KÄRLEK I VIRUSETS TID

Ngaphandle kwekhava: Yintambama uThuli Nene uthwele ibhakede lamanzi awakhe empompini ongasemgwaqweni oqhamuka eNkolokotho uye emzini wakwaNene.
Omslagsfoto: En sen eftermiddag bär Thuli Nene en hink med vatten, från vattenkranen vid vägen som går genom Nkolokotho, till familjen Nenes gård.

KÄRLEK
i virusets tid

att hantera relationer och hälsa i Zululand

Anette Wickström

Linköpings universitet
FILOSOFISKA FAKULTETEN

Linköping Studies in Arts and Science No. 421
Dissertations on Health and Society No. 11

Linköpings universitet, Institutionen för medicin och hälsa
Linköping 2008

Linköping Studies in Arts and Science ● No. 421

Vid filosofiska fakulteten vid Linköpings universitet bedrivs forskning och ges forskarutbildning med utgångspunkt från breda problemområden. Forskningen är organiserad i mångvetenskapliga forskningsmiljöer och forskarutbildningen huvudsakligen i forskarskolor. Gemensamt ger de ut serien Linköping Studies in Arts and Science. Denna avhandling kommer från Tema hälsa och samhälle vid Institutionen för medicin och hälsa.

Distribueras av:
Institutionen för medicin och hälsa
Linköpings universitet
581 83 Linköping

Anette Wickström
Kärlek i virusets tid.
– att hantera relationer och hälsa i Zululand

©Anette Wickström, 2008
Institutionen för medicin och hälsa

Översättning till zulu: Crescentia Neli Ntshangase
Foto: Anette Wickström
Omslagsfoto: Anders Berggren
Omslag och fotobearbetning: Monica Sand
Tryck: LiU-Tryck, Linköping, 2008

ISBN 978-91-7393-991-1
ISSN 0282-9800
ISSN 1651-1646

To Nontokozo Ndaba

Innehåll

Förord **10**

Amazwi esishayelelo **14**

Foreword **17**

Uthando ngesikhathi segciwane
- ukubhekelela ubudlelwano nempilo e-Zululand **21**

Uthando njengesenzo 22
Ulwembu lobudlelwano 22
Ukwenza uthando, ususe umona 23
Ukusebenzisa umuthi wentando ukuheha 23
Ukulungisa 24
Iqiniso lezombusazwe, ezenhlalakahle kanye nezomnotho 25
Umsebenzi wokubhekela ezempilo emphakathini 26

1 Kärlek, kultur och samhälle **31**

Vägen till Nkolokotho 32
Studiens bakgrund och syfte 35
Kärlek bland zulu 38
Teoretisk förförståelse och förhållningssätt 40
Kulturella mönster och praxisbegreppet *41*
Ekonomisk och social verklighet *43*
Tidigare studier 45
Bilden av Afrika 47
Avhandlingens uppläggning 49

2 Kunskap genom möten **51**

Dörröppnare 51
Överraskande urval 53
Kontraster och växelspel mellan forskare och intervjupersoner 55
Forskaren som subjekt/objekt 59
Språket isiZulu 60

Växelverkande intervjuer 62
Deltagande assistenter 64
Analys som en dialogisk process 66
Kunskapsproduktion 69

3 Zulusättet 71

Utvidgning av zulugemenskapen 72
Västerländsk vetenskap och Afrika 74
Geografisk organisation och kontroll 76
Kolonisation av medvetande och kroppsliga vanor 79
Olika syn på kyskhet och sexualitet 80
Förändrade äktenskapliga relationer 84
Återvända till eller frigöra sig från kultur 85
Överleva, göra motstånd och rycka åt sig initiativet 89

4 Kärlek och släktskap 95

Individen som inslag i en väv 95
Skuggorna vägleder 99
Ilobolo-processen 100
Reproduktionen - en familjeangelägenhet 103
Balansakt 106
Förändringar och nya strategier 107
Åtgärda tidigare försummelser 107
Det stora zulubröllopet och bröllopet för skilsmässan 109
Hågkomst – motstånd och länk 111
Arbetslöshet, konflikter och nya försörjningsnätverk 112

5 Göra kärlek, mota avund 119

Kärlekens villkor 120
Avundsjuka hotar kärleken 121
Respekt manifesterar kärleken och håller avunden borta 124
Kroppen visar kärlek/sexualitet 126
Kärlek upprätthålls med vardagliga handlingar 129
Arbetslöshet och sjukdom hotar kärleken 132
Upprätthålla och förändra mönster 134
Att vinna kärlek 137
Att manövrera i kärlek 139

6 Relationer och hälsa **145**

Hälsa handlar väsentligen om relationer 146
Kroppen som kraftfält 147
Sjukdomsursprung 148
Kärlek i olag 151
Manövrera och få det acceptabelt 153
Imithi - mediciner 154
Traditionella doktorer 156
Biomedicinsk förståelse integreras och anpassas 158
Hinder och missförstånd 159
Blodets betydelse för kärlek och hälsa 162
Kontraster och avståndstagande 165
Kollektivt helande 166

7 Kärleksmediciner **169**

Påverka kärleken 170
Verksamma substanser och verksamma handlingar 174
Idiom för kärlek och svek 179
Konkurrens och makt 181
Tillrättaläggande av relationer 186
Offentlig diagnos 190

8 Oskuldskontroll som lokalt folkhälsoinitiativ **193**

Skydda mot aids 196
Kontextuella faktorer och begrepp 197
Olika syn på oskuld *197*
Vikten av oskuld och sexuell mognad *200*
Biologi beklädd med betydelser *201*
Kropp, moral och integritet *203*
Männens roll *204*
Oskuldskontroll som folkhälsostrategi *206*
Oskuldskontroll som socialpolitisk strategi *209*
Motsägelser och utmaningar 211

9 Epilog **214**

Kärlek som en handling 217
En väv av relationer *219*
Manövrera mellan kärlek och avund *220*
Lungisa - ställa till rätta och anpassa sig *219*

Politisk, social och ekonomisk verklighet 222
Kollektiv strategi *223*
Förrädiskt perspektiv *224*
Motstånd, protest och egna initiativ *226*
Likheter och skillnader *227*

Summary **229**

Love as action 229
A web of relations 230
Doing love, warding off jealousy 230
Love medicine to influence 231
Lungisa – getting things in order again 232
Political, social and economic reality 233
Local public health initiative 234

Referenser **237**

Appendix: Ord på isiZulu 258

Förord

Om du vill att saker och ting ska gå bra för dig måste du bränna zuluörten och tacka de äldre, därför att det är de som har gett dig gåvan att bli utbildad.

Det här var Melta Mtetwas ord till mig när jag kom för att ta farväl av hennes familj två dagar innan jag skulle flyga hem från Sydafrika. Melta syftade på de äldre släktingarna, både avlidna och nu levande, som hon menade hade gett mig gåvan och förmågan att genomföra det här arbetet. Förordet till den här boken får därför symbolisera den *impepho,* eller vilda salvia, som jag vill tända för att tacka några av dem som på olika sätt har bidragit till mitt avhandlingsarbete.

