grad, at tabene af de liv er blevet sørget over de sidste 10 år. Dette adskiller sig fra reaktionerne på

tabet af bin Ladens liv. Hans liv kan således forstås som usørgbart, fordi den amerikanske hegemoniske rammesætning konstruerer et billede af den fremmede, inhumane terrorist, der derfor ikke kan anerkendes som et levende liv i første omgang.

Denne konstruktion af bin Laden som inhuman ser man reproduceret af de adspurgte jublende i førnævnte avisartikler. I artiklen "Live Blog: New York Reacts to bin Laden's Death" kalder fagforeningsmedarbejderen Chris Halley folk som bin Laden for kakerlakker, og den irakiske immigrant Madiha Ridha gør ligeledes korrekt 'amerikanskhed' ved at beskrive bin Laden som umenneskelig: "Det han gjorde i New York, glemmer vi aldrig ... Han er ikke et menneske." (Hartcollis 2011, min oversættelse). De metonymier, som Stewart etablerer i *The Daily Show*, er også en del af rammesættelsen af bin Laden som inhuman i den forstand, at han konstrueres som et ugenkendeligt liv, der ikke kan sørges over. Diskursen skaber stærke former for medhed og ligesomhed, som konstrueres som en afstandtagen til terroristen. Dermed fremgår det her, hvordan medhed, ligesomhed og sørgbarhed konstrueres via etableringen af terroristen som et usørgbart, værdiløst liv.

Dagen efter drabet blev mange amerikanske avisforsider også brugt til at fremstille bin Laden som et usørgbart liv. Dette kan f.eks. ses på den danske avis Politikens hjemmeside, som bragte en samling af forsider fra amerikanske aviser (Politiken.dk 2011). Fælles for de 17 forsider er, at de alle har en primær overskrift i usædvanlig stor skrifttype. De fleste forsider er desuden præget af et stort billede af bin Laden. Derudover kan det be-

mærkes, at de aviser, som inkluderer andre billeder, viser de jublende, som fejrer begivenheden på gaderne. Jublen er desuden også en af de mest udbredte sekundære historier på forsiderne. Det er værd at bemærke, at retorikken er affektivt præget. Selvom mange overskrifter består af et simpelt "Got him!" understreges sensationen og det følelsesladede statement-prægede budskab ofte af udråbstegn. Overskrifterne er desuden i høj grad med til at tegne et billede af bin Laden som ikke-menneskelig. To aviser kalder bin Laden 'bastard', mens en enkelt har valgt 'butcher' (slagter), og konstruerer ham således som et ikke-genkendeligt liv, da han fremstilles som så brutal og inhuman, at han ikke vil kunne klassificeres som et genkendelig liv. Dette understreges desuden af overskrifter som "Rot in Hell" og "Burn in Hell".

Også gennem den gentagede overskrift "Justice has been done" etableres en forbindelse mellem retfærdighed og elimineringen af et enkelt ikke-genkendeligt liv. I denne optik må et ikke-levet liv ofres for at sikre livet for de genkendelige amerikanske liv. Italesættelsen af bin Laden-drabet som en sejr bidrager til at gøre mordet til en nationskabende begivenhed, der klistrer amerikanske kroppe sammen i glæden og samtidig skaber ikke-genkendelige, ikke-anerkendte liv, som nationen kan defineres i modsætning til. Gennem brugen af det nationskabende, inkluderende vi: "We got the bastard" og "We win at Last", samt den gennemgående brug af "US" eller "USA": "US Nails the bastard" og "Osama bin Laden in US Hands" understreges konstruktionen af den gode, amerikanske,

sørgbare borger via sin modsætning til bin Ladens liv som usørgbart.

TERRORRISTENS LIV SOM USØRGBART

Reaktionerne på Osama bin Ladens død viser en tydelig forskel på værdien af liv. Dette fremgår især af Obamas, avisforsidernes og de jublendes diskurs, som konstruerer hans liv i modsætning til de sørgbare, genkendelige amerikanske liv, som gik tabt den 11. september. Det billede, som disse affektive diskurser tegner af den fremmedgjorte terrorist, både reproducerer og forstærker et bestemt nationalt ideal. Men kun kroppe, som formår at gøre korrekt glæde og jubel, lever op til dette ideal og kan dermed genkendes som gode amerikanske borgere. Således konstrueres der inden for den amerikanske hegemoniske rammesætning en ideal-borger, som ved at gøre glæde og jubel på en genkendelig måde dermed også gør korrekt amerikanskhed. Den dominerende affektdiskurs, hvad end den reproduceres af Stewart, Obama eller de jublende, beskriver følelser som præ-diskursive i samme tradition som Massumis opdeling af affekt og følelse. Netop denne fortælling om de ukontrollerbare, Id-prægede følelser er med til at understøtte og retfærdiggøre affektive reaktioner på bin Ladens død såsom glæde, jubel og hån. Desuden er de affektive handlinger med til at konstruere terroristen som et fremmedgjort usørgbart liv, hvilket samtidig konstruerer den genkendelige ameri-

kanske borger, som igennem sine affektive handlinger gør korrekt amerikanskhed og dermed kan genkendes og anerkendes som et sørgbart amerikansk liv.

NOTER

¹ Det skal siges, at denne opdeling fungerer som en meget generel og overordnet inddeling. Mange affektteoretikere bevæger sig på tværs af disse kategorier, som for eksempel Eve Kosofsky Sedgwick og Adam Franks diskussion af Silvan Tomkins i "Shame in the Cybernetic Fold" (2003).

² Således benytter jeg derfor i denne artikel ordene "affekt" og "følelse" synonymt, for at understrege deres gensidigt konstruerede funktion, og samtidig for at udtrykke den meget vigtige pointe at alle følelsesmæssige udtryk og relationer er konstruerede.

³ Det skal denne forbindelse understreges, at når jeg i resten af artiklen skriver om "de jublende" der fejrer og gør glæde, så er det i betydningen: de jublende kroppe, som valgte at gå på gaden. Jeg er således klar over, at dette trods alt kun gjaldt en lille del af hele den amerikanske befolkning, og jeg vil gerne understrege, at jeg på ingen måde går ud fra, at samtlige amerikanere jublede eller at samtlige amerikanere overhovedet følte glæde i forbindelse med begivenheden.

⁴ Barack Obamas slagord op til præsidentvalget i 2008.

⁵ To frame eller 'at frame' er her brugt som verbum og kan løst oversættes til at snyde, at formulere eller udforme og at fabrikere beviser imod. Jeg vælger dog at oversætte det til "at rammesætte". Se i øvrigt Butlers diskussion af ordets betydning i Butler 2009: 8-12.

LITTERATUR

- Ahmed, Sara (2004a): *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh University Press.
- Ahmed, Sara (2004b): Affective Economies, I *Social Text* 79, Vol. 22, No. 2. Duke University Press.
- Barry, Dan (2011): A Mix of Emotion Stored for a Decade. *The New York Times*. 2/5 2011 Lokaliseret 05/05/2011 på <http://www.nytimes.com/2011/05/03/us/03mood.html>
- Butler, Judith (2009): *Frames of War*. Verso.
- Harris, Elizabeth A. (2011): Amid Cheers a Message: They Will Be Caught. *The New York Times* 2/5 2011. Lokaliseret 5/5/ 2011 på <http://www.nytimes.com/2011/05/02/nyregion/amid-cheers-a-message-they-will-be-caught.html>
- Hartcollis, Anemona mfl. (2011): Live Blog: New York Reacts to bin Laden's Death. *The New York Times* 2/5 2011. Lokaliseret 5/5 2011 på <http://cityroom.blogs.nytimes.com/2011/05/02/live-blog-new-york-reacts-to-bin-ladens-death>
- Kilgannon, Corey (2011): Times Cast – Reflections from Ground Zero. *The New York Times* 2/5 2011. Lokaliseret 5/5 2011 på http://video.nytimes.com/video/2011/05/02/multimedia/1000000000_800067/timescast--reflections-from-ground-zero.html
- Koivunen, Anu (2010): An Affective Turn? – Reimagining the subject of feminist theory, i Marianne Liljeström & Susanna Paasonen (eds.): *Working with Affect in Feminist Readings*. Routledge.
- L, Lynn (2011): Readers' Photos: Reactions to Bin Laden's Death. *The New York Times* 2/5 2011. Lokaliseret 5/5 2011 på http://www.nytimes.com/slideshow/2011/05/02/us/20110503_BINLADENREADER_S-12.html
- Massumi, Brian (2002): *Parables for the Virtual – Movement, Affect, Sensation*. Duke University Press.
- Mills, Dough mfl. (2011): Around the World, Joy and Contemplation. *The New York Times* 2/5 2011. Lokaliseret 5/5 2011 på http://www.nytimes.com/slideshow/2011/05/02/world/20110502_REAX.html
- Obama, Barack (2011): Osama bin Laden er død. *Information* 2/5 2011. Lokaliseret 5/5 2011 på <http://www.information.dk/266850>
- Obama, Barack (2011): Text of President Obama's Speech. *The New York Times* 2/5 2011. Lokaliseret 5/5 2011 på <http://www.nytimes.com/2011/05/02/us/politics/02text.html>
- Politiken.dk (2011): Foto Må du rådne I helvede. *Politiken* 3/5 2011. Lokaliseret 5/5 2011 på <http://politiken.dk/fotografier/nyhederfoto/ECE1271192/foto-maa-du-raadne-i-helvede/>
- Sedgwick, Eve Kosofsky & Frank, Adam (2003): Shame in the Cybernetic Fold, i Sedgwick, Eve Kosofsky & Frank, Adam (eds.): *Touching Feeling – Affect, Pedagogy, Performativity*. Duke University Press.

Stewart, Jon (2011): *The Daily Show* 2/5
2011. Lokaliseret 3/5 2011 på
[http://www.thedailyshow.com/full-
episodes/mon-may-2-2011-philip-k--
howard](http://www.thedailyshow.com/full-episodes/mon-may-2-2011-philip-k--howard)

GRØNLANDSK SKAM – DANSK SKAM

SKAMMENS STRATEGIER I DANSKE FREMSTILLINGER AF GRØNLAND

Fænomenet skam optræder i mange afskygninger i den postkoloniale relation mellem Grønland og Danmark. Men hvorfor klistrer skam mere til det grønlandske subjekt end til det danske? Hvorfor kan danske subjekter påtage sig skam og alligevel opnå værdighed? Forklaringer kan findes i et affektteoretisk fokus på skammens strategier i relationen mellem Grønland og Danmark.

I januar 2009 meddelte FN, at Grønland overtrådte børnekonventionen.¹ Dette var startskuddet til, at grønlandske børns kår blev taget op i den danske presse. Som med andre nyheder, der omhandler den nordligste del af rigsfællesskabet, blev der ikke sparet på følelsesladede beskrivelser af Grønlands sociale problemer. Denne type beskrivelser peger på, at følelser ikke udelukkende er forbundet med det private og intime, men derimod også iværksættes i relationer mellem politiske fællesskaber.² Grønlands status som forhenværende dansk koloni bidrager til, at der i særlig grad akkumuleres følelser i den dansk-grønlandske relation. I denne artikel stiller jeg skarpt på affekten skam. Med afsæt i et affektteoretisk begrebsapparat undersøger jeg, hvordan skam iværksættes i den postkoloniale relation mellem Grønland og Danmark. Analysematerialet udgøres af udvalgte danske avisartikler, herunder både ledere og nyhedsartikler, der omhandler og debatterer Grøn-

land.³ Hovedfokus er at undersøge hvilke diskursive skamstrategier, de udvalgte avisartikler mobiliserer i deres fremstilling af Grønland. Desuden behandles skammens rolle i dansk forsoningspolitik i forhold til den (post)koloniale fortid. Jeg foreslår, at der i den dansk-grønlandske relation er skam på spil både for grønlandske og for danske subjekter, men at der er forskel på, hvordan skammen håndteres. Hvor hvide, danske subjekter gerne tager skammen over den koloniale fortid på sig – vender grønlandske subjekter sig hellere væk fra skam. Jeg argumenterer for, at der er raciale dynamikker involveret i håndteringen af skam. Racialiserede, grønlandske subjekter er så over-associerede med skam, at de hellere håndterer skammen ved at afskære sig fra den.

ET AFFEKTTEORETISK FOKUS PÅ SKAM

Det affektteoretiske forskningsfelt er nyt og uden klare kanondannelser. Jeg følger det

affektteoretiske spor, som tager sit udspring i queerteoretikeren, Eve K. Sedgwicks genopdagelse af psykologen Silvan Tomkins og hans begrebsliggørelse af skam. Med afsæt i en positivistisk tradition baserede Tomkins sine teorier om skam på kliniske studier af, hvad kroppen gør, når den føler (Probyn 2005: 13). Hans affektpsychologi hviler på antagelsen om, at der iboende i den menneskelige psyke er otte grundlæggende affekter (Sedgwick 2003: 94). Affekten skam-ydmygelse er én af disse og dækker et kontinuum af følelsesintensiteter fra skyhed til skam og skyld. For Tomkins er skam en affekt, der omhandler menneskets essentielle værdighed. Han modstiller således den fysiske skampositur med nedslået blik og bøjet hoved med menneskets behov for at gå oprejst i værdighed (Tomkins 2005: 133-136). Trods Tomkins' biologisme finder Sedgwick i hans arbejde en følelsernes fænomenologi, der åbner for nye måder at tænke skam på. Hvor skam ofte fremstilles som noget negativt og undertrykkende i tråd med den type tænkning, som Michel Foucault afdækker i sin kritik af repressionshypotesen (Foucault 2006), anser Sedgwick skam for at være positiv i den forstand, at den er produktiv. Sedgwick interesserer sig for, hvordan skam knytter sig til ikke-normative identiteter, og hun ser i skammen et produktivt og transformerende aspekt for fx queersubjekter (Sedgwick 2003: 98, Sedgwick 1995: 210-212).

Hos Tomkins og Sedgwick ligger det skamteoretiske fokus på individniveau. Jeg vil her arbejde med skam på et mere abstrakt niveau og finder inspiration i Sara Ahmeds kobling mellem skam og nation. Ahmed viser,

hvordan Tomkins teorier kan anvendes til at analysere skam på et nationalt plan (Ahmed 2004b). Fra Ahmeds arbejde med affekter henter jeg desuden begrebet om følelsers klistrende egenskab. I stedet for at anskue følelser som noget indre, der tilhører personer, fremlægger Ahmed et økonomisk syn på følelser som noget, der cirkulerer mellem kroppe og løbende akkumuleres og dermed skaber merværdi. I denne optik 'gør' følelserne noget igennem deres cirkulation: Følelser kan fx klistre individer sammen i fællesskaber, og bestemte følelser kan klistre til bestemte kroppe. Ahmed ser på, hvordan frygt klistrer et nationalt fællesskab sammen om frygten for asylansøgeren som potentiel terrorist. I analysen af, hvorfor følelsen frygt klistrer til bestemte kroppe, såsom asylansøgerens, inddrager Ahmed følelsers metonymiske og associationsmæssige sidelænsbevægelse, som klistrer bestemte tegn sammen. En sådan sidelænsbevægelse ses i associationskæden: asylansøger, araber, muslim, terrorist. Asylansøgerens krop vil pga. disse metonymiske glidninger i større udstrækning blive associeret med frygt. Denne sidelænsbevægelse afhænger også ifølge Ahmed af en baglænsbevægelse, dvs. en bestemt historicitet (Ahmed 2004a).

Jeg foreslår, at et skamteoretisk perspektiv åbner for nye læsninger af den politiske relation mellem Grønland og Danmark, der kan tydeliggøre, hvilken rolle skam spiller i produktionen af politisk (il)legitime subjektiviteter. Med afsæt i de skitserede teorier undersøges det i det følgende, hvilke skamstrategier avisartiklerne mobiliserer – først i danske

fremstillinger af Grønland, dernæst i spørgsmålet om dansk forsoningspolitik.

SKAM OG SHAMING

Kristeligt Dagblad markerede sig hyppigt i den offentlige debat, der fulgte efter udmeldingen om Grønlands overtrædelse af børnekonventionen. Den ledende artikel "Hjælp Grønlands børn" retter en appel til den danske regering om at lægge pres på det grønlandske landsstyre. Det er lederens ærinde at forbedre kårerne for de grønlandske børn, men et oplagt spørgsmål i et skamteoretisk perspektiv er, hvem går oprejst og værdigt ud af denne fremstilling, og hvem gør ikke?

Med afsæt i Tomkins' begrebsliggørelse af affektkontinuummet skam-ydmygelse kan lederen nemlig også til dels læses som indeholdende en ydmygelse af grønlænderne. Lederen optegner tre grønlandske subjektpositioner, hvori skam spiller en afgørende rolle. De grønlandske børn beskrives som ofre for sult og seksuelle overgreb: "Ikke mindst de horrible forhold for tusinder af børn og unge, som udsættes for forældres vold, druk og incest, og som i stort tal sulter" (Hoffmann-Hansen 2009). Udpenslingen af de grønlandske børns situation formidles med udtryk som "kummerlige forhold" og "sult er jo kun toppen af isbjerget" (ibid.). Disse omsorgssvigt tillægges de grønlandske forældre, der beskrives som alkoholmisbrugere, potentielle volds-mænd og incestforbrydere. Endelig benytter lederen en *shaming*-strategi, som skammer de siddende grønlandske politikere ud som grådige og uansvarlige: "Dengang lovede grønlandske politikere bod og bedring, men der er ikke sket noget. Det virker, som om politiker-

ne har mest travlt med at fabulere om alle de mange fremtidige oliemilliarder, der måske engang kan føre til selvstændighed" (Ibid.). Denne uansvarlighed sættes i relief, når emnet er dansk politik. På trods af, at daværende statsminister, Anders Fogh Rasmussen afviste De Konservatives og Dansk Folkepartis forslag om at øremærke dele af bloktilskuddet til at løse de sociale problemer, beskrives han som bekymret over de grønlandske børns forhold. De danske politikere fremstår dermed som mere ansvarlige og villige til at finde en løsning end de grønlandske politikere.

Opfordringen til at forbedre de grønlandske børns kår sker på baggrund af en fremstilling af den grønlandske voksenbefolkning som uværdig. Hvis man med Judith Butler anser sprog som handling, kan beskrivelsen af den grønlandske befolkning som alkoholmisbrugere og potentielle incestforbrydere anskues som en konstituerende handling, der italesætter det voksne, grønlandske subjekt som uværdigt. En sådan fremstilling risikerer at sætte grønlænderne uden for det socialt genkendelige, så de ikke kan genkendes som værdige mennesker (Butler 1997: 5, 24-26). I lederen fremstilles den grønlandske voksenbefolkning som uværdige og skamfyldte. Hvor de grønlandske politikere decideret *shames*, så italesættes resten af befolkningen mere indirekte som skamfyldte. Selvom Tomkins understreger, at skam principielt set er objektuafhængig (Tomkins 2005: 148), tilbyder Ahmeds begrebsliggørelse af følelsers historicitet en forklaring på, hvorfor emner som alkoholmisbrug og incest ofte relateres til skam. Via Ahmed kan vi forstå associationen mellem incest, alkoholisme og skam

som en del af skammens metonymiske baglænsbevægelse (Ahmed 2004a: 120). I lederen klistrer skam til grønlandske kroppe via disse skamfyldte betegnelser. Omvendt går de danske subjekter, der figurerer i lederen, oprejst ud af fremstillingen som ansvarsfulde og bekymrede politikere. Skam og *shaming* spiller dermed en afgørende rolle i lederartiklens produktion af genkendelige og uigenkendelige subjekter samt politisk legitime og illegitime subjektiviteter.