Förutan det varma mottagande jag fick från alla i Nkolokotho och dess omgivningar hade inte arbetet kunnat genomföras. Tack för att ni, alla kära invånare, gjorde så att jag kände mig trygg, och för att ni delade med er av er tid och er kunskap så att jag kunde skriva den här boken. Några enstaka av er finns representerade med hjälp av fotografier i avhandlingen, men jag vill betona att det är många fler som mitt tack riktas till. Först och främst vill jag nämna Nontokozo Ndaba, hennes far Isaac Ndaba och hela hans familj, som öppnade sitt hem, och därmed en stor del av sin värld, för mig. Era uppoffringar och ert engagemang har varit ovärderligt. Det var med stor sorg jag i oktober 2007 fick beskedet att Nontokozo avlidit i lunginflammation en månad tidigare, endast 29 år gammal. Tomrummet efter Nontokozo går inte att beskriva.

Speciellt tack vill jag också rikta till *induna* Gumede som öppnade vägar och stöttade mig i arbetet. Jag vill också tacka dig och din stora familj för alla spännande samtal vi hade där ni generöst delade med er av era erfarenheter. Jag känner även stor tacksamhet till Phumzile Dube som via mobiltelefon har hållit kontakt med mig alltsedan 2004 då jag genomförde fältarbetet. Att ha haft möjligheten att ringa dig och diskutera saker jag har undrat över under analys- och skrivarbetet har varit oerhört värdefullt. För att inte tala om att få höra ditt underbara skratt och få hälsningar från alla i Nkolokotho.

”De äldre” som har gett mig gåvan och förmågan att genomföra det här arbetet är framför allt mina båda handledare, Bengt Richt och Rebecca Popenoe, till vilka jag vill rikta ett varmt tack. Jag har älskat att samtala och diskutera med er båda. Min huvudhandledare Bengt har med sin sociologiska och breda teoretiska kunskap lockat mig att förbättra mina resonemang och att hela tiden försöka se fler sidor av saken. Din minutiösa granskning av mina texter har inspirerat och utvecklat mitt analyserande och skrivande. Resorna till Stockholm och samtalen

med min bihandledare Rebecca Popenoe har inneburit energigivande inspiration och handfast vägledning. Genom din kunskap om kulturella världar och erfarenhet av ett långt fältarbete i Niger har du hjälpt mig att hela tiden förankra skrivandet och teoretiserandet i det etnografiska materialet. Tack för att ni båda hela tiden både har uppmuntrat och utmanat mig, och envetet visat på utvecklingsmöjligheter i arbetet.

I Sydafrika har Thobile Ndaba och Nontobeko Ndwandwe varit mina ovärderliga fältassistenter och jag är skyldig dem stort tack. Min lokala handledare Eleonor Preston-Whyte vid School of Development Studies, University of Natal i Durban, vägledde och uppmuntrade mig under den inledande delen av fältarbetet. The Africa Centre for Health and Population Studies i Hlabisa District var min forskningsanknytning medan jag var i fält. All personal där och deltagarna i Population Studies Group har gett mig allt slags stöd, viktiga utmaningar och en massa uppmuntran. Speciellt tack till Tamsen Rochat som härbärgerade mig under andra fältarbetesperioden. Jag uppskattade alla våra diskussioner i din turkosa bil och hemma på kvällarna. Varmt tack också till Caterina Hill som var en omtänksam vän och reflekterande partner.

Slutligen skulle jag vilja tacka assistenterna Nokuphila Buthelezi och Wandile Manqele. Mötet med Wandile under min första resa 2003 var avgörande för mitt kommande fältarbete. Ditt intresse för etnografiska studier och din generositet när du introducerade mig för din värld under en dag övertygade mig om att det var möjligt att göra ett fältarbete i Hlabisadistriktet. Tack också till översättarna Crescentia Neli Ntshangase, Zoleka Mahintsho, Mbhele Ntombifuthi, Thola Bennie och Ntokozo Sekeleni. Utan ert engagerade arbete och er vägledning skulle jag aldrig ha förstått vad jag gjorde. Speciellt tack till Neli som har fortsatt att arbeta tillsammans med mig även efter fältarbetsperioden.

Ekonomiskt stöd till fältarbetet har jag fått från Helge Ax:son Johnsons stiftelse och Nordiska Afrikainstitutet. Helge Ax:son har även bidragit till översättningsarbetet, redigering och bearbetning av fotografier. Tack för ert stöd.

Tack alla på Tema hälsa och samhälle vid Linköpings Universitet för att jag har fått vara del i en öppen, generös och mångdisciplinär miljö. Alla olika perspektiv och intressen har tvingat fram ett vässande av argumenten och stimulerat till nya infallsvinklar. Tack Jan Sundin för att du delade med dig av dina kontakter i Sydafrika och gjorde det möjligt för mig att knyta nya kontakter för mitt fältarbete. Ni doktorander, både nolltvåor, nollfyror och nollsjuor, har varit ett oumbärligt stöd och härliga diskussionspartners, och gjort att jag inte alls känt mig så ensam som jag delvis har varit i det här arbetet. Tack Gunilla Tegern för din trygga ledning och ditt inspirerande stöd under de första åren, samt för din skarpa analytiska blick på mina texter. Bland doktoranderna vill jag framförallt vända mig till Ann-Britt Wiréhn som har varit min närmaste skratt- och arbetspartner; tack för din vänskap, all hjälp och den upplyftande gemenskapen dag-

ligdags. Tack också Aimée Ekman för att du alltid har haft tid att läsa, analysera, fika, uppmuntra och ge goda råd. Jag vill även tacka Kristin Zeiler för intressanta diskussioner som inspirerat mig i arbetet. Seminarieserien Hälsa, kultur, erfarenhet har varit mitt hem forskningsmässigt sett. Den härliga gemenskapen har varit ett stort stöd och en ständig utmaning. Tack för all läsning av mina texter och för alla värdefulla synpunkter. Tack också till alla medlemmar i Antroforum vid avdelningen för Socialantropologi. Det har varit mycket värdefullt att få lägga fram mina texter bland andra antropologer från olika institutioner. Jag vill också tacka opponenten på mitt slutseminarium, Rune Flikke från Universitetet i Oslo, för all uppmuntran och för betydelsefulla förslag till förbättring.

Tre personer har betytt särskilt mycket för min avhandling. Tack Eva Änggård för att du lockade mig att doktorera. Den entusiasm och glädje du hade i arbetet smittade av sig. Under de här åren har du stöttat mig genom alla möjliga upptåg på kvällar och helger, men också genom att läsa mina texter och vända och vrida på alla argument. Axel-Ivar Berglund i Uppsala, som växte upp som missionärsbarn i Zululand och senare skrev sin avhandling om föreställningar och symbolik bland zulufolket, har varit en ovärderlig diskussionspartner och kritiker. Alla spännande samtal med dig har gjort det möjligt att validera och utveckla mina slutsatser. Min syster Monica Sand har, förutom det konstnärliga arbetet med mina fotografier, genom alla år kommit med skarp och oresonlig kritik av förenklingar och stereotyper som slunkit igenom alla överväganden i skrivandet, samtidigt som hon ständigt uppmuntrat mig med sin pragmatiska inställning till vad det är att doktorera.

För att återvända till mina förfäder vill jag rikta ett stort tack till Astrid och Joseph Sand, min mormor och morfar, som när ni var i livet var de som först väckte mitt intresse för möten mellan olika språk och kulturer med era fascinerande historier från Amerika, dit ni båda emigrerade som unga. Tack också till mina kära föräldrar, Barbro och Owe Wickström, som alltid har uppmuntrat min nyfikenhet, och kanske ibland försökt dämpa min envishet. När ni besökte mig och några familjer i Nkolokotho fick jag möjlighet att dela både det vackra och det svåra på den zululändska landsbygden med er. Ert besök innebar att mina förfäder, som värnar om och vakar över mig, blev synliga och därmed sågs jag inte längre som en egen liten ö utan som del i ett mycket större sammanhang. Tack också till Victor och Julia Sundholm, mina underbara barn, som har följt det här arbetet på nära håll genom åren. Vilken lycka att ni kom till Sydafrika när jag höll på att förgås av längtan efter er! Er entusiasm och ständiga uppmuntran har varit omistlig. Mina fantastiska bonusbarn Ellen, Vilhelm och Alvin Berggren, som till skillnad från Victor och Julia fortfarande bor hemma, ska ha en särskild eloge för att ni uthärdat mina ständiga önskemål om tidigt sänggående för alla, och för att ni då och då undrat om boken är klar snart.

Sist men inte minst vill jag tacka min älskade man Anders Berggren för att han har delat det här utmanande arbetet med mig. Du bodde med mig hos familjen Ndaba första veckan och hjälpte mig att ta alla viktiga första kontakter. I ett senare skede har jag kunnat slänga till dig en text vid halv elva på kvällen, och du har ändå eftertänksamt läst igenom, kommenterat vackra formuleringar i olika utdrag ur intervjuer, skrattat gott åt mina första stapplande försök att skriva och kritiskt granskat mina senare analyser. Jag uppskattar att du lät mig ta med arbetet hem och hjälpte till att blanda analytiska diskussioner med matlagning, tvätt och alla våra barn.

Linköping i december 2007
Anette Wickström

Amazwi esishayelelo

Uma ngabe ufuna izinto zakho zikuhambele kahle, kuyofuneka ukuba ushise impepho ubonge abadala ngoba yibona abakuphe isipho sokufunda.

Lawa ngamazwi ka-Melta Mthethwa awasho kimina mhla ngizovalelisa emndenini wakhe ezinsukwini ezimbili ngaphambi kokuba ngibuyele ekhaya ngisuka eNingizimu Afrika. U-Melta wayenabantu abadala emqondweni, abangasekho nabaphilayo, futhi wayechaza ukuthi yibona abangiphe isipho sokufunda namandla okuqhubeka nalolu cwaningo. Amazwi okubonga kule ncwadi angaba yisibonakaliso sempepho noma ikhambi lasendle engifisa ukulithunyisela labo ababambe iqhaza ngezindlela ezehlukene emsebenzini wami weziqu.

Ngaphandle kokwamukelwa yinina nonke ngezandla ezifudumele eNkolokotho kanye nabakhelene nayo, umsebenzi wocwaningo weziqu bewungeke ube yimpumelelo. Ngiyabonga kinina nonke zakhamizi ngokungenza ngizizwe ngiphephile, kanye nokwabelana nami isikhathi senu kanye nolwazi ukuze ngiphumelele ukubhala le ncwadi. Bayingcosana abantu abakhona ezithombeni zombhalo wami, kodwa ngifisa ukugcizelela ukuthi ukubonga kwami ngikudlulisela nakwabanye abaningi. Ngaphezu kwakho konke, ngifisa ukubalula uNontokozo Ndaba, ubaba wakhe u-Isaac Ndaba kanye nawo wonke umndeni wakhe abangivulela ikhaya labo, kanti ngokwenze njalo bangivulela umhlaba wonke. Ukuzidela kanye nokuzinikela kwenu akuchazeki. Ngo-Okthoba 2007 ngathola izindaba ezidabukisayo ukuthi uNontokozo wadlula emhlabeni enyangeni eyandulela leyo, eneminyaka engu -29 nje kuphela, ngemva kokuba wayephethwe ngumkhuhlane omubi impela. Ngeke sachazwa isikhala asishiye ngemumva.

Ngidlulisa ukubonga kwami okukhulu enduneni uMnu. Gumede owangivulela amasango wangixhasa nangomsebenzi wami. Ngifisa ukuba ngikubonge wena nomndeni wakho wonke ngezingxoxo ezithokozisayo lapho wawabelana ngolwazi lwakho nami. Ngithanda futhi ukudlulisa ukubonga okukhulu kuPhumzile Dube owayehlala exhumene nami ngaso sonke isikhathi ngocingo kusukela ngo – 2004 ngesikhathi ngenza umsebenzi wocwaningo. Ekuphumeleleni kwami ukushayela ucingo ngixoxisane nawe ngezinto ebengizindla ngazo ngesikhathi sengihlaziya umsebenzi kanti nokubhala

ngikuthole kuyinto enobugugu. Angisayiphathi eyokuzwa uhleko lwakho olumtoti

"Abantu Abadala" abangiphe isipho namandla okuqhubeka nalo mklamo abahamba phambili ngabaqondisi bami ababili, u-Bengt Richt no-Rebecca Popenoe, engiswele imilomo yokubabonga. Bengithanda kakhulu ukukhuluma nokuxoxa izinto nani. Ngiyanibonga kakhulu ngokungigqugquzela ngaso sonke isikhathi ningiphonsele inselelo kanye nokungikhombisa ukuthi ikhona inqubekela phambili. Ukwanda kwaliwa wumthakathi kinina nonke eMnyangweni weZempilo neNhlangano (Department of Health and Society) eNyuvesi yase- Linköping ekunginikeni ithuba lokuba ngibe yingxenye yale ndawo evulekile, enothando nokwakheka okwahlukehlukene. Yonke imibono eyehlukene nezinto ezinhle zangiphoqelela ukuba ngilole imibono yami kwase kwafufusa ezinye izindlela zokwenza. Ngidlulisa ukubonga kwami okukhulu ku-Jan Sundin okunguyena owaba ngumxhumanisi wami naxhumene nabo eNingizimu Afrika futhi wangicabela indlela elula yokuxhumana nabantu abasha emsebenzini wami.