SKAMMELIG SEKSUALITET OG ARKTISK ORIENTALISME

Som vist, mobiliseres skam i danske beskrivelser af grønlænderne som uværdige og uigenkendelige subjekter. I det følgende argumenterer jeg for, at skam også mobiliseres i andetgørende og orientaliserende fremstillinger af grønlænderne. Dette er tilfældet i den ledende artikel "Grønland på rette vej", som er bragt efter, at Grønland har gennemgået regeringsskifte og har indført selvstyre. Trods den positive nyhed om, at de grønlandske børns kår er sat på dagsordenen, gives grønlænderne ikke megen oprejsning. I stedet ekspliciteres det, at deres stolthed er på spil: "Fortielse og fortrængning i misforstået stolthed har alt for længe præget grønlændernes håndtering af det massive omsorgssvigt, mange børn oplever" (Hansen 2010). Derudover betjener lederen sig af det, Kirsten Thisted har kaldt *arktisk orientalisme*, som indebærer, at beskrivelsen af den anden som uciviliseret får beskriveren til at fremstå civiliseret (Thisted 2003: 62):

Der er ingen tvivl om, at den hurtige omstilling fra fangersamfund til moderne velfærdsstat har været voldsom og medvirkende til de

sociale problemer, der blandt andet har manifesteret sig med alkoholmisbrug og promiskuøs adfærd. Problemerne har kunnet aflæses direkte i statistikker, som ikke ses tilsvarende andre steder i den vestlige verden. (Hansen 2010)

Denne fremstilling af Grønland som vestens – og særligt Danmarks – utæmmede og uciviliserede anden trækker på en velkendt forfaldsnarrativ om Grønland. Fremstillingen rummer en stereotyp og kulturdeterministisk beskrivelse af grønlændere som naturmennesker, der bukker under i mødet med 'det moderne' (Thisted 2003, 2010). Ligesom i den foregående lederartikel beskrives grønlænderne med bestemte skamfyldte betegnelser. Her er det sociale problemer, alkoholmisbrug og promiskuøs adfærd, der klistrer til det grønlandske subjekt. Fremstillingen af grønlænderne som skamfyldte fortsættes med opremsningen: "Hver tredje mor er således blevet seksuelt misbrugt, hvert fjerde barn vokser op i en alkoholiseret familie, og spredningen af hiv og andre kønssygdomme har været massiv, ligesom der visse år er blevet foretaget flere aborter, end der er født børn" (Hansen 2010). I opremsningen af tilsyneladende neutrale statistiske data sættes seksuelt misbrug side om side med abort og kønssygdomme. Ahmeds begrebsliggørelse af, hvordan bestemte følelser klistrer til bestemte subjekter via metonymiske og associationsmæssige bevægelser, kan tilbyde en forståelse af, hvorfor disse skamfyldte beskrivelser kan opremses i flæng med en sådan selvfølgelighed. Det ene ord griber det andet i en sidelænsbevægelse, således at der med betegnelsen grønlænder straks følger: alkohol, sociale problemer, incest etc. Betegnelserne og deres 'sammenklistrethed'

skaber med en baglænsbevægelse en forfaldsnarrativ. Beskrivelsen af den grønlandske befolkning som en slags seksuel monstrøs anden peger desuden tilbage på den ledende artikels udsigelsespunkt, som den implicite norm. Det er underforstået, at det hvide, danske subjekt ikke knyttes til seksuelt misbrug, kønssygdomme og promiskuøsitet. Skammen klistrer udelukkende til grønlandske kroppe og mobiliseres dermed i en arktisk orientalisme, hvor beskrivelsen af den anden, som unormal og uciviliseret, får beskriveren til at fremstå normal og civiliseret. Skam trækker således skillelinjer mellem et velfungerende 'os' og et dysfunktionelt, skammeligt 'dem' (Thisted 2010).

MODERNE OG GLOBALE GRØNLÆNDERE

Debatten i de danske dagblade kendetegnes også af positive beskrivelser af Grønlands udvikling. Men ikke alle disse beskrivelser undgår fremstillingen af den grønlandske, politiske kultur som anden. Dette er tilfældet i den ledende artikel, "Selvopgør", som beskriver det grønlandske regeringsskifte som en positiv udvikling: "Som en anden Villy Søvndal er Kleist trådt i karakter som en ny frontfigur for et Grønland, der ikke længere skammer sig over sig selv" (Politikens Lederkollegium 2009). Lederen er præget af den optimisme, som systemskiftet medførte, og konkluderer: "Dét er en sund udvikling" (Ibid.). Umiddelbart fortælles historien om, hvordan den grønlandske befolkning har sagt fra over for de gamle politikere og "årtiers misforvaltning" (Ibid.). I stedet for at fremstille grønlænderne som skamfyldte rehabiliteres befolkningen som handlekraftige aktører. Systemskiftet markerer, at "en ny genera-

tion af moderne og globale grønlændere endelig har taget over" (Ibid.). Lederen forsøger således at genbetegne, hvad 'grønlænder' betyder ved at associere grønlænderne med ord som moderne og globale.

Ikke desto mindre præges lederen også af en problematisk fremskridts- og moderniseringsnarrativ, der trækker et idéhistorisk spor tilbage til 1800-tallets socialevolutionistiske tænkning (Ferguson 1997: 152-156).⁴ Lederartiklen lader læseren forstå, at Grønland står på tærsklen til den moderne verden: "Valget vil stå tilbage som et historisk vendepunkt for det nye Grønland: som en triumf for det moderne demokrati" (Politikens Lederkollegium 2009). Moderniseringsnarrativen optegner to grønlandske, politiske paradigmer. På den ene side står Siumutpartiet med Jonathan Motzfeldt, som har haft regeringsmagten i mere end 30 år. Disse beskrives som "levebrøds-politikere", der har været "kronisk skandaleramte" pga. "sager om politisk nepotisme, inkompetence og sågar sexmisbrug" (Ibid.). På den anden side står den nyvalgte regering med partiet Inuit Ataatigiit og landstyreformanden Kuupik Kleist, som fremstår som selve symbolet på det moderne demokratis indførelse i Grønland. Valgresultatet beskrives som: "et tiltrængt selvopgør med den syge politiske kultur" (Ibid.). Det indledende citat indikerer, at skam spiller en væsentlig rolle i optegnelsen af moderniseringsnarrativen. På den ene side er der de politikere, som indirekte beskrives som skamfyldte med betegnelser som politisk nepotisme, inkompetence og sexmisbrug, og som derfor burde skamme sig. På den anden side er der de politikere, "der ikke længere skammer sig over sig selv"

(Ibid.). Skam og ikke-skam adskiller således de gamle politikere fra de nye, og det forekommer vigtigt for de nye politikeres legitimitet, at de afskæres fra skammen. Fremskridtsnarrativen trækker med andre ord skillelinjer imellem det moderne og det præmoderne, det sunde og det syge, det stolte og det skammelige. Det er implicit, at Danmark står på det øverste kulturtrin med moderne demokrati og legitime politikere – og endnu engang fremstår danskhed som den implicite norm, ud fra hvilken grønlænderne dømmes.

AT SKJULE SIG SOM REAKTION PÅ SKAM

I flere avisartikler udfoldes en fortælling om, at det nye Grønland efter systemskiftet er begyndt at tale åbent om de sociale problemer, som før blev holdt skjult. Men hvordan mobiliseres skam i denne fortælling om Grønlands nye åbenhed? Hvem knyttes sammen med skam, og hvem afskærer sig fra den? I et skamteoretisk perspektiv er det interessant, at fortællingen om den nye åbenhed hviler på en beskrivelse af de gamle hjemmestyrepolitikere som nogle, der gemte de sociale problemer af vejen. Dette ses i artiklen, "Grønland: Ny minister vil gøre op med Grønlands sociale tabuer": "Socialministeren siger, at hun ønsker at gøre op med den måde, man har forsøgt at feje de sociale problemer ind under gulvtæppet i Grønland" (Whyte 2009). Også i artiklen "Grønlands udsatte børn vandt valget" ses denne tematik: "Ligesom så mange andre udviklingslande har vi massive problemer, ikke mindst på det sociale område, men det hjælper ikke at stikke hovedet i busken, som man har gjort i mange år" (Hornemann 2009).

I eksemplerne karakteriseres de gamle politikeres manglende håndtering af de sociale problemer som et forsøg på at skjule både sig selv og problemerne. Denne fremstilling af hjemmestyrepolitikerne er interessant at læse gennem Tomkins' og Ahmeds begrebsliggørelse af den fysiske skamrespons – netop som en skjulen sig. Ifølge Tomkins spiller ansigtet en central rolle i skamresponsen. Med nedslået blik og bøjet hoved er denne skamrespons: "an act which reduces facial communication" (Tomkins 2005: 134). Dette videreudvikler Ahmed ved at beskrive skammens dobbelthed imellem at ville skjule sig og at blive eksponeret, idet hun foreslår, at lysten til at skjule sig skyldes, at man i forvejen er blevet eksponeret, og at forsøget på at skjule sig ofte medfører en yderligere eksponering. Et illustrativt eksempel på dette er barnet, som føler sig eksponeret i en fremmeds nærvær, og derfor genert skjuler ansigtet. Paradoksalt nok intensiveres det skamfyldte barns synlighed over for den fremmede i forsøget på at skjule sig (Ahmed 2004b: 104, Tomkins 2005: 134). Læser vi i forlængelse af denne skamforståelse, synes det som om, artiklerne fortolker hjemmestyrepolitikernes håndtering af de sociale problemer netop som skamrespons. I de to eksempler beskrives de gamle politikere ved hjælp af metaforer, som nogle, der skammer sig så meget over de sociale problemer, at de skjuler sig. I denne læsning medfører fremstillingerne en øget eksponering af politikerne, idet artiklernes brug af skammetaforer effektivt synliggør politikernes manglende håndtering af de sociale problemer. I fortællingen om den nye åbenhed mobiliseres skam således i fremstillingen af de gamle politikere, og deres forsøg

på at skjule de sociale problemer modstilles de nye politikeres åbenhed.

Trods den nye åbenhed afskærer den nyvalgte socialminister sig fra skylden og skammen over de sociale problemer: “Det gør, at vi kan erkende det og sige ja, der er problemer, og det er måske ikke din skyld som politiker, men det er dit embede at gøre noget ved det” (Whyte 2009). Med åbenheden fremstår den nye regering som ansvarsfuld samtidig med, at den manglende håndtering af problemerne og skammen parkeres hos de gamle politikere. Skam trækker således ikke blot skillelinjer mellem danske og grønlandske, politiske subjekter, men også internt i Grønland mellem det nye og det gamle, politiske paradigme.

KAN GRØNLANDSK SKAM BLIVE DANSK SKAM?

I danske fremstillinger af Grønland klistrer skamfyldte betegnelser, som vist, til det grønlandske subjekt. Ikke desto mindre foreslår jeg, at skammen i sin cirkulation skifter subjekt, således at grønlandsk skam bliver dansk. For en dybere forståelse af hvordan skam klistrer til det grønlandske subjekt, kan vi vende os mod Butlers overvejelser om fænomenet *hate speech*. Skamfyldte fremstillinger af grønlænderne kan ikke reduceres til racistisk *hate speech*, men Butlers brug af *hate speech*-begrebet kan bidrage til en forståelse af, hvordan nedværdigende omtale af grønlænderne cirkulerer i dansk regi:

The subject who speaks hate speech is clearly responsible for such speech, but that subject is rarely the originator of that speech. Racist speech works through the invocation of convention; it circulates, and though it re-

quires the subject for its speaking, it neither begins nor ends with the subject who speaks or with the specific name that is used. (Butler 1997: 34)

Når Kristeligt Dagblad italesætter grønlænderne som skamfyldte, er det således ikke avisen, der er ophavsmand til denne omtale. Avisen citerer derimod en allerede eksisterende konvention om grønlændere i dansk regi, hvori alkohol, sociale problemer og incest klistrer til den grønlandske krop. Der skal således blot markeres få betegnelser som udsatte børn, alkohol eller incest for at aktivere den andetgørende og skamfyldte diskurs om ’grønlænderne’. De associationskæder, som denne diskurs igangsætter trækker desuden på en bestemt forforståelse, som genåbner fortidige associationer ved at påkalde sig en bestemt historicitet (Ahmed 2004a: 120). Denne logik kan forklare, hvorfor skam klistrer til det grønlandske subjekt i danske fremstillinger.

Dette betyder imidlertid ikke, at det grønlandske subjekt har monopol på skam. Selvom skammen over de grønlandske børns kår klistrer til de grønlandske politikere, kan denne skam øjensynligt cirkulere og skifte subjekt, som det ses i nyhedsartiklen “Sultne børn må ikke true dansk image” (Ritzau 2009). Artiklen beskriver, hvordan daværende statsminister Anders Fogh Rasmussen og regeringen “frygter forholdene for grønlandske børn” (Ibid.). Årsagen til denne frygt fremgår af artiklens overskrift. Rygtet om de grønlandske børns dårlige kår kan få betydning for Danmarks image, som det ses i statsministrens udtalelse: “Vi må bestemt ikke komme i den situation, at Danmark bliver hængt ud for

ikke at behandle børn ordentligt på grund af, at der måtte være problemer i Grønland” (ibid.). Statsministerens frygt kan med afsæt i Sedgwick forstås som udtryk for skammens smittende evne. Sedgwick beskriver, hvordan en persons skam eller pinlige opførsel kan ’flyde over’ til en anden person og dermed smitte af, således at denne selv føler skam (Sedgwick 1995: 212). I dette perspektiv er statsministerens frygt ikke ubegrundet. Grønlandsk skam over grønlandske børn kan risikere at smitte af på Danmark og sværte dansk image i det internationale samfund. Som den daværende statsministers udsagn viser, kan skammen over behandlingen af Grønlands børn således cirkulere og skifte subjekt.

FORSONING FOR HVEM?

Debatten om dansk forsoningspolitik vidner om, at den postkoloniale relation mellem Grønland og Danmark også implicerer skam for danske subjekter. I det følgende viser jeg, hvordan nogle danske subjekter i stedet for at afskære sig fra skammen over den koloniale fortid kan mobilisere skammen som noget positivt. Denne skamstrategi har en nationsbyggende effekt, der klitrer hvide danskere sammen i et følt fællesskab. Som det vil fremgå, omhandler den dansk-grønlandske forsoning, som tilbydes, også danskernes forsoning med sig selv.

Diskussionen om dansk skam over den koloniale fortid i Grønland dukker med jævne mellemrum op i dansk presse, ofte ledsaget af krav om officielle, danske undskyldninger som et forsøg på en dansk-grønlandsk forsoning. Et nyere eksempel på dette er den debat, der i 2010 udfoldede sig i de danske dagblade i forbindelse med biografpremieren på filmen

Ekperimentet. Filmen beskriver, hvordan den danske regering i samarbejde med Red Barnet i 1951 sendte 22 grønlandske børn til Danmark for at skabe en elite, som kunne danne fortrop i moderniseringen af Grønland (Friedberg 2010). Med filmpremieren blev der pustet liv i den offentlige debat om dansk forsoningspolitik. Socialdemokraterne opfordrede således den daværende regering til at give de berørte grønlændere en officiel undskyldning, mens Red Barnet selv gav en uforbeholden undskyldning (Rottbøll 2010). Danske aktører tager med sådanne undskyldninger skylden og skammen over fortidens ugerninger på sig for at lindre de pågældende grønlænderes smerte. Ikke desto mindre kan det være oplagt at spørge, hvem denne forsoning egentlig sigter på.

Ahmed beskæftiger sig med sådanne spørgsmål i sin analyse af australsk forsoningspolitik, og hun kan derfor tilføje perspektivet på en dansk-grønlandsk forsoning nogle indsigter. Hos Ahmed lægges det analytiske fokus på skammens rolle i forsoningsprocessen. Hun viser, hvordan hvide australieres skam over den fortidige behandling af den oprindelige befolkning og ønsket om at undskylde ikke blot tjener til at læge oprindelige australieres sår, men også tjener som en form for *nation building*. Den nationale skam klitrer således den hvide, australske befolkning sammen i et følt fællesskab: “Those who witness the past injustice through feeling ‘national shame’ are aligned with each other as ‘well-meaning individuals’; if you feel shame, you are ‘in’ the nation, a nation that means well” (Ahmed 2004b: 109). Skammen bliver dermed kilde til en national stolthed, som kun

inkluderer de hvide australiere. I Ahmeds optik er forsoningen dermed: “a process whereby white Australia is reconciled to itself through witnessing the pain of others” (ibid.: 109).

Med afsæt i Ahmed kan Red Barnets undskyldning ses som mere end blot et udtryk for, at organisationen tager skylden over fortidens ugerning på sig for at lindre de pågældende grønlænderes smerte. Der er således også andre dagsordner, som det ses af generalsekretær, Mimi Jakobsens udtalelser:

Det, der foregik i forbindelse med tvangsflytningerne og adoptionerne, er helt ude i hampen og så langt, som man kan komme, fra det menneske- og børnesyn, som vi har i dag. [...] Selv om der er tale om en helt anden tid, da man gjorde mange forfærdelige ting mod både børn og voksne i den bedste mening, skal det frem i lyset, og vi skal anerkende, at det ikke var i orden. (Ritzau 2010)

Her ses det, hvordan forsøget på at lindre grønlændernes smerte også tjener til at klistre hvide danskere sammen i et følt fællesskab. Undskyldningen indeholder et ’vi’, som angår fortiden, men som i dag ved bedre. Hermed kan undskyldningen også tolkes som en del af en proces, hvormed det hvide Danmark forsoner sig med sig selv ved at være vidne til andres smerte.

At der indgår nationsbyggende elementer i spørgsmålet om dansk-grønlandsk forsoning ekspliciteres i et debatindlæg fra Politikens analyseredaktør. Han taler for en dansk undskyldning og mobiliserer skam i den mildere udgave, flovhed: “Helt op til i dag er der social- og retspolitiske forhold, som vi i Kongeriget Danmark har al mulig grund til at væ-

re flove over” (Pedersen 2010). Denne flovhed skal danskerne ikke afskære sig fra, men derimod tage på sig. At det danske selvbillede er på spil ses lidt senere i indlægget: “For hvor er vi – og hvem er vi – hvis ikke vi kender vores historie til bunds?” (ibid.). Forsoningen mellem Danmark og Grønland handler også om danskernes forsoning med sig selv. Dansk skam iværksættes her som en nationsbyggende strategi, der inkluderer dem, der ligesom skribenten er flove over den koloniale fortid samt elementer i den postkoloniale nutid.