Ngiswele amazwi okubonga ku-Axel-Ivar Berglund. U-Axel-Ivar wakhulela e-Zululand lapho abazali bakhe babezoshumayela khona inkolo. Ngasekupheleni kweminyaka yawo 1970 waphothula umqingo wakhe weziqu ngendlela yokucabanga kwamaZulu kanye nokusetshenziswa kwezibonakaliso. Njengoba manje esehlala e-Uppsala ubengumlingani wami ebengiba nezingxoxo, ngicubungule naye umsebenzi ngokungenamkhawulo. Izingxoxo ezimnandi engibe nazo naye kube ngezokuqinisekisa umsebenzi wami futhi ngizisungulele okuyimibono yokuphetha kwami.

U-Thobile Ndaba noNontobeko baseNingizimu Afrika babe ngabasizi bami abangenamkhawulo ocwaningeni kanti ngibakweleta lukhulu. Umqondisi wami wasendaweni u-Eleonor Preston-Whyte ose-School of Development Studies eNyuvesi yaseNatal eThekwini wanginikeza ugqozi kanye nomhlahlandlela esigabeni sokuqala umsebenzi wocwaningo. I-Africa Centre for Health and Population Studies eSifundeni sakwaHlabisa, isikhungo ebengixhumene naso ngesikhathi ngenza ucwaningo, abasebenzi bakhona kanye ne-Population Studies Group bangixhase ngayo yonke indlela, ukubhekana nezinselelo ezibalulekile kanye nokungikhuthaza. Ngidlulisa ukubonga kwami okukhulu ku-Tamsen Rochat owangigobisa amadlangala ngesikhathi sengibuya okwesibili ngizokwenza ucwaningo. Ngibonga ngiyanconcoza ngezingxoxo esasiba nazo onyanyavini lwemoto yakho kanye nasebusuku. Ngibonge kakhulu futhi u-Caterina Hill owayengumngani ongikhathalelayo futhi engumlingani onokujula ngomqondo.

Ekugcineni, ngithanda ukubonga abasizi bami uNokuphila Buthelezi kanye noWandile Manqele. Ukuhlangana nawe Wandile ekufikeni kwami kokuqala ngo 2003 kwakuyinselelo enkulu emsebenzini wami wocwaningo. Ugqozi

lwakho ezifundweni zezobuzwe kanye nobubele bakho ngesikhathi ungethula emphakathini wakini kwangikhombisa impumelelo ekwenzeni ucwaningo esifundeni sakwaHlabisa. Ngibonga futhi nabahumushi u-Crescentia Neli Ntshangase, Zoleka Mahintsho, Ntombifuthi Mbhele, Thola Bennie kanye noNtokozo Sekeleni. Ngaphandle kokuzinikela kwenu emsebenzini kanye nomhlahlandlela wenu bengingeke ngikuqonde engikwenzayo. Ngibonge kakhulu u-Neli oqhubekile nokusebenzisana nami noma sengihambile esikhungweni socwaningo.

Ngibuyele emadlozini ami, ngithanda ukubonga u-Astrid no-Joseph Sand, ugogo nomkhulu wami, nina okwathi ngesikhathi nisaphila naba ngabokuqala ukungifaka ugqozi ngamasiko ehlukene kanye nemiphakathi eyehlukene emhlabeni ngezindaba ezazisusa usinga zaseMelika, lapho nafudukela khona ngesikhathi sobusha benu. Ngibonga futhi ngiyanconcoza kubazali bami engibathandayo, u-Barbro kanye no-Owe Wickström ababelokhu njalo bengikhuthaza kulokhu engangilangazele ukukuthola, kanti ngesinye isikhathi babezama ukudambisa ukubelesela kwami. Ngesikhathi ningivakashele neminye imindeni yaseNkolokotho ngathola ithuba lokwabelana nani ubuhle nezingqinamba zendawo engamakhaya yaseZululand. Ukungivakashela kwenu kwabeka obala ukuthi amadlozi ami angisingethe nangivikelayo azibonakalisa kanti ngalokho angibonakalanga njengesiqhingi kodwa njengengxenye enkulu yenqubekela phambili.

Ngibonga kakhulu futhi ku-Victor no-Julia Sundholm, izingane zami engizithandayo, abalandela umsebenzi wami eminyakeni emininingi eyedlule. Kwaba yinjabulo enkulu kangakanani ngesikhathi nifika eNingizimu Afrika lapho ngase ngifile inkumbulo yenu! Ugqozi lwenu kanye nokungikhuthaza kwenu kwangisekela. Izingane zami eziyisiphiwo esesabekayo u-Ellen, Vilhem, kanye no Alvin Berggren, bona okungafani no Victor no Julia abahlala behleli ekhaya, badinga ukubongwa okukhulu ngokungibekezelela ekubagqugqumiseni ngokuthi basheshe balale, nokuhlala ngikhathazekile ukuthi ngakube incwadi izosheshe ilunge yini.

Okokugcina ngithanda ukubonga umyeni wami u-Anders Berggren ngokubambisana nami kulo msebenzi onenselelo engaka. Uhlale nami emndenini wakaNdaba esontweni lokuqala wangisiza ukuba ngikwazi ukuxhumana nabo bonke abantu ababalulekile. Ngasekugcineni ngibe sengikwazi ukukugidlabeza ngombhalo ngokugamanxa kwehora leshumi ebusuku, kodwa futhi wawufunda ngokukhulu ukujula, uphawula ngokubekeka kahle kwemibhalo ecashuniwe, uhleka ngentokomalo emibhalweni yami ebe yizingqinamba kanye nokuhlaziya kwami ngaekugcineni. Ngiyakuthokozela ukungivumela kwakho ukuba ngibuyisele lo msebenzi ekhaya nokungisiza ekuhlanganiseni ukuhlaziya izingxoxo nokupheka, ukuwasha kanye nazo zonke izingane zethu.

Foreword

If you want your things to work well for you, you will have to burn the Zulu herb and thank the elders, because they are the ones who gave you the gift of being educated.

This was Melta Mtetwa's words to me when I came to bid farewell to her family two days before flying home from South Africa. Melta had the elderly people in mind; both the deceased and now living, and she meant that they had given me the gift and the power to carry this project through. The foreword to this book may therefore symbolize *impepho,* or wild sage, that I wish to burn for some of those who have contributed to my thesis work in different ways.

Without the warm reception I got from all of you in Nkolokotho and its surroundings, the work with this thesis had not been possible to carry through. Thank you, all dear inhabitants, for making me feel safe, and for sharing your time and your knowledge with me in order to make it possible for me to write this book. Only a few people are represented on photos in the thesis, but I wish to emphasize that my thanks are directed to many more. Above all I wish to mention Nontokozo Ndaba, her father Isaac Ndaba and all his family, who opened their home, and by that a great deal of their world, to me. Your sacrifices and your commitment have been invaluable. In October 2007 I heard with great sorrow that Nontokozo had passed away a month earlier, only 29 years old, after suffering from pneumonia. The great gap she leaves behind cannot be described.

A special thank to induna Gumede who opened ways and supported me in the work. I also wish to thank you and your big family for all exciting discussions where you generously shared your experiences with me. I also owe deep gratitude to Phumzile Dube who has stayed in contact with me by mobile phone ever since 2004 when I was in the field. To be able to phone you and discuss things I have been pondering upon during the period of analysis and writing has been of great value. Not to mention hearing your wonderful laughter and to get greetings from Nkolokotho.

"The Elders" who have given me the gift and power to carry through this project is first of all my both supervisors, Bengt Richt and Rebecca Popenoe, whom I owe many warm thanks. I have loved to talk to and discuss things with you. Thanks to both of you for always encouraging and challenging me, and for steadfastly showing me possibilities of development.

Many thanks to all of you at Department of Health and Society at Linköping university for giving me the possibility to be part of this open, generous and multidisciplinary milieu. All the different perspectives and interests have forced me to sharpen my arguments and stimulated new angles of approach. Special thanks to Jan Sundin who generously mediated his contacts in South Africa to me and made it possible for me to make new contacts for my field work.

To Axel-Ivar Berglund I owe deep gratitude. Axel-Ivar grew up at Ekutheleni in Zululand where his parents were missionaries. In the late 1970's he concluded his thesis on Zulu thought-patterns and symbolism. Now living in Uppsala he has been an invaluable discussion partner and critic. The exciting conversations with him have been a way to validate and to develop my conclusions.

In South Africa, Thobile Ndaba and Nontobeko Ndwandwe have been my invaluable research assistants and I owe them a great debt. My local supervisor Eleonor Preston-Whyte at School of Development Studies, University of Natal in Durban, gave me courage and guidance in the introductory stage of fieldwork. The Africa Centre for Health and Population Studies at Hlabisa District, my research connection while in the field, all its staff, and Population Studies Group has given me all sorts of support, important challenges and lots of encouragement. A special thank to Tamsen Rochat who housed me the second period of the field stay. I really appreciate all our discussions in your turquoise car and in the evenings. Warm thanks also to Caterina Hill who was such a considerate friend and reflective partner.

Finally, I would like to thank assistant Nokuphila Buthelezi and Wandile Manqele. Meeting you Wandile during my first trip 2003 was crucial for my fieldwork to be. Your interest in ethnographical studies and your generosity when introducing me to your community showed me the possibility of doing fieldwork in Hlabisa district. Thanks also to interpreters Crescentia Neli Ntshangase, Zoleka Mahintsho, Mbhele Ntombifuthi, Thola Bennie and Ntokozo Sekeleni. Without your committed work and your guidance I would never have understood what I was doing. Special thanks to Neli who have continued the work together with me even after the field stay.

To return to my ancestors I wish to thank Astrid and Joseph Sand, my grandmother and my grandfather, who while you were alive first aroused my interest for different cultural and social worlds with your fascinating stories from America, to where you emigrated when you were young. Many thanks also to my dear parents, Barbro and Owe Wickström, who always have encouraged my curiosity, and maybe sometimes tried to moderate my persistence. When you visited me and some families in Nkolokotho I got the possibility to share both the beautiful and the difficult in the rural area of Zululand with you. Your visit

meant that my ancestors, who protect and watch over me, came into sight and with that I was not seen as an island but part of a much bigger continuity.

Thanks also to Victor and Julia Sundholm, my wonderful children, who have followed my work closely over the years. What happiness when you arrived in South Africa when I was about to perish with longing for you! Your enthusiasm and encouragement have backed me up. My terrific bonus children Ellen, Vilhelm, and Alvin Berggren, who unlike Victor and Julia, still stay at home, are worthy a great praise for tolerating my constantly arguing for all going to bed early, and for now and then wondering if the book is ready soon.

Last but not least I wish to thank my beloved husband Anders Berggren for sharing this challenging work with me. You stayed with me at family Ndaba's the first week and helped me to make all important contacts. At a later stage I have been able to chuck a text to you at half past ten in the evening, and yet you have read it through thoughtfully, commenting on beautiful formulations in different quotations, laughing heartily at my initial stumbling writings and critical examining my later analysis. I appreciate you letting me bring work to home and helping me mix analytical discussions with cooking, washing, and all our children.

Umnumzane Joshwa Ndima nomndeni wakhe baphethe uthingo olude oluxhonywe indwangu emhlophe phezulu beyoluhloma phakathi nesibaya.
Lokhu kukhombisa wonke umuntu ukuthi ibhungu lalapha ekhaya seliqonywe yintombazane ebeliyeshela.
Herr Joshwa Ndima och hans familj har tagit den längsta stören med en vit tygbit i toppen och satt fast den i boskapsinhägnaden. Detta är beviset för alla att en ung man i det här huset har fått ja på sitt frieri till en flicka.

IQOQA (SAMMANFATTNING)

Uthando ngesikhathi segciwane - ukubhekelela ubudlelwano nempilo e-Zululand

Ukuthanda esikhathini segciwane kucwaninga ngokuthi abantu bacabanga kanjani nokuthi babheka kanjani ngezothando, ezocansi kanye nezempilo empilweni yabo yansuku zonke endaweni esenyakatho-mpumalanga yeKwaZulu-Natal, eNingizimu Afrika. Lusho ukuthini uthando nokuthi abantu baluphatha kanjani, noma kunjalo alubhekelelwa yizinto ezihambisana namasiko emvelo kodwa lubhekelelwe yizimo zepolitiki, ezokuphilisana komphakathi kanye nezomnotho abantu abaphila ngaphansi wkazo. Lolu cwaningo lugxile kakhulu enqubweni yamasiko abantu kanye nabakwenzayo (Bourdieu 1977, Strauss & Quinn 1997, Sahlins 1999), kodwa ikakhulukazi emaqinisweni okuphilisana komphakathi okuyikhona okwakha izimo zothando kanye nokukhula lwalo (Schepher-Hughes 1993, 2002, Kleinman 1995). Inhloso wukuphonsa esivivaneni ekuqondeni kangcono izimo ezibhekene namaZulu kanye neziphakamiso zokwenziwayo ngokuhlola ukuthi incazelo kanjalo nezenzo ezimayelana nothando kanye nempilo kuhambisana kanjani nesiko kodwa futhi kube kusekelwe kakhulu wumlando obanzi waseNingizimu Afrika, ikakhulukazi ukufika kwababezoqhinqa, isikhathi sobandlululo kanye nokugasela kwesifo sengculazi.