Også i en anmeldelse af *Eksperimentet* tillægges dansk skam over fortiden positiv værdi. Anmelderen mener, at filmen fortæller “en vigtig historie om Danmarks skamfulde kolonifortid”, men giver filmen dårlig kritik: “man sidder filmen igennem og vil så gerne kunne lide den og håber på, at den gør indtryk og efterlader én i en tilstand af vrede og skam over, at Danmark, vi, engang handlede sådan” (Monggaard 2010). Filmisk fortælles denne virkelige historie så dårligt, at anmelderen ikke – i fællesskab med resten af det danske biografpublikum – kan få lov til at føle skam på Danmarks vegne. Også her ønskes danskerne samlet i et følt fællesskab, der inkluderer dem, der skammer sig over kolonifortiden. Dansk skam ses som noget positivt, som man ikke ønsker at afskære sig fra, men derimod ønsker at tage på sig. I de ovenstående eksempler fremgår det således, at danske subjekter mobiliserer skam som en nationsbyggende strategi, der samler det hvide Danmark og forsoner danskerne med sig selv.

GRØNLANDSK SKAM OG DANSK SKAM

I den dansk-grønlandske relation er der både skam på spil for grønlandske og danske subjekter. Men det analyserede materiale peger på en forskel i den måde, hvorpå skam håndteres. Analysen tegner et billede af, at det for grønlandske subjekter synes at være vigtigt at afskære sig fra skam. Hvor de gamle hjemmestyrepolitikere og grønlænderne før systemskiftet fremstilles som nogle, der fortier de sociale problemer i en “misforstået stolthed” (Hansen 2010), så forsøger de nye, grønlandske selvstyrepolitikere (som fx den nye socialminister), at afskære sig fra den skam, som de gamle hjemmestyrepolitikere repræsenterer. Der findes også andre grønlandske stemmer i dansk regi, der ligesom de nye politikere forsøger at afskære sig fra skamfyldte beskrivelser. Et eksempel på dette ses i et interview med den grønlandske skuespillerinde Nukâka Coster-Waldau, som blev bragt i forbindelse med filmpremieren på *Ekspimentet*, hvori hun medvirker. Hun indskriver sig i debatten om dansk forsoningspolitik, idet hun mener, at en dansk undskyldning til de 22 grønlandske børn er berettiget. Særligt interessant er artiklens billedtekst, hvor der står: “Stolt”, suppleret med et citat hentet fra interviewet: “Jeg har aldrig skammet mig over at være grønlænder” (Toksvig 2010). Udsagnet indgår i en sammenhæng, hvor Coster-Waldau omtaler de fordomme om grønlænderne, hun møder blandt danskere. Ligesom de nye grønlandske politikere afskærer hun sig med dette udsagn fra skamfyldte beskrivelser af grønlænderne. Omvendt ses det i den analyserede debat om dansk forsoningspolitik, hvordan nogle danske subjekter gerne tager

skammen over den (post)koloniale fortid på sig. Hvorfor kan det hvide, danske subjekt så tilsyneladende let tage skammen på sig, når det grønlandske subjekt hellere vil være stolt?

En mulig forklaring finder jeg hos Clare Hemmings. Når queerteoretikere med afsæt i Sedgwicks syn på skam som produktiv hylder skammens transformerende kapacitet og ser skam som noget, man ikke blot skal afskære sig fra ved at vende sig mod stoltheden, men derimod som noget man skal tage på sig, så glemmer de ifølge Hemmings at inddrage skammens magtaspekt (Hemmings 2005: 549, 561). Med sit fokus på kønnede og raciale magtforhold foreslår Hemmings, at visse subjektpositioner er så over-associerede med fx skam, at det ikke gøres muligt for dem at mobilisere skam som en positivt transformerende strategi: “only for certain subjects can affect be thought of as attaching in an open way; others are so over-associated with affect that they themselves are the object of affective transfer” (Ibid.: 561). Som vist i analysen klistrer skam til grønlandske kroppe med skamfyldte beskrivelser. Den grønlandske, racemarkerede krop kan derfor ses som “the object of affective transfer” (Ibid.: 561). Det racialiserede, grønlandske subjekt synes så over-associeret med skam, at det at tage skammen på sig og mobilisere den som noget positivt transformerende ikke virker som en oplagt mulighed. Skammen håndteres derimod ved at afskære sig fra den. I tråd med dette indtager det hvide, danske subjekt en privilegeret position som et subjekt, der ikke i øvrigt associeres med skam. Derfor kan det at påtage sig skammen og mobilisere den som

en positiv transformerende strategi være mere oplagt for det danske subjekt.

MULIGHEDER OG BEGRÆNSNINGER I HÅNDTERINGEN AF SKAM

Affekten skam investeres på forskellig vis i den postkoloniale relation mellem Grønland og Danmark, men ikke alle subjekter har det samme udgangspunkt for at håndtere skam. I den danske debats formidling af grønlandske forhold iværksættes skamstrategier med vidt forskellige resultater til følge. Nogle danske fremstillinger af Grønland, der beskæftiger sig med socialpolitiske spørgsmål, trækker på en kolonialistisk og arktisk orientalistisk historicitet, der forbinder det racialiserede, grønlandske subjekt med skam. Hvor det danske subjekt og den danske politiske kultur går oprejst ud af sådanne fremstillinger, klistrer skam til det grønlandske subjekt og den grønlandske politiske kultur. Fordi skam klistrer til grønlandske kroppe, gives grønlandske subjekter ikke mange muligheder for værdighed. For at opnå politisk legitimitet må de nye selvstyrepolitikere derfor afskære sig fra den skam, som de gamle hjemmestyrepolitikere repræsenterer.

Det er imidlertid ikke alle, der anser skam for at være en entydigt negativ følelse, som det gælder om at komme af med. I debatten

om dansk forsoningspolitik ses det således, hvordan skam mobiliseres som en positiv ressource for det hvide, danske subjekt. Ved at skamme sig over ugerninger begået i den (post)koloniale fortid kan det hvide Danmark forsone sig med sig selv og dermed gå oprejst ud af den koloniale historie. Raciale dynamikker udstikker således forskellige muligheder og begrænsninger i håndteringen af skam, som viser sig at være medbestemmende for, hvilke politiske subjekter der kan gå oprejst og værdigt ud af den koloniale historie, og hvilke subjekter der efterlades som uværdige, uigenkendelige og tilklistrede med skam.

NOTER

¹ Meddelelsen kom på baggrund af tal, om at 17 % af grønlandske børn ofte eller altid går sultne i seng eller i skole (Nielsen 2009).

² I tråd med Sara Ahmed bruges begreberne følelse og affekt synonymt (Ahmed 2004b).

³ Avisartiklerne er kvalitativt udvalgt ud fra emnemæssige kriterier og er fra perioden 2009-2010 (Infomedia). Jeg har ikke foretaget et repræsentativt udsnit af de danske dagblade. Artiklerne anvendes som en illustration af, hvordan bestemte fremstillinger af grønlændere cirkulerer i dansk regi.

⁴ Socialevolutionisterne mente, at forskellige samfund stod på forskellige kulturelle stader, og at alle stræbte mod det europæiske udviklingstrin (Ferguson 1997: 152-156).

LITTERATUR

- Ahmed, Sara (2004a): Affective Economies, i: *Social Text* 2004/2.
- Ahmed, Sara (2004b): *The Cultural Politics of Emotion*. Routledge.
- Butler, Judith (1997): *Excitable Speech. A Politics of the Performative*. Routledge.
- Ferguson, James (1997): Anthropology and Its Evil Twin: "Development" in the Constitution of a Discipline, i: F. Cooper & R. Packard (eds.): *International Development and the Social Sciences*. University of California Press.
- Foucault, Michel (2006): *Viljen til viden. Sexualitetens historie 1*. DET lille FORLAG.
- Friedberg, Louise (2010): *Eksperimentet*. (Spillefilm). Sandrew Metronome.
- Hansen, Karin Dahl (2010): Ledende artikel: Grønland på rette vej. *Kristeligt Dagblad* 18/8 2010. Lokaliseret 19/4 2011 på <http://infomedia.dk>
- Hemmings, Clare (2005): Invoking Affect. Cultural Theory and the Ontological Turn, i: *Cultural Studies* 2005/5.
- Hoffmann-Hansen, Henrik (2009): Ledende artikel: Hjælp Grønlands børn. *Kristeligt Dagblad* 31/1 2009. Lokaliseret 19/4 2011 på <http://infomedia.dk>
- Hornemann, Johanne Duus (2009): Grønlands udsatte børn vandt valget. *Kristeligt Dagblad* 04/6 2009. Lokaliseret 19/4 2011 på <http://infomedia.dk>
- Monggaard, Christian (2010): Man gjorde en nation fortræd. *Information* 9/9 2010. Lokaliseret 19/4 2011 på <http://infomedia.dk>
- Niclasen, Birgit (2009): Debat: Børn i Grønland: Modigt af Hjemmestyret. *Politiken* 27/1 2009. Lokaliseret 19/4 2011 på <http://infomedia.dk>
- Pedersen, Poul A. Aarøe (2010): Debat: Kommission bør kulegrave kolonilevn. *Politiken* 15/9 2010. Lokaliseret 19/4 2011 på <http://infomedia.dk>
- Politikens Lederkollegium (2009): Ledende artikel: Selvopgør. *Politiken*. 04/6 2009. Lokaliseret 19/4 2011 på <http://infomedia.dk>
- Probyn, Elspeth (2005): *Blush. Faces of Shame*. University of Minnesota Press.
- Ritzau (2009): Sultne børn må ikke true dansk image. *Kristeligt Dagblad*. 29/1 2009. Lokaliseret 19/4 2011 på <http://infomedia.dk>
- Ritzau (2010): Red Barnet siger undskyld til grønlandske børn. *Jyllands-Posten* 5/9 2010. Lokaliseret 19/4 2011 på <http://infomedia.dk>
- Rottbøll, Emil (2010): Arven efter kolonitiden: Grønland opfordrer til undersøgelse. *Information* 9/9 2010. Lokaliseret 19/4 2011 på <http://infomedia.dk>
- Sedgwick, Eve Kosofsky (1995): Shame and Performativity: Henry James's New York Edition Prefaces, i: Davis McWriter (red): *Henry James's "New York Edition": The Construction of Authorship*. Stanford University Press.
- Sedgwick, Eve Kosofsky (2003): *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*. Duke University Press.

- Thisted, Kirsten (2003): Danske Grønlandsfiktioner. Om billedet af Grønland i dansk litteratur, i: *KOSMORAMA. Tidsskrift for filmkunst og filmkultur* 2003/232.
- Thisted, Kirsten (2010): Kronik: Her kommer de nye grønlændere. *Politiken* 29/5 2010. Lokaliseret 3/5 2011 på <http://infomedia.dk>
- Toksvig, Marie Louise (2010): Glem alt om udseendet. *Ekstra Bladet* 5/9 2010. Lokaliseret 19/4 2011 på <http://infomedia.dk>.
- Tomkins, Silvan (2005): Shame-Humiliation and Contempt-Disgust, i: Eve Kosofsky Sedgwick & Adam Frank (eds.): *Shame and Its Sisters: A Silvan Tomkins Reader*. Duke University Press.
- Whyte, Tim (2009): Grønland: Ny minister vil gøre op med Grønlands sociale tabuer. *Information*. 3/11 2009. Lokaliseret 19/4 2011 på <http://infomedia.dk>

BLOTTELSEN SOM POLITISK STRATEGI

ET STUDIE AF SKAMMENS FLERTYDIGE FUNKTIONER I KOLONIALISMEN

Af-sløringen af det femininiserede, racialiserede subjekt er et kraftfuldt, disciplinerende, postkolonialt redskab. Og dette ikke kun fordi sløret er en stærk symbolsk markør for den Anden. Denne artikel peger på, at affektive aspekter af af-sløringen som skam og ydmygelse har en central funktion i cementeringen af et vestligt begærregime. Men på trods af, eller måske netop på grund af, skammens selvudslettende og marginaliserende funktioner har den måske også et modstandspotentiale.

Skam er en affekt, som er rykket ind på den feministiske og queerteoretiske scene. Fra at have været betragtet som en destruktiv og undertrykkende følelse bliver skam nu castet som en potentielt positiv affekt, der bedst definerer det rum, hvori en fornemmelse af selv vil udvikles (Sedgwick 2003: 98). Forskellige queerteoretikere har derfor foreslået *shame on you* (Sedgwick 1995a & 2003) eller *for shame* (Crimp 2009) som et nyt og transformerende script for queer strategier. Andre anklager denne anvendelse af skam for at være et privilegeret projekt, der er blind for netop de magtstrukturer, som feministisk og postkolonial teori bør modarbejde (Halberstam 2005). Men hvordan skal vi forstå dette forslag om et politisk afsæt i interpellationen¹ *shame on you* eller sloganet *for shame*? Kan skam være en politisk strategi – et politisk afsæt for det femininiserede, racialiserede subjekt?

Med afsæt i queerteoretikeren Eve Kosofsky Sedgwards skamteori, samt J. Halberstams postkoloniale kritik af samme, vil jeg her genlæse den revolutionære franske psykiater og filosof Frantz Fanons² klassiske postkoloniale essay *Algier kaster sløret* (1967), som første gang blev udgivet i 1959. Jeg undersøger, hvilken funktion skam har i de koloniale og antikoloniale strategier, Fanon beskriver i forbindelse med franskmændenes kolonikrig mod Algeriet.³ Hvad gør skammen i grænselandet mellem indfødt og kolonimagt? Og hvordan kan en læsning af skammens funktion i Fanons essay bidrage til en nutidig postkolonial, feministisk kontekst?

Algier kaster sløret er en fænomenologisk beskrivelse af, hvad der skete, da de franske kolonisatorer i Algeriet rettede deres opmærksomhed mod *haïken*⁴ og indledte en omfattende kampagne, som skulle *af-sløre*⁵ den algeriske kvinde for derigennem at nedbryde

den algeriske nationalidentitet. En strategi som ifølge Fanon gav bagslag og etablerede en åbning i kolonisorernes forsvarsværk, som i sidste ende bidrog til en antikolonial sejr over den franske kolonimagt. Jeg har valgt Fanons essay som objekt for min analyse af forbindelsen mellem skam og kolonialisme, fordi det er en klassisk postkolonial tekst, som på trods af sin alder efter min mening fortsat er påfaldende aktuel også for undersøgelsen og udviklingen af affektteori inden for en postkolonial-, og feministisk kontekst. Dette både af teoretiske og tematiske årsager. Teoretisk fordi Fanon med sit fænomenologiske afsæt formår at belyse de forbindelser og gensidige udvekslinger og påvirkninger, der består mellem større biopolitiske strategier og de affektive transformationer, der finder sted på et kropsligt, subjektivt plan. Tematisk fordi det racialiserede og feminiserede subjekts iklædning og afklædning af sløret fungerer som et kraftfuldt biopolitisk redskab i en neokolonial europæisk kontekst den dag i dag. Igennem sløret⁶ forhandles og forvandles legitimitet, magtforhold, kultur og nationalitet. Og sløret er ikke bare mættet med nationalistiske, kønnede, religiøse og kulturelle tegn på *den Anden*. Det er min tese, at til-sløring såvel som af-sløring udgør en del af den kropslige sansning og affektive økonomi, som disciplinering og modstand fungerer igennem. Og det er her affektteori, i dette tilfælde skamteori, kommer ind i billedet som en analytisk mulighed, der måske, måske ikke kan bidrage til nye forståelser af koloniale såvel som af neokoloniale disciplinerings- og modstandsstrategier. Det skal her nævnes, at Fanon ikke betegner den algeriske kvindes oplevelse af af-sløringen

som skammende eller skamfuld. Godt nok beskriver han kolonimagts skamning af sløret som en motivation for af-sløringen, sådan som vi kender det fra en samtidig vestlig diskurs omkring sløret i dag. Men kategoriseringen af denne taktile og affektive situation som skam er altså min fortolkning af Fanon. Når jeg gør hans essay til genstand for en skamanalyse og dermed etablerer skam som en drivkraft i det koloniale neksus, er det altså et læsningsforslag introduceret for at afprøve skam som feministisk postkolonial strategi.

I det følgende vil jeg give et indblik i en feministisk forståelse af skammens potentiale, samt i den kritik af en magtblindhed, som skamteori ifølge nogle feministiske og postkoloniale teoretikere implicerer. Med dette indblik belyses skammens funktion i racialiserende og femininiserende processer, hvilket peger på, at en kobling mellem skamteori og postkolonial teori er relevant for at forstå skammens funktion i racialiserede, kønnede relationer. Med udgangspunkt i Tomkins-inspireret skamteori, undersøger jeg, hvordan en læsning af skammens funktion i en kolonial sammenhæng kan udfolde hvilke muligheder skammens cirkulation giver i relationen mellem det hvide subjekt og den racialiserede anden. Med afsæt i denne undersøgelse vil jeg afslutningsvis diskutere Sedgwicks påstand om det politiske potentiale i skam, og nuancere en postkolonial, feministisk forståelse af, hvordan skamstrategier kan bære et politisk forandringspotentiale.

SKAMRESPONSEN OG SPØRGSMÅLET OM QUEER PERFORMATIVITET

I en queerteoretisk⁷ sammenhæng har skam undergået en større forandring de seneste to

årtier. Blandt andre har Sedgwick introduceret skam som en affekt, der bærer et queerpolitisk potentiale. Hun kritiserer enhver strategi, som forsøger at komme af med skammen, for at være sisufos-arbejde og foreslår i stedet politiske strategier, der *bliver ved skammen*. Dette skyldes ifølge Sedgwick, at skam står i nær forbindelse til spørgsmålet om identitet og grænsen for det sociale, som både markeres og perforeres med skam.

Sedgwick er inspireret af psykologen Silvan Tomkins fænomenologi om skam. Det særlige ved hans teori er, at han kobler *skam* med *interesse*. Ifølge Tomkins kan man kun føle sig skamfuld, når man har en forudgående positiv interesse i det, man nu føler sig skamfuld over for. Således forklarer Tomkins skam som “an innate auxiliary affect and specific inhibitor of continuing interest and enjoyment” (Tomkins i Sedgwick 1995b: 134). Skammen indstiftes ifølge Tomkins, hvis vores interesse er blevet forstyrret, men ikke ophævet. Dermed fanges selvet i en pinefuld og ydmygende tilstand, hvor det er eksponeret for netop det blik, det ønsker at tage dækning fra. Skammen føles som et tab af al værdighed – en sygdom i selvet – fordi den blotter selvet i dets skrøbelighed (Tomkins i Sedgwick 1995b: 133 og 36).

Fordi Tomkins mener, at skam forudsætter interesse, bør skam ikke forstås som en repressiv affekt, der undertrykker selvet. Når skammen indtræffer, produceres der tværtimod kropslig viden, praksisser og strategier i relationen til andre, der indvirker på vores forståelse af os selv på en særdeles nær måde. Dette fordi skammen er ladet af vores fysiologi. Skammen internaliserer det sociale. Med

den Tomkins-inspirerede teoretiker Elsebeth Probyns ord gør skam det sociale naturligt “in the deepest sense of the word. [...] In shame the feeling and minding and thinking and social body comes alive” (Probyn 2005; 34). Det er tildækkelsen af grænsen mellem krop-pens relation til selvet, selvets relation til sig selv og selvets relation til andre, som gør, at Sedgwick mener, at skammens performativ har et politisk potentiale. Og dette potentiale gælder ikke kun det *skammede* subjekt. Ifølge Sedgwick er det skamprojicerende subjekt også inddraget i skammen – det er en del af cirkulationen af skam. Skammens knytter det skammende subjekt til den, som det forsøger at afskære sig fra, og det bliver dermed også potentielt genstand for skammens transformerende kraft. Med afsæt i Tomkins’ affekt-teori taler Sedgwick altså for, at affekten skam ligesom betegnelsen *queer* bør vedkendes i stedet for underkendes – bør blives ved, snarere end forlades – for det er skammen, der skaber identitet. Skam har en central funktion i transformationen af selvet, fordi den med sin tilstedeværelse indstifter en produktiv (i modsætning til repressiv) relation mellem den *skammende* og den *skammede* snarere end en afsondring.

POSTKOLONIAL KRITIK AF SKAMTEORI

Introduktionen af skam som en politisk potent affekt har foranlediget en teoretisk diskussion om anvendelsen af skam inden for feministisk teori og politik. Nogle teoretikere har taget skammen til sig på samme måde som betegnelsen *queer*. Andre teoretikere (ofte med en postkolonial og feministisk baggrund) har kritiseret denne anvendelse af skam for at være magtblind.

Kunsthistorikeren Douglas Crimps artikel “Mario Montez, For Shame” (2009) er et eksempel på en Sedgwick-inspireret skamanalyse, der priser skams transformerende performativitet. Crimp bygger sin argumentation på en analyse af en Andy Warhol-film,⁸ hvor den puertoricanske drag queen Mario Montez først lokkes til at tro, at hun er noget særligt, hvorefter hun nedværdiges og ydmyges af filmens instruktør på grund af sin kønslige og religiøse identitet. Crimp fremhæver Montez’ eksponering og efterfølgende skamfuldhed som styrken i filmen (Crimp 2009: 73), fordi hendes skam overflyder til Crimp, som da også føler sig eksponeret.

Dette kan umiddelbart lyde meget godt. I artiklen *Shame and White Gay Masculinity* (2005) retter Halberstam dog en skarp kritik mod Crimps analyse. Halberstam anser nemlig filmen for at være et eksempel på, hvordan skam kan bruges som en kraftfuld taktik i cementering, ja ligefrem skabelsen, af hvide, maskuline og klassemæssige privilegier (Halberstam 2005: 220). Crimp er Montez overlegen både hvad gælder social position, køn, etnicitet, og seksualitet, men dette tillægger han ikke betydning i sin analyse. I en postkolonial, feministisk optik legitimerer teksten derfor en praksis, hvor ’sårbare’ (farvede, religiøse, femininiserede, queere) subjekter ydmyges, således at privilegerede subjekter kan blive berørt ved en overkommelig oplevelse af den andens skam. Dette er et velkendt narrativ i den koloniale begærrelation (Søndergaard 2007: kap. 3). Frem for at universalisere skam (sådan som Crimp gør det med sloganet *for shame!*) forklarer Halberstam skam som en kønnet form for seksuel abjektivering, der

virker forskelligt på kroppe alt efter køn, farve, klasse mm., hvilket også betyder, at skam skaber forskellige former for abjektivering, marginalisering og selvfornektelse alt efter hvem, der oplever skammen (Halberstam 2005: 223). Halberstam advarer mod nogen dybere investering i hvid maskulin *gay shame*, fordi denne form for skam lukrerer på kvinder og ødelægger dem i processen (ibid. 227). Derfor indleder og afslutter hun sin artikel med at fastslå, at en queer beskæftigelse med affektteori bør bevæge sig væk fra hvid homoseksuel identitetspolitik og i stedet tage ved lære af radikale kritikere, “som trækker deres intellektuelle inspiration fra feminisme og etniske studier” (ibid. 220, min oversættelse.).

Crimps analyse og Halberstams kritik skildrer, hvordan skammen kan udgøre en central funktion i manifesteringen af et afhængighedsforhold, hvor det privilegerede, maskuline og neutrale subjekt er det abjekte, queere og femininiserede subjekt overlegent, hvilket er en væsentlig komponent i en postkolonial beskæftigelse med skam. Lad os nu undersøge, hvorvidt skam kan modvirke en eksisterende magtorden, hvis den på Halberstams opfordring trækker på en feministisk, postkolonial teoretisk tradition.

AF-SLØRINGEN SOM KOLONIALISERINGSSTRATEGI

Af-sløringen af de algeriske kvinder var et centralt mål for den franske administrations kolonikrig i Algeriet omkring 1930-1935. Senere hen blev til-, og af-sløringen også en afgørende strategi for den antkoloniale modstandsbevægelse. Dette beskriver Fanon i essayet *Algier kaster sløret* (1967). Kolonisato-

ernes af-sløringsstrategi var en del af et program kaldet *la mission civilisatrice*, som havde til formål at vinde kontrol over landets befolkning ved at forstyrre folkets oprindelighed og "opløse eksistensformer, der fremhævede den nationale egenart" (Fanon 1967: 23). Sociologer i den franske administration mente ifølge Fanon at en besejring af de algeriske kvinder ville gøre dem til "et redskab for den vestlige indtrængen i de indfødtes samfund" (ibid. 29), og de koncentrerede derfor alle anstrengelser om at finde dem bag det slør, de dækkede sig under" (ibid. 24), idet sløret betragtedes som en barriere for kolonimagtens visuelle disciplinering. De nødlidende og sultende kvinder var de første kolonimagten rettede sit program imod. "Hvert kilogram semuljegyryn, der uddeles, ledsages af en dosis indignation mod sløret og den indespærrede tilværelse" (ibid. 24), skriver Fanon, og "de algeriske kvinder opfordres [derfor] til at spille en "fundamental rolle i forandringen af deres egen skæbne" ved at af-sløre sig. Fanon forklarer, hvordan ethvert kastet slør for besættelsesmagten opfattedes som en tilkendegivelse af, "at et samfund, hvis forsvarssystem er på vej til at gå i opløsning, er blevet åbent og gennembrudt" (ibid. 29) og enhver kvinde, "der viser sig frem for besættelsesmagtens dristige og utålmodige blik, viser, at Algeriet begynder at fornægte sig selv, og acceptere kolonisatorens voldtægt" (Ibid. 30). På gaden i Algeriet blev begejstringen i høj grad tilkendegivet af unge mænd, som udsatte unge af-slørede kvinder for "ubehagelige, obkskøne, ydmygende bemærkninger" (Ibid. 43).

På baggrund af psykiatriske samtaler med algeriske kvinder, der havde af-sløret sig under kolonialiseringen, beskriver Fanon de algeriske kvinders oplevelse af af-sløringen:

som om legemet flænges og flyder bort, det føles som om arme og ben bliver længere. [...] Det utilslørede legeme føles som om det svinder bort, går i stykker. Man føler det, som om man er dårligt klædt på, næsten nøgen. Intenst oplever man sin mangelfuldhed. En dyb angst for at være ufuldendt. En frygtelig oplevelse af at man har mistet kontrollen over sit legeme. (Ibid. 50)

Man kan forstå Fanons beskrivelse af af-sløringen af den algeriske kvinde som en transformation: et centralt led, både i en afvikling af den hidtidige nationale identitet, og i opbygningen af en ny. Af-sløringen kan betragtes som en passage i et kolonialiseringssprojekt, der sigter både territorielt og subjektivt. Af-sløringsprogrammet kan altså betragtes som en subjektiveringsstrategi, der placerer sig på grænsefladen mellem koloniseret og koloniasator, mellem subjekt og omgivelser, mellem krop og myndighed, som virker i begge retninger – indad og udad. Af-sløringen er et overgangsritual. Udadtil styrker den de europæiske koloniasatorers selvforståelse. Kolonimagtens territorium udvides, fordi af-sløringen viser, at den algeriske kvinde har en positiv interesse i kolonimagten. Indadtil omformes det kolonialiserede subjekts selvforståelse og dets oprindelige oplevelse af tilhørsforhold og relation til omverdenen nedbrydes. Således kan af-sløringen være med til at muliggøre indstiftelsen af en ny magtorden. Ved at rette blikket mod den tilslørede kvinde og lokke hende til syne, gøres hun tilgængelig for oplevelsen af sig selv gennem andres øjne.

**SKAMMEN SOM KATALYSATOR FOR
FORANDRING**

Vi kan med inspiration fra Tomkins yderligere læse Fanons beskrivelse af af-sløringsstrategien som indstiftelsen af en skamrelation mellem kolonisatorerne og de algeriske kvinder, svarende til Mario Montez' relation til sin instruktør. Jeg vil derfor foreslå, at af-sløringen kan læses som en blottelse af selvet for den anden. Den kropslige oplevelse af af-slørings ydmygende konnotationer, som Fanon beskriver, kan ses som en *skam-respons*. Denne respons kan ses som den affekt, der internaliserer den nye orden og dermed producerer ny kropslig viden og færdigheder. Med en sådan læsning kan vi forstå den algeriske kvindes afklædning af sløret som et performativt spring, der har konkrete kropslige aspekter: Hun forsøger at europæisere sig ved at eksponere sig for en andens blik. Af-sløringen udgør på én og samme tid en underkastelse og en identifikation med den europæiske koloniale kultur. Igennem en forstyrrelse i kroppens sædvanlige møde med omverdenen bliver hun temporært fremmed for sig selv og den identifikation, hun hidtil havde med sin ydre grænse, er forsvundet. Uden sløret forsvinder hendes krops forsvarssystem, og hendes færd gennem skammen er transformerende. Med denne læsning kan vi forstå det sådan, at hendes krop destabiliseres og forandres, fordi hun med skammen internaliserer og kropsliggør kolonisatorernes blik på sig selv. Ved at læse Fanons fortolkning af den algeriske kvindes oplevelse af af-sløringen som skam kan skammen forstås som en transformerende kraft, der angriber individets oplevelse af identitet, fordi distinktionen mellem

subjekt og objekt opløses. Af-sløringen kan betragtes som en slags strategisk katalysator i denne transformation. Sideløbende med, at kolonimagten med militærmagt indtager et territorium, indleder den en transformation af den oprindelige befolkning, og i denne overgang har skammen en vigtig funktion. Den fungerer som et porokratisk grænseland mellem kolonimagtens eksklave og enklave, som man skal passere for at blive inkluderet og få adgang til hvide privilegier. Denne overgang til hvide privilegier udsætter subjektet for kolonimagtens disciplinering. De algeriske kvinder får kun adgang, hvis de, i den franske administrations øjne, er uskadelige, formbare og modtagelig for en ny selvforståelse. En del af den franske administrations kolonialiseringstrategi kan med Sedgwicks teori således betragtes som en skamstrategi, der opbløder feminine subjektets grænser, og i samme bevægelse etablerer et desto stærkere europæisk kønshegemoni ved at gøre hende til objekt for det hvide, maskuline subjekts disciplinerende blik.

En sådan sammenlæsning tilbyder en forståelse for, hvordan affekter kan medvirke til at cementere magtforhold i den koloniale nek-sus. Affektteorien kan tillægge en dimension til forståelsen af kolonisatorernes af-sløringsstrategi, som rækker udover de læsninger, der er tilgængelige, hvis vi udelukkende forholder os til af-sløringen som en overgang fra en symbolsk tilkendegivelse af tilhørsforhold til en anden. Den affektive respons har en mere materiel transformerende effekt. Den kan ses som del af det den postkoloniale teoretiker Jasbir Puar inspireret af Deleuze kalder "assemblage": en sammenfoldning af tegn og

krop (Puar 2007: kap. 4). Appliceret på den algeriske kvindes til- og af-slørede krop kan vi læse denne assemblage som en taktil og affektiv enhed af organisk og uorganisk materiale og sløret som en sammenfoldet del af kroppen, som dermed også opleves af kroppen og er en del af kroppens sanseapparat. Således kan af-sløringen forstås som mere end en symbolsk repræsentation af skam. Hvor kroppens og slørets sanseapparat førhen var foldet ind i hinanden, omstyrtes dette assemblage ved af-sløringen, og skamimpulsen skyldes således også den ontologiske mangel på afgrænsning som af-sløringen indstifter som konsekvens af kroppens og slørets sammenkædning og historicitet (Puar 2007: 174).

SKAMINTERPELLATIONEN – EN STRATEGISK ÅBNING ELLER EN ABJEKTGØRELSE?

Som vi kan læse i Fanons essay, har det hvide maskuline subjekts eksponering af det indfødte, femininiserede subjekt en lang historie som dominansstrategi. Men i Fanons optik er denne eksponering ikke en situation, hvor solidaritet kan opstå på tværs af identifikation, sådan som Crimp og Sedgwick udlægger det. Eksponeringen er et middel til kontrol, et bevis på underkastelse, en figur for den begærmæssige og derfor subjektiverende relation mellem kolonisator og indfødt. I Fanons essay kan eksponeringen af det feminine subjekt netop læses som kolonisatorens erobrende *trick*. Derfor har Sedgwick måske ret i, at den grammatiske sammentrækning *shame on you* implicit rummer et udsigende subjekt, som ønsker selvudslettelse, men det er uklart, hvordan det usynlige subjekt i *shame on you* nogensinde skulle indfinde sig på den skam-

medes plads, sådan som Sedgwick foreslår (Sedgwick 1993: 210).

Ifølge queerteoretikeren Judith Butler er et performativ virkningsfuldt i den udstrækning, det trækker på de historiske, kulturelle konventioner, som det mobiliseres af (Butler 1993: 227). Denne forståelse af magtstrukturers betydning for performativers virkning peger i denne sammenhæng på, at man kan læse den tildækkede udsiger i skaminterpellationen, som privilegeret nok til at kunne trække på de strukturer, der producerer neutralitet, således, at det afstår fra at blive synligt, netop fordi det indgår på en særlig måde i historiciteten omkring projektionen af skam på bestemte kroppe. Hvor Sedgwicks læser skamprojektionen som politisk potent, fordi skammens usynlige subjekt er inkluderet i skammen, lægger Butlers performativitetsforståelse snarere op til en forståelse af, at det udsigende subjekts usynlighed er et udtryk for, at det er privilegeret nok til at undgå en udsathed for skam. Denne forståelse fører os tættere på Halberstams definition af skam som en kønnet form for seksuel abjektivering, der tilhører det feminine (Halberstam 2005: 226).

Læsningen af den franske kolonimagts strategiske anvendelse af til- og af-sløringen af den algeriske kvinde viser, hvordan skam kan fungere som en katalysator for subjekts-transformationer, der indstifter snarere end udfordrer en hegemonisk magtorden. Her betyder dette, at udfaldet af skamresponsen hos den algeriske kvinde er, at hun i andres kamp om sin krops eksponering kan blive et politisk abjekt grænseområde, hvilket argumenterer mod Sedgwicks forslag om skam som et strategisk udgangspunkt for modmagt.

I det følgende afsnit vil jeg dog vende tilbage til de spørgsmål, jeg indledte med: Hvordan kan skam være en politisk strategi – et politisk afsæt for det feminiserede, racialiserede subjekt? Fanons essay tilbyder nemlig et eksempel på en modstandsstrategi, som ikke sigter efter at komme af med skammen, men som på omkostningsfuld vis bliver ved dens transformerende kraft og anvender den som modstandsstrategi.

AF-SLØRINGSSTRATEGIENS MULIGHEDER OG SKAMMENS POTENTIALE

Fanon beskriver hvordan haïken, som før havde været et stillestående element i den oprindelige kultur, fik nyt liv med kolonimagtens aggressive angreb på sløret (Fanon 1967: 36). Kvinderne, der før havde været holdt uden for det revolutionære arbejde, blev inddraget som konsekvens af kolonisatorernes investering i sløret. Dette skyldtes blandt andet, at de kvinder, som ved af-sløringen havde tillært sig et nyt kropsligt skema, pludselig uhindret kunne bevæge sig ind i de europæiske områder af byen. De kunne på deres af-slørede kroppe skjule vigtige revolutionære direktiver eller våben, der skulle distribueres blandt de revolutionære. Således kan sløret aflagt og senere igen påtaget forstås som et instrument, en kamouflageteknik og et kampmiddel (ibid. 53).⁹ I Fanons øjne var dette vendepunkt i sig selv en revolution af det algeriske samfund, som tilførte en afgørende dimension til den antikoloniale kamp:

Algiererinden, der har en fornemmelse af at gå nøgen ind i den europæiske bydel, lærer sit legeme at kende på ny, oplever at skulle beherske det på en fuldstændig revolutionerende måde. Den nye dialektik mellem lege-

met og omverdenen er af overordentlig stor betydning for kvinden. (Ibid. 51)

Fanon beskriver en paradoksal, og uforudset konsekvens i kolonisatorens egen af-sløringsstrategi. Af-sløringen (og den senere gentil-sløring) bliver en forklædning for den algeriske kvinde. Ikke i den forstand, at hun atter genvinder en beskyttelse uden (eller med) sløret. Investeringen i sløret har, uanset dets nærvær eller fravær, strategiseret kvindens krop, og hun forbliver derfor udsat. Men sløret forærer nu en særlig strategisk mulighed til den revolutionære algeriske kvinde, der har gennemlevet af-sløringsens affektive transformation, og derfor har formet sin kropslige færdighed efter haïkens fravær eller nærvær. Det er kolonisatoren, der giver den til-slørede kvinde politisk betydning. Han kalder hende til eksistens og sætter hende i bevægelse med sit koloniale af-sløringsprogram. Men den måde, hvorpå hun *folder* sig ud af og tilbage i haïken, kommer samtidig ud af kolonisatorens kontrol, hvormed den latente trussel om mord og vold, som kolonimagten ifølge Fanon retter mod de algeriske kvinder, gør kolonimagten selv eksponeret og udsat. Man kan læse dette sådan, at den algeriske kvinde, hvis krop er forvandlet gennem af-sløringsens affektive implikationer, har gjort sig til en kamoufleret revolutionær aktør, der kan destabilisere den koloniale grænse og terrorisere dens bykerne. Hendes krop er forandret, men ikke sådan som det var intentionen fra kolonisatorens side. På uforudsigelig og uintenderet vis har af-sløringen etableret en relation mellem kolonimagten og den af-slørede kvinde, som har gjort hende til en farlig modstander – en slags midlertidig

kræftcelle i den koloniale krig. Men hvad indstifter denne situation, hvor hendes blottelse også bliver kolonimagtens blottelse? Hvordan kan man forstå denne modstandskamp i et skamteoretiske perspektiv?

BLOTTELSEN SOM UNDERTRYKKENDE

INSTRUMENT ELLER OMSTYRTENDE KRAFT?

Jeg vil foreslå de algeriske kvinders antikoloniale af-sløring som et eksempel på en strategi, der ikke forsøger at flygte fra den skam de interPELLERES med, men bliver ved den i tråd med Sedgwicks forslag om det politiske potentiale i relationen mellem den skammende og den skammede. Fordi de algeriske kvinder af-slører sig, kan det forstås sådan, at de *bliver* ved skammen frem for at forsøge at komme af med den. Men deres skamstrategi adskiller sig afgørende fra den strategi Crimp for eksempel advokerer for. De algeriske antikolonialister blotter sig ikke for blottelsens skyld, og kolonimagtens grænse krydses ikke for at få adgang til dets privilegier og anerkendelse. Formålet er at omstyrte selve den magtorden og det begærsregime, kolonimagten forsøger at tvinge det feminine subjekt ind i.