Ucwaningo lubhekiswe emsebenzini wokucwaninga ngenhlalo yesizwe esithile oluthathe izinyanga eziyisithupha. Ngiqoqe ulwazi ngokwemibono yababebambe iqhaza kanye nenhlolo lwazi ejulile. Ukuze ngikwazi ukwakha ubudlelwano obusondele impela kanye nokwethembeka, ngavakashela imindeni eyishumi nanye kanye nabelaphi bendabuko abayishumi; izangoma (ababoniswayo) noma izinyanga (abelaphi bendabuko) kaningana ngesikhathi ngihleli eNingizimu Afrika iziqubu ezimbili. Ngafunda kancane ulimi lwesiZulu ukuze ngikwazi ukuhlanganyela ezingxoxweni kanye nokuqonda amagama athile kanye nezisho emibhalweni ethile, kodwa isiNgisi yilona limi olwalusetshenziswa nsuku zonke uma kusetshenzwa bese kuthi uhlolo lwazi lwaluqhubeka kahle ngokusizwa umhumushi.

Ukuhlaziya ngokokuqala kwenziwa ngokuxoxisana nalabo ababebuzwa imibuzo ngolwazi abanalo. Ngazama ukuqonda nokungena ekutheni labo ababebambe iqhaza bazibuka kanjani izimo abahlangabezana nazo kanye nokwenza kwabo, kodwa nami ngaqhamuka nokwami ukuhumusha, kanye nokuzama ukwakha isithombe nokuqhathanisa izitatimende zabo. Indlela engahumusha ngayo yavusa imibuzo emisha engabuyela nayo kulabo engangibabuza imibuzo, abangisiza ekutheni ngihlaziye futhi ngihlukanise izingqikithi kuleyo nhlolo lwazi engama 60 eyabe seyibhalwe phansi eyenela amakhasi angama 340 omsebenzi owenziwe ocwaningweni.

Uthando njengesenzo

Uthando ngesiZulu, ucwaningo lwami luveza ukuthi liwumuzwa ongenakwenzelela kunokuba kubonakala, izinto eziphathekayo abantu abazenzayo kulabo ababathandayo. Labo engaxoxisana nabo bamangaliswa yimibuzo yami mayelana nokuthi balubona kanjani uthando, ngokombono wabo ukuba khona kothando kwacaciswa ngemisebenzi kanye nezenzo kwakunsuku zonke. “Uthando luhambisana nenhlonipho”, ngangitshelwa njalo ngabesilisa nabesifazane. Kanti inhlonipho ivezwa ngezenzo zokuhlonipha abanye, ukubanakekela nokuzibophezela. Izenzo ziyisiboniso sothando kanye nemizwa engaphakathi. Uthando lubonakala luyinto ekhona njalo, kodwa ngesikhathi esifanayo ludinga ukuthi lusetshenzwe njalo ngoba lungenakuthatheka kalula kanti alubonakali ngokwalo.

Ulwembu lobudlelwano

Uthando luyisisekelo sokwakheka kwempilo yomndeni neyomphakathi. Kanjalo-ke luxhumene kakhulu nobuhlobo. Ukuba yingxenye kubaluleke kakhulu ngendlela yokuthi inomthelela ongakanani ekutheni umuntu ngamunye uzibona kanjani. Kubalulekile ukwazi ukuthi ngakube ungowakwaBiyela noma kwaSithole noma kwaGumede. Igama likhombisa ukuthi ngubani okubhekelele, okunakekelayo nokumele ukhathazeke ngaye nokufanele ube nobungani naye. Wonke umuntu uyingxenye yolwembu lokuxhumana komphakathi kanti futhi nanjengento ezothola imfunzelelo elinganayo. Ulwembu lubandakanya amathongo anendima enkulu emndenini nasemphakathini. (cf. Scheper-Hughes & Lock 1987:21). Ngokohlelo lokulobola, noma izindlela ezehlukene zalokhu, abantu baxhumanisa amaqembu ehlukene, hhayi nje abantu ababili kuphela. Isisho esithi *umuntu ngumuntu ngabantu* sikhombisa ukuthi abantu baqonda kangakanani ukuthi ngokuxhumana nabanye.

Ukwenza uthando, ususe umona

Ngokwemvelo, ngokwalabo engaxoxisana nabo impilo akulona nje uthando nozwano. Ingozi, indlakadla, izifo, nokungezwani kudinga ukuthi kubhekwane nakho empilweni yansuku zonke. Uthando lungahlala lukhona, kanti nalokho okuphikisana nalo, ububi, okuletha izimo ezingenakho ukuthula emphakathini esisongela ukubhidliza yonke into enhle. Uma kunokuqhekeka othandweni, njengokuthi uma abathandanayo bengasenakho ukuthokoza kwezocansi noma intokozo empilweni, kukhona okungahambi kahle. Uma izinto zingasahambi kahle abantu baxhumanisa lokho nokungahambi kahle kwezinto ekuxhumaneni komphakathi okuyingxenye yempilo yansuku zonke. (cf. van der Geest 1997). Inkolelo yabantu abaningi abangamaZulu wukuthi ukuxhumana komphakathi kubaluleke njengenkomba yenhlalakahle yabantu nobudlelwano bezocansi nokuziphatha nezenzo zomuntu ngamunye. Ukuhluleka komuntu ngamunye noma ukuba khona kwezinto ezingalungile zibonakala njengayonanto eyimbangela yezinkinga eziningi zothando nezocansi, imbangela-ngqangi kuhlale njalo kucatshangwa ukuthi ibangelwa ngabantu abadalela abantu amashwa. Omunye emphakathini ngenxa yomona noma ukuhaha usebenzisa ububi ukubhidliza obesekwenziwe. Ngakho-ke, uthando phakathi kwabantu luyinto yomphakathi kanti lubandakanya abantu abaningi kunalabo ababili abathandanayo.

Ukukhuluma ngezinkinga zothando ngokobudlelwano nabanye nemithelela yabanye kungahunyushwa njengokuthi abantu bafuna ukusola omunye ngaleyo ndlela kudale uqhekeko ebantwini. Kanjalo futhi, emiphakathini emininingi kunenkolelo yokusola abanye ngokugula (Douglas 1996:36-7). Nokho-ke engathola kubo ulwazi abazange babhekane ngeziqu ngqo nabasolwa. Njengoba abantu behlale bevulelekile ezintandweni zabanye abantu, imizwa nezenzo, kubalulekile ukuqaphela, ukuhlale uhlekisana nabantu, ikakhulukazi ungajabulisi umona wabo. Ngokukhombisa inhlonipho, nokucwecwa amagama, nokuziphatha, nokubhekelela inhlala kahle, imicabango emibi iyaphebezeka, bese uthando luthola indawo. Ukugwema ububi wukuthi ugcine ubuhle, ngokufanayo ubudlelwano bomphakathi.

Ukusebenzisa umuthi wentando ukuheha

Uthando phakathi kwabantu ababili kuwumncintiswano kanye nokulinganisa. Abelaphi bendabuko abahlale bewumthombo wokwelapha izigulo ezingxenyeni eziningi e- Sub-Saharan Africa, babuye banikezele ngemithi yentando ukusiza ukugcina nasekukhuliseni ubudlelwano kwezothando (Ngokubhala kuka-Keller 1978 nge-Zambia, ngokubhala kuka-Graeber 1997 nge-Madagascar, ngokubhala

kuka-Gluckman 1935, ngokubhala kuka-Laubscher 1937, ngokubhala kuka-Ngubane 1977, ngokubhala kuka-Leclerc-Madlala 1999, ngokubhala kuka-Ashforth 2000, nangokubhala kuka-Scorgie & Parle 2001 ngamaZulu). Imithi yenziwa ngamagxolo, izimpande zemithi izinambuzane, izitho zezilwan kanye nemikhiqizo yasekhemisi.

Ukusetshenziswa kwemithi yothando kuhlanisa ubuhle nobungozi. Okuyimiphumela emihle kungaba wukuthi abathandanayo baphumelele ekuhlaleni ndawonye noma omunye azuze omunye. Okuyimiphumela emibi kungaba wukuthi kwenzeke okubi kuwena ngokungentando yakho; uhlobo oluthile lobuthi olungabangela ukugula ngisho nokufa. Imindeni emininingi yangitshela ukuthi isebenzisa imithi ukuhlanza igazi kanye nokugcina imizimba yabo iphilile. Kucatshangwa ukuthi lolu hlobo lwemithi lubenza bahehe ukuze bagcine ukuthula komakhelwane nasezihlotsheni, ekugcineni-ke bagweme izinkinga zothando nezocansi. Eminye imindeni yachaza ukuthi ayiyisebenzisi mpela mpela imithi, ngoba bengamakholwa. Noma kunjalo bayakhathazeka ngalabo ababasebenzisela imithi bese bexhumanisa izifo nezinkinga nalabo abasebenzisa imithi. Abayithandi imithi ngoba bacabanga ukuthi yenza ububi obuningi kunobuhle. Ekugcineni, abanye babona imithi yothando njengayona ndlela etholakalayo ukubhekana nezinkinga zothando. Kodwa ngisho nalabo ababona imithi yothando njengendlela etholakalayo, baba mathinta nyawo ngayo ngenxa yokuthi yayibonakala njengendlela yokwakha uthando okungelona olwemvelo kanti kwakungeyona indlela ababefuna ukuthandwa ngayo noma ukuheha omunye umuntu.

Noma ngabe yinani elingakanani elisetshenziswayo lomuthi wentando, isikhathi esiningi abantu basola ukuthi usetshenziwa uma umuntu ehluleka ukugcina izibopho zakhe noma engathembekanga. Lezi zenzo noma ukwehluleka kwakuxhunyaniswa nemiphumela yokusetshenziswa kwemithi yothando, kunokushintsha kwemizwa ngomlingani, noma othandweni olusha. Ngokuphikisana nesiko laseNtshonalanga lothando oluwumlilo wamaphepha noma isiko le-Tamil lokudakwa wuthando (Trawick 1990:113) lapho abantu bezicabanga njengabadidekile ngothando uqobo lwalo, engaxoxisana nabo basola ukusetshenziswa komuthi wothando kubona uma uthando lungasekho noma kwezinye izinto ezimbi.

Ukulungisa

Uma uthando lungasahambi kahle noma abantu beba nokugula umthandazi noma umelaphi wendabuko anganikeza incazelo kanye neseluleko ukuthi izinto zingalungiswa kanjani futhi. Kuyinqubo yokunikeza incazelo esebenza njengeselapho (cf. Brody & Waters 1980). Umelaphi angalwisana nobuthi

ngokusebenzisa imithi, abhekane nenkinga ngokusebenzisa amanzi nemithandazo, noma eluleke isiguli ukuthi sishiye izinkinga ngemumva siqhubeke nempilo. Umelaphi uhumusha inkinga bese ehlonza indlela yokwelapha, hhayi nje esheshayo ngomlando wokuzaleka kwakho njengomuntu, kodwa ngokuphenya ngobudlelwano bokuhlalisana emphakathini obungahambi kahle nobunokulungiseka (cf. Kleinman 1988). Umuntu odinga usizo uthola ukuxhaswa ezihlotsheni zakhe kanye nakumelaphi, kanti futhi uthola ukuhlaziywa wumphakathi, ukuqonda okukhululayo uma ubhekene nezinkinga empilweni.

Ukuqoqa nje, abelaphi, abagulayo kanye nalabo ababazungezile bavamisa ukuxhumanisa ukugula abanakho kanye nezifo ezintweni ezingathintene nomuntu ngamunye, okungasho ukukhululeka kumuntu. Ngokufanayo ngeke kususwe konke ukusoleka kubantu. Yilowo nalowo kumele agcine ubudlelwano obuhle ngokuphila ngobuqotho. Ngokunjalo inkulumo yokubuyisana inokusebenza ukudala ukuphila kahle kwalabo abathintekayo ngale kwalabo aseke waxabana nabo. Ngaleyo ndlela ukuhlaziya komphakathi kumthola lowo ogulayo eneqiniso.

Abacwaningi nodokotela bezempilo ngezinye izikhathi bahumusha izigameko zobuthi ekusetshenzisweni kwemithi yothando lapho kube nezigameko zokufa njengendlela yokuphika ukuba nengculazi. Nokho-ke ngathola ukuthi imindeni ekhuluma ngobuthakathi babenolwazi ngengxulazi nemiphumela yayo emindenini yabo. Ezempilo ziyachaza ukuthi ingculazi itholakala kanjani, kodwa abachazi ukuthi kungani ithatha impilo yoyedwa hhayi eyomunye, nokuthi kungani abantu behlukumezeka kangaka ngezikhathi ezithile empilweni. Ukukhuluma ngobuthakathi kwakungekhona ukuphika ukuba khona kwengculazi kodwa kuwukuqedela ukuqonda kwabezempilo ngencazelo ejulile.

Iqiniso lezombusazwe, ezenhlalakahle kanye nezomnotho

ENkolokotho nakwezinye izindawo ezaziyizabelo, umthelela wenqubo ebanzi yomphakathi ebudlelwaneni obusondelene babantu busabonakala. Ngohlelo lokuphathwa ngabokufika, iminyaka engama 350 yokuthuthuka ngokwahlukana kanye neminyaka engama 45 yenqubo yobandlululo izinhlelo zabantu eziqondene nobulili, imishado kanye nemindeni sezishintshe kakhulu. Ngekhulu-nyaka lama 20 amadoda ahehwa ukuyosebenza ezimayini eduze namadolobha amakhulu lapho abesifazane nezingane babengavunyelwe khona. Emveni kokuphela kwenqubo yobandlulo amadoda amaningi aphelelwa yimisebenzi ase ephindela emakhaya, lapho kunzima khona ukubhekana nempilo. Imindeni eminingi yamaZulu isala ngaphandle ekuhlomuleni

ekukhuleni komnotho ohlonyulwa ngabanye eNingizimu Afrika. Kusukela ngeminyaka yawo 1990 izimpilo zabantu zihlukunyezwe yingculazi, nezinye izifo ezifanayo kanye nokusabalala emhlabeni wonke kosizo lwabantu (isb. I-Coulter ezayo). Okumangazayo, ukuqondwa kothando njengoba lubekeke ezenzweni ezihloniphekile azikashintshi ekutheni zibukeke ngendlela yothando ehamba phambili emizweni yomuntu. Kodwa ushintsho emphakathini nasesimweni sezomnotho sekwenze kwanzima ukukhombisa uthando ngezenzo nokuphila ngokulindelekile ngokothando oluyilo.