Når undersøgelsen har bekræftet, at en *bliven ved* skammen kan medvirke til at styrke den herskende magt, peger min læsning af Fanons essay samtidig på, at skamtransformationen dog kan vise sig afgørende for en revolutionær succes. Den ydmygelse, som den franske administration kalder de algeriske kvinder til eksistens igennem, ender til sidst med at mobilisere en modstandskraft og blotte kolonimagten i overensstemmelse med Sedgwicks beskrivelse af *shame on you's* performative potentiale (Sedgwick 1995a: 210). Og

det kan forstås sådan, at selve den blottelse, som de algeriske kvinder udsættes for, er central i den antikoloniale krig, fordi den etablerer en åbning i det franske forsvarsværk på grund af en midlertidig uoverensstemmelse – en slags vridning – mellem det, den af-slørede krop repræsenterer i den koloniale situation og det, den i virkeligheden er. Blottelsen bliver en forklædning, som på sin vis kan læses som en åbning, ikke hos kolonimagten, men hos det skammede subjekt, der i sin blottethed tildækker tærsklen mellem ven og fjende.

Dette underkender dog absolut ikke Halberstams pointer om skams kønnethed. Ligesom Crimp idealiserer Montez' ydmygelser, er det også Fanon, der repræsenterer og idealiserer de algeriske kvinders ydmygelser og tillægger dem politisk signifikans i nærværende materiale. I Halberstams optik er det måske ikke en tilfældighed. Halberstams karakterisering af skam som en abjektiverende, marginaliserende og selvfornegtende affekt (Halberstam 2005: 223) peger på, at skamresponsen kan fratage agens fra sit subjekt sandsynligvis i en sådan grad, at det samme gælder muligheden for selvrepræsentation, hvilket det er en central pointe for postkolonial teori både at belyse og overkomme (Mohanty 2003, Spivak 1988). På linje hermed rejser nærværende undersøgelse spørgsmål ved, hvorvidt det overhovedet kan ses som et valg for den algeriske kvinde at blive ved skammen. Fanon introducerer snarere af-sløringen som en omkostningsfuld, tvungen strategi for det kolonialiserede feminiserede subjekt, uanset om hun vælger at af-sløre sig eller ej. Af samme grund er det en vigtig pointe i denne undersøgelse, at en fremtidig

teoretisering omkring skam bør undgå dogmatiske forenklinger eller romantiseringer af den marginaliserede, skammede position. Skamteorien kan, hvis den anvendes dogmatisk, let komme til at gøre det, den sigter at nedbryde: Isolere den skammede i en fastlåst binær relation til magten og andre produktive affekter hvormed den bliver blind for de porøse grænser, som skammen kan etablere til fordel for den privilegerede aktør.

Og her vil jeg vende tilbage til affekterne. For Fanons essay tydeliggør, at skammen ikke nødvendigvis har en omstyrtende effekt. Et anti-kolonialt fællesskab fremstår blandt andet som en forudsætning for, at af-sløringens affektive konnotationer ikke kun blev abjekterende for de algeriske kvinder. En beskæftigelse med skammens funktion og potentiale i en postkolonial, feministisk forståelse af af-sløringens affektive aspekter virker derfor efter min mening oplagt. Også den dag i dag, i hjemlige tørklædedebatter, hvor vi ser, at lignende skaminterpellationer er i spil, både mod det til- og af-slørede racialiserede feminine subjekt.

NOTER

¹ Begrebet *interpellation* stammer fra den franske marxistiske filosof Louis Pierre Althusser og be-

tegner den ideologi eller diskurs, som giver identitet til subjektet eller kalder subjektet til eksistens.

² Frantz Fanons (1925-1961) værker har været indflydelsesrige inden for postkolonial teori, kritisk teori og marxisme. Han er kendt som en radikal eksistentielistisk tænkere inden for dekolonisering og kolonialiseringens psykopatologi.

³ Algeriet var under fransk administration fra 1830 til 1962, hvorefter Algeriet opnåede fuldstændig afhængighed efter en lang modstandskamp.

⁴ Det traditionelle algeriske slør, som dækker ansigtet og hele kroppen.

⁵ Jeg bruger begrebet *af-sløre* fra den svenske oversættelse af Fanons betegnelse for den algeriske kvindes afklædning af haïken. I den danske oversættelse bruges betegnelser som "at kaste sløret" eller "at fjerne sløret".

⁶ Jeg anvender betegnelsen *slør* for forskellige former for religiøs hovedbeklædning.

⁷ Når jeg anvender begrebet *queer* i denne sammenhæng, refererer det til det afvigende eller uønskede i en mere generel forstand, snarere end til spørgsmål vedrørende homoseksuel identitetspolitik.

⁸ Screen test #2 (1965).

⁹ Senere under revolutionen opdagede kolonimagten de revolutionære kvinders strategisk af-sløring, og enhver af-sløret kvinde vakte mistanke hos administrationen. Derfor tilsloredes kvinderne sig atter. Den sidste og gentilsloredede etape af revolutionen var mest militant, og de tilsloredede revolutionære kunne da transportere større våben og bomber under haïken (Fanon 1967).

LITTERATUR

- Ahmed, Sara (2004): *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh University Press, Edinburgh
- Butler, Judith (1993): *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*. Routledge
- Crimp, Douglas (2009): Mario Montez, For Shame, i David M. Halperin & Valerie Traub (eds.): *Gay Shame*. The University of Chicago Press.
- Fanon, Frantz (1967 [1959]): Algeriet kaster sløret, i: Olesen, Børge (red.) *Racisme og kultur*. Sirius
- Halberstam, Judith (2005): Shame and White Gay Masculinity. *Social Text* 84-85, Vol. 23, Nos 3-4. Duke University Press
- Mohanty, Chandra Talpade (2003): *Feminism utan gränser. Avkoloniserad teori, praktiserad solidaritet*. Tankekraft Förlag
- Probyn, Elsebeth (2005): *Blush: Faces of Shame*. University Minnesota Press
- Puar, Jasbir (2007): *Terrorist Assemblages: Homonationalism in queer times*. Duke University Press
- Sedgwick, Eve Kosofsky (1993): Queer Performativity: Henry James's the art of the novel. *GLQ Journal of Gay and Lesbian studies*. Vol. 1. No. 1.
- Sedgwick, Eve K. (1995a): Shame and performativity: Henry James's New York edition prefaces, i David McWhirter (ed.): *Henry James's New York edition: the Construction of Authorship*. Stanford University Press, 1995
- Sedgwick, Eve K. & Adam Frank (1995b): *Shame and its Sisters: a Silvan Tomkins reader*. Duke University Press
- Sedgwick, Eve K. (2003): *Touching Feeling – Affect, Pedagogy, Performativity*. Duke University Press
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): Can the Subaltern Speak?, i Cary Nelson & Lawrence Grossberg (eds.) *Marxism and the Interpretation of Culture*. University of Illinois Press
- Søndergaard, Dorte Marie (2007): *Feministiske tænkere*. Hans Reizels Forlag

AT BLIVE EN SØRGBAR KROP

EN AFFEKTTEORETISK ANALYSE AF *FEDE TIDER*

Dokumentaren Fede Tider er en følelsesladet fortælling om to tykke kvinders vej til en gastric bypass-operation. I denne fortælling kan den tykke krop ikke identificeres med den sørgbare krop. Det kan derimod den post-opererede krop, idet den bliver kærlighedsobjekt i jagten på genkendelighed. Den tykke krops rejse fra at være skamfuld til at være normativ går altså gennem fedmeoperation. Dokumentaren Fede Tider er her en skamgenerator, der udstiller og udskammer de fejlende kroppe.

På samme måde som kvinder og seksualitet tilskrives et særligt gen, en personlighed og identitet, bliver det at være tyk fortolket i et medicinsk-genetisk perspektiv – på linje med race, etnicitet og handicap (Wann 2009: x) Jeg vil her tydeliggøre nogle af de usynlige og naturaliserende diskrimineringsforanstaltninger, der produceres omkring tykke. Med udgangspunkt i dokumentarfilmen *Fede Tider* (2011) undersøger jeg, hvordan følelserne frygt og skam spiller sammen med kærlighed i det aktuelle samfunds biopolitiske disciplinering af kroppene.

Fede Tider er en dokumentar i DRs programserie *DR1 Dokumentaren*. Den følger Maria og Serina, to tykke mennesker, der uden held har forsøgt at tabe sig, og som derfor begge får foretaget en gastric bypass-operation.¹ Vi følger Maria og Serinas kamp for at komme ned i vægt inden operationen, successen da de bliver godkendt til operationen og deres efterfølgende refleksioner over

livet som post-opererede. Døden danner fra begyndelsen bagtæppe for Maria og Serinas beslutning om at underlægge sig gastric bypass-operationen, da det er truslen om døden, der ifølge programmets vinkel motiverer deres beslutning. I det følgende vil jeg imidlertid vise, hvordan døden ikke undgås, men mere grundlæggende kobles til den tykke krop som en *altid døende krop*.

Når jeg her anvender en affektteoretisk tilgang, er det i et forsøg på at overskride en dualistisk forestilling om følelser og videnskab som to adskilte sfærer. En *affektiv tilgang* betyder i denne sammenhæng, at følelser udgør det analytiske fokus, men ikke ud fra den traditionelle forståelse, hvor følelser befinder sig *nede i kroppen* og pludselig kan komme til udtryk. Jeg vil heller ikke kritisere denne dualistiske tænkning, men snarere søge at overskride den via mit metodiske fokus på følelser, og på hvor følelser investeres. Jeg ser således affektteori som en genforhandling af

den socialkonstruktionistiske position, der frem for at opfinde en ny *isme* tilbyder nye *handlemuligheder* (Koiuvnin 2010: 11). Fokus er dog fortsat på sproget og diskursen som en vedvarende historisk reproduktion. Denne affektive tilgang kan bl.a. påpege følelserne i det *naturaliserende faktuelle* – altså konstruktioner, der foregiver at være affektløse, men som ved nærmere granskning også kan læses som følelsesmæssige konstruktioner. Den affektteoretiske analyse opsporer synlige eller usynlige følelser med blik for, hvad følelser *gør*, snarere end *er*. Fx kan man sige, at udsendelsen *Fede Tider* både dokumenterer faktuelle forhold omkring gastric bypass-operationer, men at den simultant hermed konstruerer et narrativ om tykke. Med udgangspunkt i følelsen *frygt* ser jeg på, hvordan dokumentaren fremstiller den tykke krop som *objekt*, *abjekt*, *død*, *skamfuld* og som *ikke elsket* og *ikke sørgbar*.

KLISTRENDE FØLELSER

For at skærpe forståelsen af hvordan den tykke krops betydning bliver ensbetydende med døden, er det oplagt at inddrage Sara Ahmeds perspektiv på følelser som *klistrende*, sammenklyngende og som noget, der hænger på og ved. Bestemte følelser klistrer til bestemte kroppe således, at man ikke kan se kroppen uden at se følelsen: “In fact, they are contiguous; they slide into each other; they stick, and cohere, even when they are separated” (Ahmed 2010: 231). Jeg benytter klistrebegrebet til at belyse, hvordan frygten for døden klistrer til den tykke krop og altid agerer nærværende med den. Inspireret af Ahmed skal affekt og følelser ikke forstås som noget, der adskiller sig fra hinanden, som eksempel-

vis noget biologisk og noget socialt. Følelser klistrer og glider mellem subjekter og objekter. Følelser og affekter konstrueres som et produkt af allerede tillærte erfaringer og normer og betragtes ikke som eksisterende inde i individet eller som noget, individet er. I dette perspektiv er følelser ikke en essens, der kan udtrykkes af subjektet, men læses derimod som fænomener med relationelle og sammenklistrende evner (Ahmed 2004: 9 – 10).

Det forhold, at frygt klistrer til den tykke krop, er tydeligt gennem hele dokumentaren. Frygt klistrer således den tykke krop til social fordømmelse og til døden:

Jeg er jo bange for at ryge i en stereotyp som sådan et, et socialt tilfælde, og jeg har selvfølgelig min frygt for at folk tror at, at alting er, er selvforskyldt [...] Jeg bliver selvfølgelig bange, og der overvejer man også lidt, hvad er risikoen ved ikke at få den her operation, hvor store er mine chancer for åhh ikke og overleve. (Maria 2011)

I citatet nævnes frygt i to relationer. Maria er bange for en stereotyp som socialt tilfælde og bange for ikke at overleve. I dokumentaren klistres den tykke krop således til eksklusion og død gennem følelsen frygt. Døden og den tykke krop forbindes metonymisk, således at den tykke krop i kraft af frygten glider sammen med social/fysisk død.

DEN POST-OPEREREDE KROP

Dokumentaren fremstiller imidlertid også personer, der har erfaringer med døden og med at undslippe den. Gastric bypass-operationen kan nemlig fjerne frygten, idet den transformerer den tykke krop til en *opereret krop*, der efterfølgende genkendes som levende – uden det affektive fællesskab med

døden. I en tidlig scene, der vækker associationer til en forhørsituation, præsenteres vi for forskellige kvinder, der har gennemgået en fedmeoperation. Med en gigantisk vægt som baggrundsudmykning udspørges kvinderne om deres erfaringer som tykke. I konventionel dokumentarisk facon er intervieweren klippet ud, så kvindernes udtalelser flyder uafbrudt efter hinanden: “[der var] kun en vej, jeg var død af det” (Stine-Helene Riedel 2011), “jeg ville simpelthen have spist mig ihjel” (Mona Larsen 2011). Følelsen *frygt* er ikke nævnt her, men kvinderne etablerer den betydning, at de, hvis de ikke havde undergået en fedmeoperation, ville have været døde. Hermed klistres den tykke krop igen til døden.

Forskellen på de kvinder, som har gennemgået en gastric bypass-operation og de, som ikke har, ses bl.a. i fraværet af frygt i de opererede kvinders udsagn. Deres kroppe klistres ikke sammen med døden via frygten. Dette konstruerer to slags kroppe i dokumentaren: den tykke krop (den forhenværende krop) og den *post-opererede krop*.

Af dokumentarens billedside fremgår det, at den post-opererede krop ikke bliver ensbetydende med en traditionelt genkendelig, slank krop. Den post-opererede krop adskiller sig derimod primært fra den tykke krop ved at have gennemgået fedmeoperationen. Forandringen finder altså ikke sted i en ændring af fysisk fremtoning, men ved at de post-opererede kroppe ikke ansporer til frygt og derfor ikke klistres til døden. På den måde undslipper kroppen døden via operation og kan derved få betydningen *levende krop*, hvil-

ket, som det vil fremgå, har væsentlige biopolitiske implikationer.

OPERATIONEN SOM GENOPSTANDELSSESGENERATOR

Operationens transformation af den tykke krop til en levende krop trækker både i ord og billeder på en religiøs opstandelsesdiskurs. Eksempelvis når Maria fortæller om operationen: “Det betyder alt for mig, det betyder en ny start på livet” (2011), eller når hun på vej til operationen forestiller sig, at hun kunne få et sidste måltid: “Altså hvis det var sådan en gang sidste nadver” (2011). Billedsiden viser Serina, der smilende og forventningsfuld i sit hvide tøj på operationsbriksen, er på vej i narkose. Ganske som i den bibelske fortælling om Jesus lidelseshistorie fæstnes hun til den korsformede operationsbriks. Klædt i hvidt og med armene strakt ud til hver side kan hun se frem til en snarlig genopstandelse.

I dokumentaren omtales og positioneres Serina og Maria som døde eller døende og operationen som en genopstandelsesgenerator, der sanktionerer en *ny start på livet*, hvilket etablerer det nuværende liv som afsluttet. Kun således kan et nyt begynde. Fortællingen om den sidste nadver positionerer den tykke krop som døende, ligesom billedet af Serina på korset, der på samme måde som i den bibelske fortælling kan forvente en snarlig død og kødets genopstandelse. Herved forstærkes indtrykket af den tykke krop som en døende og død krop, og den opererede krop som en krop der (igen) kan forbindes med livet. Dette underbygger billedet af den tykke krop som en krop, der kun kan genkendes som en død eller døende krop, og som kun

lægevidenskaben kan genetablere som levende.

Det forhold, at den tykke krop ikke genkendes som tilhørende livet, kan nuanceres yderligere med Judith Butlers og Ahmeds forståelse af hvilke liv, der er sørgbare (Butler 2004: 128). For at en krop kan forstås som sørgbar, må den kunne genkendes som levende, hvilket gør det muligt at sørge over tabet af den. For overhovedet at miste noget må det, der mistes, have været elsket, ellers forstås det ikke som sørgbart at miste det (Ahmed 2004: 156). Hvorvidt der kan sørges over den tykke krops død indikerer altså, om den kan genkendes som tilhørende livet. I *Fede Tider* etableres der ingen sorg i afskeden med den tykke krop, tværtimod.

Nuhj det bliver godt. [Griner] Jeg glæder mig bare – Jeg er klar. [Griner] kom og skær i mig, nu. Jeg føler det, som om det er sådan en dragt jeg har på [kroppen] Så kan det være jeg kan komme ud af den, blive lidt mere glad og åben og turde nogle flere ting [...] (Serina 2011)

Til trods for, at Serina eksplicit omtaler det at skille sig af med den tykke krop, etableres der ingen sorg. Den tykke krop afskæres, men mistes ikke, og den kan følgelig ikke genkendes som sørgbar. Den manglende sorg over tabet af den tykke krop producerer denne som en krop, det ikke er muligt at investere kærlighed i. Kroppen etableres som allerede død, og der kan derfor ikke sørges over tabet af den. Den kan ikke sættes i relation til livet, der kan ikke investeres kærlighed i den, og der kan ikke sørges over den, hvis den mistes eller dør.

SKAMFULDE POSITIONER

Skam spiller en vigtig rolle i konstruktionen af kroppen som allerede død. Skammen klister sammen med den tykke krop. Maria og Serina balancerer hele tiden mellem at være i samfundet som skamfulde og at være i fare for at blive totalt ekskluderet, udstødte og usynlige på grund af den samme skam.² Dette ambivalente forhold kan ses i Marias udtalelse, idet hun er bange for at blive set på som et socialt tilfælde, altså som skamfuld. Maria vil altså gerne ses – fx som “rockerlækker” (2011) – men ikke som socialt tilfælde på vej til at falde ud af samfundets sociale norm og derved potentielt på vej ud af samfundets blik.³ Udsagnene kan således læses som en frygt for, hvad blikket ser, for folks tanker og for det skammende blik. Dette er dog samtidig en frygt for, at blikket slet ikke ser.

Maria vil altså gerne være i folks blikke, men som noget der ikke forbindes med skam – modsat den tykke krop. Denne frygt for skammen etablerer den tykke krop som *Anden* og *objekt* eller endog som *abjekt*.⁴ Anden betegner her alt det, et subjekt ikke ’er’, mens abjektet betegner det, som falder helt uden for det meningsgivende. Som Dorthe Staunæs siger: “Andetgørelse kan begrebsliggøres, fra det man kan kalde en betinget inklusion (hvor man kender men tolerer andetheden) til en total eksklusion og borteliminering. Det sidste kalder jeg abjektgørelse” (Staunæs 2004: 67).

I *Fede Tider* kan disse positioner fordeles på følgende måde: *Folk* indtager pladsen som subjekt, idet folk etableres som bærere af blikket. Det er folk som Maria frygter, tror noget om hende og derved etableres disse

med det mulige skammende blik. På den måde tilskrives folk agens. Maria bliver objekt for subjektets blik, da det er hende, det potentielle skammende blik er rettet mod: "jeg har selvfølgelig min frygt for, at folk tror at, at alting er, er selvforskyldt" (2011). Marias situation (som en tyk krop) etableres altså ikke som selvforskyldt, men frygten for at folk tror det, etablerer hende som skamfuld, hvilket kan læses som paradoksalt, da hun jo netop ikke selv er skyld i skammen (den tykke krop). Havde hun i det mindste selv været skyld i sin tykke krop, kunne hun tage skylden og derved skammen på sig og på den måde overvinde skammen.⁵ Herved havde hun handlet på sin skyld. Idet hendes situation ikke er selvforskyldt, kan hun ikke tage skylden på sig, og Maria etableres herved som subjekt uden agens. Der etableres ingen diskursive, affektive handlemuligheder, der kan skaffe hende ud af dette forhold. På den måde bliver hun det, som subjektet afgrænses fra og altså objekt eller Anden. I en sammenlæsning med Ahmeds optik på følelser som klistrende kan abjektgørelsen dog forstås som klistrende til andetgørelsen, således at Maria ikke kan andetgøres uden, at hun også potentielt etableres som abjekt. I en sådan fortolkning kan der læses tre sammenklistrede positioner. Én subjektposition for mulige bærere af blikket, fx folk eller beskueren. Denne subjektposition etableres via muligheden for at udøve agens, dvs. benytte blikket og derved skamme objektet. Maria etableres via sin manglende handling som Anden, der klistrer og glider sammen i en metonymi med den tredje position, den tykke krop som det abjekte. Skam klistrer til Maria og den tykke krop, og som konsekvens

etableres frygten for en total eksklusion og borteliminering fra samfundet.

Hvis vi læser Marias udsagn med Butlers (1997) interpellationsbegreb, kan vi forstå det sådan, at Maria paradoksalt også selv bidrager til at gøre sig forståelig som skamfuld, idet hun udfører den handling, der kalder hende og hendes tykke krop til eksistens som skamfuld (og mulig abjekt). Men når Maria på denne måde forsøger at tage skammen på sig kan det faktisk ses som en måde at erobre værdighed på. Som Ahmed påpeger, kan man netop konstruere sig som et subjekt, der har skam i livet ved at tage skammen på sig. Gennem at gøre skam kan man potentielt (gen)vinde stolthed (Ahmed 2004: 119). Inspireret heraf kan Marias skammende interpellation af sig selv læses som et forsøg på at opnå stolthed eller værdighed. Denne handling kan læses som Marias forsøg på at fortrænge abjektpositionen til fordel for en position som objekt. Men herved bidrager Maria netop til at gøre det tykke subjekt forståelig som skamfuld, og da hun ikke kan adskille sig fra sin skambefængte krop, kan hun hverken tage skammen på eller af. Den klistrer til hende og truer alligevel med at etablere hende som abjekt uden for samfundets blik. På denne måde etableres det tykke subjekt som skamfuld uden mulighed for at overkomme skammen ved at vedkende sig skam.

OVERFLYDENDE SKAM

Den tykke krop kan med andre ord ikke undslippe skammen. De, der er sluppet af med den tykke krop, har til gengæld mulighed for at tage skammen på sig.

Tilbage i forhørsstolen vedkender de post-opererede kvinder sig således skammen ved at fortælle, hvordan de er blevet verbalt ydmyget offentligt med skammende interpellationer: “Jeg har prøvet at blive kaldt tykke svin på gaden, eller fede svin” (Lotte Takker 2011), “fy for helvede – du burde dø, så fed er du” (Stine-Helene Riedel 2011). Til forskel fra eksemplet med Maria, der skammede sig selv, etableres i disse udsagn en anden part, der har skammet kvinderne. Kvinderne beskriver, hvordan de i deres præ-opererede tilstand har oplevet at blive interPELLERET som skamfulde individer. I deres nu post-opererede position tager de skammen på sig, idet de står frem og fortæller om disse interpellationer. Kvinderne står ved at have været skammede og skamfulde. Ligesom Maria viser de for beskueren, at de har skam, men derved påpeges også den tidligere skamfulde position. De genvinder deres stolthed ikke blot som subjekter, der har skam i livet som Maria, men som subjekter, der har skilt sig af med det skamfulde og derved har opnået en mere normativ position. Den post-opererede krop har fået genoprejsning, den har overkommet skammen og behøver ikke længere at frygte den truende objektposition.

Kvinderne etablerer altså en form for rehabilitering af værdigheden. Jeg sidder imidlertid tilbage med følelsen af at have været vidne til noget skamfuldt. Kvinderne reproducerer jo de skammende interpellationer ved at gentage interpellationerne af sig selv for kameraet. Slipper kvinderne ikke af med skammen ved at vedkende sig fortidens ydmygelser? Hvordan kan det være at jeg oplever skam i genoprejsningssituationen? Her tilby-

der Douglas Crimp en læsemulighed, idet han foreslår, at skam kan “overflyde” fra den, der skammes foran kameraet, til beskueren, således at beskueren kan dele skamfølelsen med nogen, hun eller han ikke nødvendigvis identificerer sig med (Crimp: 2009). I en sådan forståelse skaber de post-opererede kvinders bekendelser om fortidens ydmygelser en skam, som overflyder til beskueren, og på denne måde klistrer skammen ikke kun til Maria og Serinas tykke kroppe. Skam overflyder fra objekt til subjekt og kan derved klistres både til den tykke krop, beskueren, de post-opererede og de fortsat skamfulde. Alle bliver herved følelsesmæssigt engageret i skamrelationen til den tykke krop.

BIOPOLITIK – DET ’RIGTIGE’ LIV

Som det fremgår, kan følelser etablere skamfulde positioner og følelser kan etablere nogle subjekter som levende og andre som døde. For at søge en dybere forståelse af hvordan disse positioner forhandles, benytter jeg mig af Michael Foucaults begreb biopolitik (Foucault 1994: 144) for at undersøge, hvordan og hvorfor *kærlighed* etableres, og hvordan følelser anvendes som komponent i den biopolitiske disciplinering af kroppe og regulering af befolkningen.

Vi kan anvende Foucaults begrebsliggørelse af biopolitik til at forstå, hvordan *Fede Tider* etablerer en regulering og disciplinering. Biopolitik skal forstås som en styringsmentalitet, der modsat tidligere tiders styringsformer ikke beror udelukkende på en repressiv magt, men primært på en produktiv magtforståelse. Biopolitik beror på retten til *at “lade leve”* eller *“sende i døden”* (Ibid.: 142). Biopolitikkens “vigtigste opgave er at sikre,

støtte, styrke og mangfoldiggøre livet [...]” (Ibid.: 142). Biopolitik organiseres i følge Foucault omkring to magtprocedurer. Disse magtprocedurer forstås som *disciplineringen af kroppen og reguleringen af befolkningen*. Reguleringen af befolkningen har til formål at skabe et skel i befolkningen mellem de, der opretholder livet normativt, og de, der udgør en trussel for det normativt passende liv. Normens funktion i biopolitisk magt sigter på at holde afvigelser nede og udrense farer, der kan opstå i en befolkning (Ibid.: 148). Når den tykke krop i *Fede Tider* ikke kan identificeres med livet, kan den med en foucaudiansk biopolitisk optik ikke opretholde livet normativt. Fordi den tykke krop ikke kan genkendes som liv, udgør den snarere en trussel for det normative liv. Den post-opererede krop kan derimod læses som normen, idet den undslipper døden og genkendes som levende.

I et bredere biopolitisk perspektiv kan vi forstå *Fede Tider* som en disciplineringsmekanisme, hvor beskueren bliver et slags vidne til den tykke krops skam over at være forkert. *Fede Tider* kan betragtes som en art gabestok, hvor beskuerne betragter dem, der skammes.⁶ Sammenlæses dette med Crimps forståelse af skam som overflydende, kan skammen forstås som flydende fra den tykke krop i gabestokken til beskueren, der derved vikles ind i disciplineringen som både afsender og modtager af skammen. Skam medvirker således til etableringen af en social norm for både den tykke, den post-opererede og beskueren.

Den post-opererede krop kan i dokumentaren forstås som objekt for kærlighedsinvestering og kan derved både mistes og dø. Den

etableres ikke som en død krop (som den tykke krop), idet en krop, der *kan* dø, indholdsfyldes som en levende krop. Den levende krop forstås som den krop, der med Marias ord, kan vise hvordan “livet skal leves”. Dokumentaren konstrueres som en regulerende ramme, via Marias begær efter at vise sine børn det rigtige liv: “det betyder en ny start på livet. Det betyder, jeg kan vise mine børn, hvordan livet skal leves [...] Det er jo lidt som sådan en genfødsel. Det er lige en ny chance til åhh få et helt andet liv” (2011). Når verbet *skal* anvendes i sætningen “hvordan livet skal leves” frem for *kan*, etablerer hun en fortælling om, at der findes en rigtig måde at leve på. Maria skal vise børnene en normativ livsførelse efter operationen, som hun ikke levede op til før operationen. I en biopolitisk kontekst bidrager præ-opererede Maria altså ikke til forøgelsen og forfinelsen af livet. I dokumentaren etableres der ingen fortællinger om, at Maria spiser mere varieret efter operationen. Hun dyrker ikke mere motion, og hun ryger fortsat. Det er altså ikke sådanne tidstypiske fortællinger om det sunde liv, der gør hende i stand til at vise, og dermed efterleve forventningerne til, hvordan livet skal leves. Det er operationen, der gør dette muligt. Det er den post-opererede krop i sig selv, der fremstår som tilstræbende det normative ideal, som effektuerer forfinelsen af livet.

KÆRLIGHED DER IKKE INDFRIES

Den post-opererede krop etablerer som vist den levende krop. For at udfolde forståelsen af hvorfor den post-opererede krop bliver synonym med det normative ideal, er Ahmeds operationalisering af *kærlighed* anvendelig. Den levende krop er nemlig også en krop, der

kan investeres kærlighed i. I forlængelse af Ahmed kan kærligheden læses som en affekt, der effektuerer, hvad Foucault ville kalde disciplinering af den tykke krop (1994: 144). Dokumentaren kan bl.a. ses som en regulerende ramme, hvori følelser disciplinerer kroppe mod det 'rigtige liv'. Indledningsvis analyserer jeg, hvordan kærligheden investeres og bruges til at idealisere de post-opererede kroppe.

For at kunne etableres som individ for det kærlige blik må subjektet ifølge Ahmed (2004) og Butler (2009) kunne identificeres som en sørgbar krop. I denne optik etablerer dokumentaren den post-opererede krop som den, der investeres kærlighed i. Denne pointe forstærkes, hvis den sammenlæses med Freud, sådan som Ahmed gør. I Freuds teori om kærlighed findes dels identificerende kærlighed og idealiserende kærlighed. Identificerende kærlighed udspilles af barnet (sønnen) rettet mod faderen. Kærligheden til den, han ønsker at identificere sig med, står i modsætning til den, han idealiserer, objektet – den han ikke forestiller sig at være, men som han ønsker at have. I Freuds teori udgøres objektet af moderen eller nærmeste substitut. Det er således begæret efter objektet, der etablerer den idealiserende kærlighed (Ahmed 2004: 126-127). Inspireret af Ahmeds anvendelse af Freuds teori kan den post-opererede krop læses som et sådan kærlighedsobjekt.

I sin læsning af Freud tilbyder Ahmed en forståelse af den kærlighedssanktionerede idealisering af objektet, som noget der principielt set ikke har med objektet at gøre. Tværtimod effektuerer idealiseringen subjektets ønske om kærlighed eller forestilling om

dette: "to love is also to love oneself in love, and thus to return to oneself" (Levinas, 1979: 266 i: Ahmed, 2004: 128). Idealiseringen konstrueres altså som kærlighed til forestillingen om kærlighed. Således tilnærmer subjektet sig sit eget ideal gennem det eller den, subjektet benytter som objekt for kærligheden. I forlængelse af en sådan ahmedsk optik kan man se den post-opererede krop som Marias og Serinas kærlighedsideal. Maria og Serina søger at inkarnere idealet om at performe livet normativt gennem at idealisere den post-opererede krop. Herved gør de et forsøg på at blive genkendelig som objekt for kærligheden. Det er altså ikke så meget gennem at besidde en post-opereret krop, som det er gennem at idealisere en sådan, at man i dokumentarens logik udgør et normativt leveligt liv.

Vi kan forstå denne idealisering med Ahmeds henvisning til Freuds gruppepsykologi ifølge hvilken: "groups are formed through their shared orientation towards an object" (Ahmed 2004: 130). Det vil sige, at for at kunne identificeres som et normativt ideal, må dette ideal være objekt for en gruppes kærlighedsinvesteringer. For at være en del af en gruppe må subjektet gøre sit ideal for kærligheden forenelig med det fælles ideal. For at Maria og Serinas kroppe kan blive genstand for investeringen af kærlighed, hvorved de selv kan blive en del af gruppen eller samfundet, må også de gøre den post-opererede krop til genstand for idealiserende kærlighed. Virkeliggør de ikke idealiseringen af den post-opererede krop, indfries kærligheden ikke, men vil i stedet forstærke idealiseringen.

Maria og Serina befinder sig som sagt i en udsat position. De etableres som abjekte, idet de ikke kan genkendes som kærligheds-investeringsobjekter eller sørgbare kroppe. Deres kroppe kan ikke genkendes som post-opererede, men som tykke. De opfylder ikke rammerne for det normative liv, som det udstikkes i dokumentaren. Når det at inkarnere den postopererede krop vanskeliggøres, intensiveres den affektive investering i samme krop så meget desto mere. Narrativt former dokumentaren sig som en akkumulerende forstærkelse af idealiseringen af den post-opererede krop.

Jagten på den post-opererede krop intensiveres indtil scenen, hvor Serina fæstnes til operationskorset for at afskære sig fra sin tykke krop. Her når idealiseringen et *point of no return* i dokumentarens forløb. Her etableres det klimaks, vi har ventet på. Serina (og også Maria) undergår den forvandlende operation. Havde dette været et traditionelt eventyr, manglede vi nu blot at høre, hvordan de to post-opererede levede lykkeligt til deres dages ende efter operationen. Men dokumentaren tager en ikke helt så eventyrlig drejning:

[Interviewer]: Har du fået en genfødsel?

[Maria]: Ja, det på en måde kan man jo godt sige at, at jeg har fået en genfødsel, det, det sådan tror jeg da, jeg vil se på det om et halvt år. Lige nu der synes jeg bare, jeg er i helvede og retur hver anden dag. Men øhh, men øhh jeg er helt sikker på at om et halvt år så åhh, altså jeg fortryder jo heller ikke nu, så det har jeg jo. (2011)

Idet de to kvinder subjektiveres som post-opererede kroppe, aftager idealiseringen af den post-opererede krop. Maria fortæller, at hun “er i helvede og retur hver anden dag”

(2011). Denne mere nuancerede fortælling om at være den post-opererede krop og det liv, der efterfølgende leves, kan med en ahmedsk kærlighedsoptik forstås som en afidealisering. Genfødslen foregår i helvede. Hun har på sin vis opnået det ønskede, men den før idealiserede post-operative tilstand viser sig nu som mere kompleks: Ikke kun som genfødsel, men også som helvede. Genfødslen indfrier altså ikke forventningen til livet som den idealiserede post-opererede krop. Det er efter min mening væsentligt, at Maria som post-opereret har mistet muligheden for at tilstræbe idealet via ønsket om operationen.

Fordi de to kvinder ikke kan genkendes som post-opererede, kan de læses som nogen, der i dokumentaren fejler idealiseringen af den post-opererede krop. De bliver som en følge heraf symboler på det ufuldendte fælles ideal, og så længe de genkendes som tykke, vil de vedblive at være dette symbol, der samtidig fungerer som en volumeknap for dokumentarens idealisering af den post-opererede krop. Denne idealisering tager til, indtil begge kvinder er godkendt til operationen. Herefter mister idealiseringen sin styrke – der er ikke længere noget at idealisere. De bliver genkendelige som post-opererede, men herved mister denne nye position sin kraft, den viser sig at være helvede. Idet de opnår målet for deres idealisering forsvinder den, og de mister derved deres mulighed for at tilnærme sig den i dokumentaren fælles anførte norm.

AFFEKTER DISCIPLINERER KROPPE

I *Fede Tider* kan den tykke krop både læses som en død krop og en krop, der dør til fordel for livet, og kan således læses som en trussel for det biopolitiske liv. Skammen kommer

belejlighedsvis ind her som en disciplinerende affekt, der skammer de tykke kroppe, fordi de ikke opfylder dokumentarens forestilling om det normative liv (og derved ikke kan vise børnene hvordan livet skal leves). Den tykke krop forbindes affektivt til døden og den post-opererede krop til livet.

Et affektivt analysefokus tydeliggør vigtigheden af at genkendes som sørgbar og viser, hvilke identitetsforhandlinger, den tykke krop har mulighed for at indgå i for at opnå status som sørgbar. Som det fremgår, udgør frygt og skam vigtige drivkræfter i disse forhandlinger. Den sørgbare status omsættes ikke i relationer til enkeltindivider, men til de forskellige kroppe, individet kan gøre sig genkendelig som.

Det væsentlige spørgsmål i dokumentaren er ikke, om Maria og Serina klarer gastric bypass-operationen og når i mål som post-opererede normative subjekter, for det gør de aldrig. Det interessante er derimod det indblik, dokumentaren giver i bestræbelserne på at forhandle en position i forhold til et kropsligt og menneskeligt ideal, og hvordan der i disciplineringsens navn hele tiden opstilles begrænsende idealer. Med andre ord er *Fede Tider* også en fortælling om de vedvarende forhandlinger af og begrænsninger for hvilke kroppe, der kan genkendes som sørgbare liv.

NOTER

¹ Et kirurgisk indgreb der forbigår mavesækken i fordøjelsessystemet.

² At vedkende sig eller at blive ved skammen kan læses som en strategi for at modsætte sig *shaming* (Halperin & Traub 2009: 44). Nogle subjekter – såsom kvinden, den prostituerede eller det raciale subjekt – kan imidlertid forstås som så overassocierede med skam, at de ikke blot ved at vedkende sig skammen, kan genvinde værdighed. Med Ahmeds læsning af følelser som klistrende, kan vi forstå disse subjekter som klistret til med skam (Ahmed 2004, Hemmings 2005). Den tykke krop kan i forlængelse heraf også læses som et subjekt, der overassocieres med skam.

³ Hvis et individ bliver set som skamfuldt, vil individet (den skammede) ifølge Tomkins ofte ønske blikket brudt, således at det skammende blik ophører. Samtidig ønsker individet ikke at stoppe med at blive *set*, fordi det så helt forsvinder fra samfundets blik (Tomkins 1995: 137). Ambivalensen mellem frykten for andres blik og frykten for at forsvinde fra andres blik kan med Tomkins læses som en tilgift til skammen.

⁴ Begrebet abjekt kan læses som en tredje position i relation til positionen som Anden, som igen får sin position ved subjektpositionens afgrænsning, som Dorthe Staunæs (2004) inspireret af Kristeva anvender det (Staunæs 2004: 66).

⁵ Se kapitlet "Shame before others" i Ahmed 2004 for en diskussion af agens, skam og skyld.

⁶ Se fx Sally Munt (2007).

LITTERATUR

- Aaby, Mette; Dilling, Lisbeth & Munksgaard, Amanda (2011): *Fede Tider*. DR. Lokaliseret 3/6 2011 på <http://www.dr.dk/nu/player/#/dr1-dokumentaren/6339>
- Ahmed, Sara (2004): *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh University Press.
- Ahmed, Sara (2010): *The Promise of Happiness*. Duke University Press.
- Butler, Judith (1997): *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. Routledge.
- Butler, Judith (2004): *Precarious Life. The Power of Mourning and Violence*. Verso.
- Butler, Judith (2009): *Frames of War*. Verso.
- Crimp, Douglas (2009): Mario Montez, For Shame, i: David M. Halperin & Valerie Traub (eds.): *Gay Shame*. The University of Chicago Press.
- Foucault, Michel (1994): *Viljen til Viden – Seksualitetens Historie 1*. Det lille Forlag.
- Halperin, David, M.(2009): Why Gay Shame Now?, i David M. Halperin & Valerie Traub (eds.): *Gay Shame*. The University of Chicago Press.
- Hemmings, Clare (2005): Invoking Affect. Cultural Theory and the Ontological Turn, *Cultural Studies* 2005/5, Routledge.
- Koivunen, Anu (2010): An Affective Turn?, i Marianne Liljeström, & Susanne Paasonen (eds.): *Working with Affect in Feminist Readings: Disturbing Differences*. Routledge.
- Munt, Sally R. (2007): *Queer Attachments. The Cultural Politics of Shame*. Ashgate.
- Staunæs, Dorthe (2004): *Køn Etnicitet og Skoleliv. Forlaget*. Samfundslitteratur.
- Wann, Marilyn (2009): Fat Studies: An Invitation to Revolution, i Esther Rothblum & Sondra Solovay (eds.): *The Fat Studies Reader*. New York University Press.
- Tomkins, Silvan (1995): Shame-Humiliation and Contempt-Disgust, i Eve Kosofsky Sedgwick & Adam Frank (eds.): *Shame and Its Sisters. A Silvan Tomkins Reader*. Duke University Press.

MED SKAMMEN SOM VENDEPUNKT

EN AFFEKTTEORETISK LÆSNING AF *SKAMMERENS DATTER*

I Skammerens datter ligger skammen konstant og lurder lige under overfladen, og et eneste blik fra en skammer kan få følelsen til at blusse op i romanens personer. Men hvordan hænger skamfølelsen sammen med traditionelle kønsrollemønstre? Kan det betragtes som en næstekærlig gerning at fjerne skammen, og hvad sker der, hvis man gør det?

Skam er en ubehagelig følelse. En følelse de fleste mennesker helst er fri for eller gerne vil af med. Det er derfor ikke underligt, at det fortolkes som en god gerning, at Dina, hovedpersonen i Lene Kaaberbøls roman *Skammerens datter* (2000), fjerner veninden Rosas skam. Men er det godt for Rosa, at hun får fjernet sin skam? Ifølge visse affektteoretikeres fortolkninger kan skam også læses som en positiv og udviklende følelse. Skam kan ifølge Elspeth Probyn, Eve Kosofsky Sedgwick og Sara Ahmed anskues som en følelse, der bl.a. peger på det skamfulde subjekts selv, og som en følelse der, hvis den forfølges, muliggør en transformation af selvet (Probyn 2005, Sedgwick 1995, 2003, Ahmed 2004). Fjernes skammen, fjernes også denne mulighed for forandring.

Med udgangspunkt i forskellige, nyere teorier om følelsen skam foretager jeg en delvis læsning af *Skammerens datter*. Hvor flertallet af de eksisterende læsninger enten ikke beskæftiger sig nævneværdigt med skam, eller læser skamfølelsen i en mere traditionel for-

stand,¹ vil jeg her undersøge, hvilken rolle skammen spiller i bestemte situationer i romanen. Jeg vil undersøge, hvad skam *gør* i *Skammerens datter*. I stedet for at betragte skam som en negativ følelse, det er bedst at slippe af med, ser jeg skammen som det udviklende vendepunkt for det skamfulde subjekt, fordi følelsen kan læses som pegende indad på og mod subjektets væren og identitet. Men skammen peger også udad, og viser hvordan forudgående interesseinvesteringer *klistrer*,² de i skammen implicerede, subjekter sammen. I det følgende foretager jeg en sammenlignende læsning af to situationer i romanen, hvor skamfølelsen spiller en vigtig rolle. Jeg undersøger i den forbindelse, hvordan skam hænger sammen med begreber som vendepunkt, interesseinvestering, identitet og kønsroller.

AT FJERNE SKAM

Skammerens datter af Lene Kaaberbøl er en børne-/ungdomsbog og første del i en serie på fire om skammerens børn. Handlingen foregår i et lukket, middelalderlignende fantasy-

univers, hvor der eksisterer overnaturlige eller magiske væsener, genstande og personer, f.eks. drager og mennesker med særlige magiske evner. Hovedpersonen Dina er, ligesom sin mor, skammer. Skammere er kvinder, der besidder særlige evner til at fremkalde skam hos andre ved at se dem i øjnene med *skammerblikket* og tale til dem med en særlig *skammerstemme*. På grund af deres overnaturlige evner er skammernes placering i samfundet tvetydig. På den ene side udstødes de af de sociale fællesskaber, fordi andre mennesker har svært ved at se dem i øjnene, og på den anden side besidder de vigtige positioner, som sandhedsvidner og dommere, i kraft af deres egenskaber til at afsløre skam og skyld.

Konflikten i *Skammerens datter* er bygget op omkring arvestridigheder. To slægter, som er filtret sammen via ægteskaber til venstre hånd og uægte børn, kæmper om, hvem der skal arve fyrstetitlen på Skay-Sagis halvøen, den fiktive verden historien foregår i. Dinas mor, Melussina, hentes til hovedstaden Dunark, hvor fyrstens søn Nico sidder anklaget for mord på sin far fyrst Ebenezer, sin afdøde brors enke Adela og Adelas søn Bian. Melussina er blevet tilkaldt i kraft af sin status som skammer, og hun skal ved hjælp af sine magiske evner fungere som sandsigerske. Hun får til opgave at opklare, hvorvidt Nico er skyldig ved at undersøge, om han føler nogen skam over de handlinger, det påstås, han har begået. Det viser sig dog hurtigt at Nico er uskyldig. Denne afgørelse vil Nicos halvbror, Drakan, ikke acceptere, og han truer med at dræbe Melussina, medmindre hun begår mened mod Nico. Herefter bliver det op til Dina at redde Nico ud af fængslet og derefter

forsøge at redde sin mor fra at blive henrettet af Drakan. Dina og Nico får hjælp af forskellige af Dunarks indbyggere, bl.a. Rosa som Dina møder i Skidenstad, og Nicos læremester Maunus, som også mistænker Drakan for at være den virkelige morder. Det lykkes Dina, Nico, Rosa og de andre at redde Dinas mor fra den onde Drakan, og sammen flygter de til slut fra Dunark. Et sideløbende tema er Dinas problemer med at finde ud af, hvem hun er, og hvordan hun skal forholde sig til at have arvet sin mors særlige skammerevner. Dina ønsker i begyndelsen slet ikke at besidde de evner hun har fået, og selvom hendes mor kalder dem en gave, virker de på Dina mere som en forbandelse. Dina mister sine veninder, fordi de ikke mere tør se hende i øjnene af frygt for at komme til at skamme sig, og hun bliver kastet ud i intriger og konflikter, hun næsten ikke kan overkomme.

En af de analyser af *Skammerens datter*, der kommer ind på skamfølelsen, er "Skyld, skam og sårbarhed" af Anna Karlskov Skyggebjerg (Skyggebjerg 2004). I sin analyse af romanen læser Skyggebjerg dog skamfølelsen i traditionel forstand, og det er denne statiske fortolkning af skam, jeg skriver mig op imod. Skyggebjerg læser *Skammerens datter* og de efterfølgende tre romaner som en skildring af Dinas forståelse for og accept af sin skæbne som skammer. En af de scener, Skyggebjerg fremhæver, er skamsituationen mellem Rosa og Dina, hvor Dina for første gang oplever, at hun kan bruge sine særlige evner til andet end at fremkalde skam med. På dette sted i romanen bruger Dina første gang sine overnaturlige evner til at fjerne skam (Kaaberbøl 2009: 180, Skyggebjerg 2004: 120).

Det er denne scene, hvor Dina fjerner Rosas skam, som står i centrum for min læsning af, hvad skam kan gøre. Jeg læser imidlertid scenen anderledes end Skyggebjerg.

Scenen udspiller sig i det fattige kvarter Skidenstad. Da Dina første gang møder Rosa, er hun faret vild og på flugt fra nogle vagter. Selvom Rosa og Dina i begyndelsen ikke stoler på hinanden, hjælper Rosa alligevel Dina ved at låne hende noget af sit gamle tøj, og hun indvilger desuden i at hjælpe Dina med at finde tilbage til sine venner. På vej derhen ser Dina for første gang Rosa i øjnene og Rosas skamsituation finder sted (Kaaberbøl 2009: 168-180). Rosa skammer sig over at være født uden for ægteskab, over sin uduelige og voldelige bror, og over sin underkuede, hjælpeløse mor. Dina ser dog ikke Rosa i øjnene for at skamme hende, men for at bevise over for hende, at hun ikke synes skammen er berettiget. Dina foretager altså en fortolkning af Rosas skam: "Hun skammede sig inderligt, dybt og forfærdeligt. Men hun havde ingen grund til det!" (Kaaberbøl 2009: 180). En fortolkning, hun straks omsætter til handling ved at bruge sin skammerevne til at fjerne Rosas skam. Der lægges i Dinas fortolkning af Rosas skam op til, at Dina er i det godes tjeneste, da hun fjerner skammen, og det er også sådan, Skyggebjerg læser den. Skyggebjergs fortolkning af scenen ligger i forlængelse af den generelle holdning til skamfølelsen, som værende en følelse, det er bedst at komme af med. Det er med baggrund i denne holdning til skam, at Skyggebjerg kan kalde Dinas handling for næstekærlig:

Skammeren kan sammenlignes med en moderne terapeut eller psykoanalytiker, der le-

der folk til selvindsigt. Men skammerfigurens funktion kan også sammenlignes med præstens eller forkynderens, og hendes budskab kan tolkes som værende i overensstemmelse med et kristent værdigrundlag. Når skammeren fx fratager det enkelte individ skyld og skam, udøver hun en næstekærlig handling med kristne konnotationer. (Skyggebjerg 2004: 120)

Men hvis følelser som f.eks. skamfølelsen bare fjernes, hvad er det da, der forsvinder? Og hvordan kan Skyggebjerg læse skammerfiguren som en "psykoanalytiker, der leder folk til selvindsigt" og på samme tid kalde Dinas fjernelse af Rosas skam for en "næstekærlig handling"?

Det er i og for sig forståeligt, at Skyggebjerg sammenligner skammerfiguren med en terapeut eller psykoanalytiker, for skamfølelsen kan netop virke udviklende for det skamfulde subjekt, fordi skammen peger indad og stiller spørgsmål til subjektet selv. Men det er en udvikling, der er mulig i skammen, og som forsvinder i det øjeblik skammen fjernes. Jeg mener derfor ikke, man entydigt kan læse Dinas fjernelse af Rosas skam, som en næstekærlig og god handling. En af de skamteoretikere, der argumenterer for, at skam ikke bør fjernes, er Elspeth Probyn. Probyn tager udgangspunkt i Silvan Tomkins' teorier om skam, når hun beskriver, hvordan skam virker i og mellem subjekter. Hun anser skam for en vigtig følelse netop på grund af dens transformerende egenskaber, og hun vil hellere blive ved og forfølge skamfølelsen end forsøge at slippe af med den, fordi skammen kan få mennesket til at reflektere over, hvem det er (Probyn 2005: 7-8). Hvis man følger Probyns læsning af skamfølelsens egenskaber,

så gør Dina Rosa en bjørnetjeneste ved at fjerne hendes skam, da Rosa uden skammen ikke mere har mulighed for, gennem denne følelse, at reflektere over sig selv som individ og derefter opnå en skamdrevet transformation.

IDENTITET OG INTERESSEINVESTERING

Skamteoretikere som Probyn mfl. vender sig bort fra den traditionelle forståelse af skam som værende en entydig negativ følelse og anskuer den i stedet som potentielt udviklende punkt for det skamfulde subjekt. Hvis man følger denne fortolkning af skamfølelsen, er det ikke nødvendigvis godt at fjerne skam, fordi det skamfulde subjekt så samtidig mister en udviklingsmulighed. I stedet for at fokusere på at komme af med skammen, vil jeg undersøge, hvad der sker i situationer, hvor skam opstår. Hvad gør skam f.eks. ved det skamfulde individ? Og hvad sker der i skam-situationer mellem den skammede og den skammende?

Udover at pege på muligheden for transformation af selvet gennem skamfølelsen peger Probyn også på, hvordan skam hænger sammen med andre følelser som forelskelse og kærlighed, og hun skriver dermed i forlængelse af andre affektteoretikere, f.eks. Sara Ahmed og Eve Kosofsky Sedgwick som begge argumenterer for, at der forud for skamfølelsen finder en *interesseinvestering* sted imellem det skamfulde og det skammende subjekt (Ahmed 2004, Sedgwick 1995, 2003). Denne interesseinvestering skal ifølge Probyn forstås som investeringer af følelser i forhold til andre mennesker, og hun beskriver hvordan disse investeringer tydeliggøres i skamfølelsen, fordi skammen truer med at afbryde

væsentlige relationer (Probyn 2005: 13). Hvis man følger Probyns, Sedgwicks og Ahmeds forståelse af skamfølelsen, opstår skam ikke over for tilfældige, men snarere specifikke andre, som det skamfulde subjekt har en form for følelsesmæssig interesse i. Sommetider er det endda skamfølelsen over for eller mellem individer, der ellers er fremmede for hinanden, der afslører en gensidig interesseinvestering (Probyn 2005, Ahmed 2004, Sedgwick 1995, 2003).

Denne fortolkning af skam som afslørende andre forudgående følelser kan kvalificere analysen af skamsituationen mellem Rosa og Dina. Da Rosa første gang skammer sig over for Dina, sker det uden, at Dina gør brug af sine evner. Rosa forsøger at ignorere sin skam ved at lade som om, hun er ligeglad med den. Skammen afslører dog, at Rosa ikke er ligeglad. Den afslører, at det har betydning for Rosa, hvad Dina tænker og synes om hende. Rosas skam peger på, at selv om de to piger lige har mødt hinanden, så har Rosa allerede investeret sig følelsesmæssigt i relationen til Dina. Ønsket om en forbindelse er gensidigt. Både Rosa og Dina længes efter en veninde, da de begge er blevet udstødt af andre børns fællesskaber. Dina siden hendes skammerevner viste sig og hendes tidligere veninde Sasia ikke mere kunne se hende i øjnene og derfor ikke længere ville lege med hende. Rosa har ingen venner i Skidenstad, hvor hun bliver mobbet af de andre børn. Den skam, Rosa oplever over for Dina, afslører, at hun gerne vil have Dina som sin veninde. For at vise Rosa, at hun også ønsker et venskab, blotter Dina sig følelsesmæssigt ved at afsløre over for Rosa, at hun er en skammer. Her er det

oplagt at inddrage Sedgwick, da hun betegner identitet som tæt forbundet med skamfølelsen. Sedgwick beskriver, hvordan skam kan betragtes som en grundlæggende følelse i forhold til barnets udvikling af et selv, og hvordan skam livet igennem har indflydelse på selvets fortsatte udvikling (Sedgwick 2003: 211-212, 237). Dina benytter sin identitet som skammer som et forsøg på at afværge Rosas skam, men samtidig sætter hun den spinkle forbindelse, der er imellem dem, på spil, og hun risikerer selv at blive ramt af skammen. Både Rosas og Dinas identitet bliver omdrejningspunkt for skamfølelsen, og dermed er de begge i fare for at blive skammet ud af den anden. Rosa skammer sig over sit ophav, hun skammer sig over, hvem hun er. Dina derimod er bange for, at Rosa vil vende hende ryggen i det øjeblik, hun afslører sig som skammer. Det er pigernes identitet som henholdsvis uægte barn og skammer, der på den ene side fremkalder skammen imellem dem, og på den anden side i afsløringen af interesseinvesteringer styrker den forbindelse, der er opstået mellem dem. Skammen truer dog også med at bryde denne forbindelse, men da Dina viser Rosa, at ønsket om et fællesskab er gensidigt ved at fjerne Rosas skam, der samtidig fortolkes som uberettiget, styrkes forbindelsen mellem dem i stedet.

At Dina fjerner Rosas skam kan, som Skyggebjerg foreslår, umiddelbart se ud som en næstekærlig og god gerning. Der er da heller ingen tvivl om, at det er sådan både Rosa og Dina i situationen forstår Dinas handling. Men da Rosas skam fjernes, placeres hun samtidig i et problematisk forhold til Dina. På den ene side knyttes de tættere til hinanden,

men på den anden side ophører deres ligeværdighed. Rosa sættes i en taknemmelighedsgæld til Dina, og desuden viser det sig til sidst i romanen, at Rosa gradvist bliver afhængig af Dinas evner til at fjerne skam og indgyde hende mod.

SKYLD, SKAM OG KØNSROLLER

Skam peger altså på, at der imellem det skamfulde subjekt og den skammende eksisterer nogle forudgående følelser eller et ønske om en forbindelse, men samtidig truer skammen denne forbindelse og de investerede følelser. Skammen peger ikke bare det skamfulde subjekt ud som skamfuldt. Selve subjektets identitet blottes også og sættes dermed på spil i skamsituationen. I Rosa og Dinas tilfælde knytter skamfølelsen dem tættere sammen, fordi Dina som den skammende, både blottes sig over for Rosa, og yderligere fjerner Rosas skam.

En anden interessant scene, hvor skam spiller en væsentlig rolle, er mødet mellem den mordanklagede fyrstesøn Nico og Dina, som finder sted i fangekælderens under Duna-rkborgen. Dina ser Nico i øjnene og skammer ham, men også i denne situation bruger hun sine evner i et forsøg på at hjælpe, og i forhold til Nico får skammen helt andre konsekvenser, end det er tilfældet med Rosa. Jeg sammenligner de to skamsituationer for at tegne et tydeligere billede af, hvilke konsekvenser det får for Rosa, at Dina fjerner hendes skam. Et andet interessant spørgsmål, jeg i den forbindelse overvejer, er, om der findes en sammenhæng mellem traditionelle kønsrollemønstre og skam?

I modsætning til Rosa, som i høj grad skammer sig over sin egen identitet, skammer Nico sig over sine handlinger. Han skammer sig over ydmygende nederlag i forbindelse med slagsmål, over at være uduelig til sværdekamp og over at have kastet sit sværd i kanalen. Han skammer sig over sin klovragtige opførsel og sit drikkeri. Nico skammer sig også over den måde, han behandler de mange piger, der forelsker sig i ham, på, og over selv at være forelsket i sin brors kone Adela. Generelt kan man sige, at Rosa skammer sig, hvorimod Nico måske nærmere føler skyld. De to følelser er nærliggende og har en del fællestræk, men alligevel er der skamteoretikere, f.eks. Sedgwick, der skelner mellem skam og skyld. Sedgwick skelner mellem skam og skyld, ved at se på om det skamfulde subjekt skammer sig over en væren eller en gøre, og i sidstnævnte tilfælde kategoriserer hun følelsen som skyld (Sedgwick 2003: 212). Andre affektteoretikere skelner ikke mellem skam og skyld. Tomkins skelner f.eks. slet ikke mellem skam, generthed, skyld og andre nærliggende følelser, men betragter dem i stedet som glidende over i hinanden, fordi de har så mange fællestræk, at det kan være svært skarpt at adskille dem fra hinanden, på trods af at de måske opstår i forskellige situationer (Tomkins 1995). I *Skammerens datter* bruges ordene skam og skyld i flæng. Karaktererne kan skamme sig over både deres identitet og deres handlinger. Der skelnes altså ikke mellem skam og skyld i samme forstand som Sedgwick gør det. Følelserne behandles nærmere på samme måde som hos Tomkins. Jeg placerer mig i forlængelse af Tomkins, men vil alligevel inddrage Sedgwicks syn på skam- og skyldfølelsen, fordi

det er påfaldende, at Nico får mulighed for at overkomme sin skam gennem forskellige handlinger, mens skamelementet i Rosas identitet fjernes. Jeg drager her en parallel mellem køn og skam. Traditionelt forstås manden som et handlende væsen, mens kvinden forstås som passivt objekt: Mænd *gør*, kvinder *er*. Med andre ord kan man sige, at dikotomien skyld-skam overlappes af dikotomien mand-kvinde: Manden Nico skammer sig over handlinger og handler sig ud af sin skam, mens kvinden Rosa skammer sig over sit væsen og må have sin skam fjernet fra dette.

Nico skammer sig over, at han ikke er i stand til at leve op til det, der i hans samfund betragtes som gode, maskuline dyder. Til faderen fyrst Ebenezers store fortrydelse er Nico, i modsætning til den ældre, afdøde bror, dårlig til at håndtere våben. Specielt synes fyrsten fortrydelig over, at Nico er så elendig til at håndtere et sværd. Sværdet kan læses som et symbol på maskulinitet, og dermed kan det læses som en frasigelse af den maskuline rolle der ligger i sværdet, da Nico kaster sit sværd i kanalen:

Den blanke klinge sank ned gennem det grønne vand og forsvandt mellem alger og mudder, og lettelse strømmede gennem drengen. (Kaaberbøl 2009: 63)

Den umiddelbare læsning af denne scene er, at Nico fravælger den ekstremt maskuline rolle, der tilbydes ham, men som fyrstesøn er det bare ikke muligt for Nico at vælge en anden rolle end den ekstremt maskuline. Han har f.eks. ikke mulighed for at blive videnskabsmand ligesom alkymisten Mester Maunus, en rolle, der ellers foreligger som mulig-

hed for de mænd, der ikke går sværdets vej. Da Nico ikke er i stand til at påtage sig den maskuline rolle, der forventes af ham, giver han op og bliver en klovnagtig drukkenbolt. Det er først, da Dina får ham til at skamme sig, og han ser sig selv med hendes øjne, at han bliver i stand til at udvise den handlekraft, der forventes af ham.

Rosas skam hænger derimod ikke sammen med, at hun ikke er i stand til at leve op til en bestemt feminin rolle. Hun skammer sig ikke over at have foretaget handlinger, der i samfundets øjne er forkerte eller at have undsagt sig identiteten som uægte barn. Derimod klistrer skammen netop til hende på grund af hendes ophav, og hun har ingen indflydelse på sin position eller den skam, der følger med. Affektteoretikeren Clare Hemmings peger på, hvordan bestemte subjekter opleves som bundet af følelserne og dermed låses fast i bestemte negative positioner uden mulighed for at komme ud af dem igen (Hemmings 2005: 561-562). Hun kritiserer bl.a. Sedgwick for udelukkende at betragte skam som en positiv og transformerende følelse, da den ikke altid opleves sådan af det skamfulde subjekt. Hemmings henviser i den forbindelse bl.a. til Jennifer Biddle, som insisterer på at det oftest er kvinder, der må bære skam, f.eks. i forbindelse med seksualitet (Hemmings 2005: 561-562). I Rosas tilfælde er det moderens skam over sin seksualitet, der flyder over til barnet. Her drejer det sig om en skam, som hverken Rosa eller hendes mor umiddelbart kan handle sig ud af, komme af med eller overvinde. Nico overkommer sin skam gennem en skamdrevet transformation, hvor han forvandles til en handlekraftig mand med sværdet i hånden.

Rosa derimod bliver, efter at have fået sin skam fjernet, mere og mere passiv som fortællingen skrider frem, for til slut at stå helt handlingslammet ved bygrænsen.

Hvis Rosa i kraft af sit ophav og status som uægte barn betragtes som så tæt knyttet til sin skam, at hun, som Hemmings skriver, ikke har mulighed for at blive transformeret på grund af og gennem skammen, så har Skyggebjerg på sin vis ret i, at skammeren ved at fjerne hendes skam "udøver [...] en næstekærlig handling med kristne konnotationer." (Skyggebjerg 2004: 120). Skyggebjergs fortolkning forudsætter dog, at Rosa ikke kan transformeres gennem skammen, sådan som Nico kan. Men hvis skammen derimod kan være det omdrejningspunkt, der får det skamfulde subjekt til at se på sig selv med andre øjne, som det sker for Nico, og efterfølgende agere i overensstemmelse med den nye indsig, så er det ikke nogen entydig god handling at tage skammen fra et andet menneske.

Når Rosas skam sammenlignes med Nicos skam, viser det sig, at hendes skam i høj grad er knyttet til hendes identitet, hvorimod Nicos skam er knyttet til hans handlinger, men samtidig ligger der også nogle bestemte kønsrollemønstre bag den skam, som henholdsvis Nico og Rosa oplever. Nicos skam er knyttet til manglende maskulin handlekraft, hvorimod Rosas skam er nedarvet gennem moderens seksualitet. Hvor Nico får mulighed for at overkomme sin skam gennem heltedige handlinger, må Rosas skam simpelthen fjernes, hvilket tegner billedet af den aktivt handlende mand og den mere passive, ubehjælpelige kvinde tydeligere op. Det er dog ikke et entydigt billede, romanen tegner, bl.a. fordi

skammerne er selvstændige og handlekraftige kvinder. Yderligere fortolkes Rosas skam også som absolut uberettiget, og det er grunden til, at den fjernes, men da Rosa dermed ikke får mulighed for at forandre sig via skammen, og på den måde overkomme skammen, skrives Rosa alligevel ind i et mere traditionelt kvindebillede. På den måde bliver det de kvinder, som er født med særlige evner, der fremstår som stærke og selvstændige, i kontrast til de andre kvinder og piger, som f.eks. Rosa, der må opleve, at skammen klistrer ubarmhjertigt til dem på grund af deres køn.

SKAMMEN SOM VENDEPUNKT

Man kan se de to skamsituationer som vendepunkter for henholdsvis Rosas og Nicos udvikling. Den skam, Nico oplever, da Dina tvinger ham til at se sig selv og sine handlinger i øjnene, bliver grundlaget for den positive udvikling, han efterfølgende og frem til romanens slutning gennemgår. Rosa oplever i skamsituationen også et vendepunkt, en mulighed for forandring, men da Dina fjerner Rosas skam, fjerner hun også Rosas mulighed for at se sin egen skam i øjnene og dermed fjernes også muligheden udvikling og forandring.

Når jeg betragter skamsituationerne som de to karakterers vendepunkt, er det med baggrund i Sedgwicks beskrivelse af, hvordan skam opstår i det øjeblik, det skamfulde subjekt gennem skammen ser sig selv, men ikke er i stand til at genkende sig selv. Ifølge Aristoteles kan en karakters vendepunkt være knyttet til genkendelsen.³ I min læsning af *Skammerens datter* finder genkendelsen og vendepunktet sted i og via skamsituationen.

Jeg forbinder Sedgwicks og Aristoteles' teorier om genkendelse med Ahmeds teori om hvordan "the transference of bad feeling to the subject in shame is only temporary, as the 'transference' can become evidence of the restoration of an identity of which we can be proud." (Ahmed 2004: 109-110). Altså forbinder jeg skamfølelsen med en ikke-genkendelse af selvet i skamsituationen, og denne ikke-genkendelse er det, der foranlediger en skamdrevet transformation og en efterfølgende forandret identitet, som det skamfulde subjekt kan genkende og føle stolthed (ikke skam) over.

Fra det øjeblik, Dina har skammet Nico, forandres han. Inden skamsituationen er han opgivende og modløs i forhold til at være indespærret i fangekælderens. Selv inden mordanklagerne mod ham har han udvist ligegyldighed i forhold til sit eget liv. Efter skamsituationen udfører han derimod den ene heltedåd efter den anden og lever i højere og højere grad op til det maskuline idealbillede, hans bror repræsenterer. Der sker med andre ord noget med Nico i skamsituationen. Nico udviser, ganske kort efter at have set sig selv i Dinas skammende øjne, heltmodig handlekraft, f.eks. da han dræber dragen og redder Dina ud af fangekælderens. Senere udviser Nico mod og loyalitet, da han trodser Mester Maunus' råd om at flygte fra Dunark for at redde sig selv. Han insisterer i stedet på at deltage i redningsaktionen af Dinas mor, selvom han ved, Drakan har lagt en fælde for at fange ham. Nico sætter gentagne gange sit eget liv på spil for at hjælpe andre. Det lykkes at redde Dinas mor fra henrettelse til slut i

fortællingen, men kort efter kommer det til tvekamp mellem Nico og Drakan:

Han [Drakan] trak sit sværd, og der var en overlegen og ubesværet beherskelse i den måde, han holdt det på. Jeg huskede til gengæld et af Nicos minder: Den dag, han som fjortenårig smed sit sværd i kanalen...

(Kaaberbøl 2009: 206)

Nico ved godt, at Drakan er ham overlegen i sværdekamp. Alligevel udfordrer han Drakan for at redde Dina. Selvom Nico må have hjælp fra de to piger for at klare sværdekampen mod Drakan, er udfordringen i sig selv et tegn på hans forandring. Nico er ikke længere afmægtig og hjælpeløs, han er forvandlet til en handlekraftig, stærk, modig og loyal ung mand, fuldt ud i stand til at måle sig med sin afdøde bror. Nico opnår altså, på grund af den selvindsigt og den forandringsmulighed der opstår i skamsituationen, et omslag til en lykkelig skæbne.

Rosa gennemgår også efter sin skamsituation en forandring, men hos hende er omslaget ikke så pludseligt. Hun hjælper til med at redde Dinas mor, og hun stikker også en kniv i Drakan under tvekampen og udviser dermed løbende handlekraft og mod. Men da de har reddet Dinas mor, og Rosa, Dina, Nico og de andre flygter fra Dunark, standser Rosa pludselig op ved bygrænsen. Hun føler sig alene, usikker og bange stillet over for den ukendte verden uden for hjembyen. I stedet for at finde modet inde i sig selv, sådan som Nico gjorde det, da han udfordrede Drakan, tyer Rosa til Dinas magiske evner for at få mod til at forlade sit liv og sin familie:

“Se på mig.” Det kom så stille og så overraskende, at jeg først troede, jeg havde hørt

forkert. “Hvad sagde du?” Rosa rejste sig op. “Se på mig,” sagde hun, noget højere. “Se på mig, så jeg ved jeg tør.” (Kaaberbøl 2009: 214)

Den tjeneste, Dina gjorde Rosa ved at fjerne hendes skam og smerten der fulgte med, viser sig nu at have konsekvenser.

For Nicos vedkommende blev skammen grundlag for en udvikling, der førte til generobring af de maskuline dyder, han ellers havde opgivet at besidde. Den Nico, der forlader Dunark efter at have nedkæmpet drager og udfordret Drakan, er en anden Nico end ham, Dina mødte i fangekælderen. Også Rosa er forandret efter skamsituationen. Den Rosa, Dina mødte i Skidenstad, var modig, hun trodsede f.eks. sin voldelige bror med risiko for at få tæsk.

Stilhed. Så rankede Rosa sig pludselig en lille smule. “Puds dem selv.” Det var ikke mere end en hvisken, men den fik Aun til at stivne vantro. “Hvad sagde du?” “Jeg sagde, du kan pudse dine skide støvler selv!” Rosa stod rank som et lys og råbte ham ind i ansigtet, og han lignede en, der havde slugt en tudse. (Kaaberbøl 2009: 176)

Men hendes mod er væk, og i stedet står hun handlingslammet på grænsen til det ukendte.

Rosas vendepunkt i skamsituationen fører til ulykke. Hun har mistet sit mod, og det er kun ved hjælp af Dinas magiske evner, at Rosa bliver i stand til at lægge fortiden bag sig og forlade Dunark. Rosa er blevet afhængig af Dina i den forstand, at hun er ude af stand til at foretage valg og beslutninger med konsekvenser for fremtiden uden først at søge råd hos sin veninde.

Hvis man, som nogle skamteoretikere gør, betragter skam som en følelse, hvori der eksisterer en mulighed for udvikling af selvet, så virker det destruktivt for det skamfulde individ at få fjernet sin skam. Selvom skamfølelsen er smertefuld, og det umiddelbart kan virke som om, det vil gavne subjektet at være foruden skammen, så skal man også være opmærksom på, at muligheden for udvikling i så fald også forsvinder. Nico ser i skammen sig selv, som han er og i forhold til det idealselv, hans bror repræsenterer for ham, og dette indblik giver ham muligheden for at udvikle sig i en for ham positiv retning. Rosa oplever også sig selv i den skam, der opstår mellem hende og Dina, men her eksisterer ikke noget idealbillede, og da skammen fjernes, får Rosa aldrig muligheden for at opleve det samme indblik i sit selv, som Nico. Da skammen fjernes, fjernes også Rosas mulighed for udvikling, og hun gøres til en passiv og handlingslammet pige.

PÅ DEN ANDEN SIDE AF SKAMMEN

Med udgangspunkt i nyere teorier om skamfølelsen har jeg åbnet for en anderledes læsning af Rosas og Nicos skamsituationer i *Skammerens datter*. I stedet for at betragte skam som en negativ følelse, det er bedst at slippe af med, hvilket Skyggebjergs læsning peger på, har jeg med inspiration fra forskellige skamteoretikere valgt at anskue skam som en positiv følelse. Positiv i den forstand, at skamfølelsen kan fungere som udviklende vendepunkt for det skamfulde subjekt, netop fordi følelsen smertefuldt peger indad mod subjektets væren og identitet og stiller spørgsmålstejn ved denne. Men skammen peger også udad, og i sin pegen udad viser

skammen, hvordan forudgående interesseinvesteringer klistrer de i skammen implicerede, subjekter sammen. Men det viser sig også i *Skammerens datter*, at skam klistrer mere til nogle subjekter end andre, sådan som Hemmings påpeger. Hvor Rosa arver sin mors skam, er Nico i højere grad selv ansvarlig for sin. Derudover kan manden Nico handle sig gennem skammen og ud på den anden side, hvorimod kvinden Rosa ikke får den samme mulighed, men må se passivt til mens skammen fjernes. Det er kun de særlige skammere, der kan overvinde den skam, der klistrer til kvindekønnet og seksualiteten, hvilket tydeliggøres ved, at Dina ikke bærer den samme skam som Rosa, selvom begge piger er født uden for ægteskab.

Der eksisterer, både inde i romanens univers og ude i virkeligheden, en forbindelse imellem kvindekønnet og skamfølelsen, som ikke umiddelbart kan brydes eller overskrides. Følger man den tankegang og Hemmings' kritik af de affektteoretikere, der læser skam som en entydig positiv følelse, så har Skyggebjerg ret i sin fortolkning, og så er Dinas handling da hun fjerner Rosas skam, næstekærlig og god. Men en sådan læsning forbliver inden for den traditionelle forståelse af skam, og dermed vil verdens Rosaer vedblive at være lammet af den skam, der klistrer til dem. Læser man derimod skamfølelsen som et vende- eller udviklingspunkt for det skamfulde subjekt eksisterer i det mindste muligheden for forandring trods det skammende blik. En læsning, der udfordrer det traditionelle syn på skam, og som tager udgangspunkt i, hvad der sker i skamfølelsen, i det skamfulde subjekt og mellem den skammede og den

skammende, vil åbne for andre blikke på tekster, der ellers lægger sig i forlængelse af en traditionel forståelse af følelsen skam. Sådanne læsninger vil kunne åbne for alternative forståelser af skamfølelsen og måske være med til at udfordre de traditionelle forståelser af følelser, der er med til at fastholde bestemte subjekter i bestemte positioner.

NOTER

¹ Se Bissenbakker Frederiksen 2012 for en undtagelse fra dette

² Begrebet *klistrer* i forbindelse med følelsen skam henter jeg hos flere affektteoretikere: Sara

Ahmed benytter *sticks together* når hun beskriver hvordan følelser og subjekter klistres sammen via skammen. Clare Hemmings beskriver, hvordan skam knyttes mere til nogle subjekter end andre. Elspeth Probyn beskriver, hvordan skam kan læses som foretagende glidende bevægelser sidelæns, bagud i tid og fremefter og på denne måde sammenkæder skam forskellige genstande, følelser og subjekter. Eve K. Sedgwick læser skamfølelsen som noget, der sætter sig fast på forskellige genstande eller personer og derefter intensiveres. Jeg benytter begrebet *klistrer* som et samlende begreb for disse beskrivelser af, hvordan skamfølelsen knytter sig eller knyttes til forskellige genstande, følelser, subjekter etc.

³ Aristoteles skriver i *Poetikken*, at “den smukkeste genkendelse er, når den finder sted sammen med en peripeti...” (*Poetikken* 2004: 71).

LITTERATUR

Ahmed, Sara (2004): *The Cultural Politics of Emotion*. University Press.

Aristoteles (2004): *Poetikken*. Det lille forlag.

Bissenbakker Frederiksen, M. (2012): Skammerens datter: Håndbog i feministisk glædesdrab, i *FORUM for køn og kultur*.

Hemmings, Clare (2005): Invoking Affect – Cultural theory and the Ontological Turn, i: *Cultural Studies* 2005/5.

Kaaberbøl, Lene (2009 [2000]): *Skammerens datter*. Forum, 2. udgave.

Probyn, Elspeth (2005): *Blush – Faces of Shame*, University of Minnesota Press.

Sedgwick, Eve Kosofsky (1995): Shame and Performativity: Henry James's New York Edition Prefaces, i Davis McWriter (eds.): *Henry James's "New York Edition": The Construction of Authorship*. Stanford University Press.

Sedgwick, Eve Kosofsky (2003): Shame, Theatricality, and Queer Performativity: Henry James's *The Art of the Novel*, i *Touching Feeling – Affect, Pedagogy, Performativity*. Duke University Press.

Skyggebjerg, Anna Karlskov (2004): Skyld, skam og sårbarhed, i Christensen, Nina

(red.): *Mod forventning – Analyser af nye-
re børne- og ungdomslitteratur*. LR ud-
dannelse.

Tomkins, Silvan (1995): Shame-Humiliation
and Contempt-Disgust, i Eve K. Sedgwick
& Adam Frank (eds.): *Shame and its Si-
sters: A Silvan Tomkins Reader*. Duke
University Press