Ungabikhona kwemisebenzi nokugula kwenza kube nzima ukuqhubeka "nokwakha umuzi". Endodeni isisekelo somsebenzi wayo njengobhekelelayo nongumholi wokuqhubeka emndenini kunokushabalala. Ukungakwazi ukubhekelela umndeni kusho ukuthi akakwazi ukukhombisa inhlonipho. Ngokuhamba kwesikhathi ukusweleka kwezidingo kwenza uthando nokusondelana kube nzima. Futhi ukulahleka kwempilo yoyedwa abantu balahlekelwa yisithunzi kanye nobugugu ngoba bengasenakukwazi ukugcina imisebenzi yabo (cf. Silberschmidt 2001). Abesilisa nabesifazane baseNkolokotho bathanda kakhulu ukutholakala kwemisebenzi kanye futhi nokufinyelela osizweni lwezempilo.

Lolu shintsho luyingxenye enkulu lapho inkulumo-mpikiswano enkulu ngothando ibekhona nalabo ebengixoxisana nabo. Isikhathi esiningi abesifazane bathola amathuba okusebenza emadolobheni kanye nesidingo sokubhekelela imindeni. Okujwayelekile kwabesifazane abasebancane abasuka emakhaya wukuya emadolobheni amakhulu ukuyosebenza, bashiye izingane nomamam babo noma ogogo (Hunter 2004). Abesifazane abaningi abasebancane bafuna ushintsho uma sekuya ngasekunakekeleni. Bafisa ukubona izindlela ezintsha zokubonakalisa uthando kowesilisa. Abesifazane abaningi bakubeka kwacaca kimina ukuthi abafuni ukushada ngoba abafuni ukubhekana nekhaya bodwa. Bafuna ukuthi amadoda abambe iqhaza ekunakekelweni kwekhaya kunokuba kulindeleke ukuthi owesifazane enze konke. Ngokuqedwa komshado kanye nokuphila ngezinye izinhlelo zokbhekelela abesilisa nabesifazane esikhathini eside kushintsha indlela yokuhlonipha.

Umsebenzi wokubhekela ezempilo emphakathini

Ukuze izinhlelo zokwelapha ngamakhambi okudodobalisa (ART) zisebenze, labo abanesandulela ngculazi (HIV) kumele bawasebenzise njalo njalo impilo yabo yonke. Uma abantu bengawasebenzisi njanlo njalo amakhambi okudodobalisa noma beyeka ukudla imithi yabo kungenzeka bagule kakhulu noma bafe. Imibiko evela emazweni ayi 13 ase-Afrika, eningizimu ne Sahara, ikhombisa ukuthi cishe ingxenye yabantu abangenela izinhlelo zokulashelwa

isandulela ngculazi abasakutholi ukwelashwa emva kweminyaka emibili (Rosen et al 2007). Abacwaningi abacwaninga ngokusatshalaliswa kwamahhala kwekhambi lokudodobalisa (ART) eBotswana, e-Uganda kanye nase-Tanzania babika ukuthi abantu banezinkinga zokuqhubeka nokwelashwa ngenxa yokubiza kwezinto zokuhamba, izindleko zokubhalisa emitholampilo yangasese, nokulahlekelwa yimiholo ngenxa yokuthi isikhathi sokulinda side kakhulu. Indlala kanye nemithelela emibi yemithi ngezinye zezingqinamba (Hardon et al 2007).

Ngokungabibikho kwezindlela ezisebenzayo zokulwa nesandulela ngculazi nengculazi abantu bazama ezinye izindlela zokuzivikela. Ngesikhathi socwaningo ngamenywa ukuba ngiyobona uhlelo lokuhlolwa kwezintombi. Ngosuku lokuhlolwa ikhulu lamantombazane athokozile abuthana ngokuzithandela nangokuzikhethela. Umhloli wagcizelela kulabo ababekhona ukuthi ngokuhlola kwakuhloswe ukuqinisekisa ubuntombi wase ecela labo asebenamasoka ukuba bagoduke. Lokhu kucacisa ngokusobala ukuthi ukuhlolwa kwezintombi kuyindlela yokuvikela kunokuba kube wumkhuba wokuhlonza ekubavikeleni ekutheni bangasheshi bazibandakanye kwezocansi bese begcina ngokuthola isandulela ngculazi. Lawo mantombazane athololakale engasezona izintombi acelwa ukuba akhulume nabazali bawo. Uma kwakusoleka ukudlwengula, intombazane yayithunyelwa kusonhlalakahle noma udokotela ukuze kwenziwe uphenyo. Abagqugquzeli bazama ukubandakanya abazali ekuvikeleni amantombazane futhi bagqugquzela imindeni ukuba ikhulume ngobudlelwano kwezocansi kanye nokuhlaselwa ngokocansi kanye nokuthi kohlolelwa isandulela ngculazi nokuthola ukwelulekwa.

Ngokwemibono yabezempilo ukuhlulela ubuntombi kuyinto enzima ukuyenza. Okokuqala, ihlo libonakala kakhulu njengom'bimbi kunemvakazi, okuchaza ukuthi ayibukeki njengesembozo (Christanson & Eriksson 2004). Okungaphezu kwalokho, abesifazane abaningi bayopha uma beya ocansini ngokokuqala, okuveza ukuthi akukho sicubu esilimalayo esingabuye sibonakale. Okwesibili, noma ngabe ihlo lilimele, lilapheka ngokushesha, ngeke kubonakale lushintsho ezinsukwini ezimbalwa ezilandelayo (Adams et al 2001).

Kodwa abahloli bamaZulu abagunyaziwe abanolwazi olunzulu ekuhloleni ihlo abaqinisayo ukuthi bayakwazi ukuthola ukuthi intombazane isikuliphi iqophelo ekuthombeni nanokuthi ike yalwenza kanye ucansi noma izimbandakanya ebudlelwaneni bezocansi obuqhubekayo. Angiqondile ukwahlulela ubuqiniso balezi zehlakalo noma bokuhlola engabubona. Kunalokho ngiphakamisa ukuthi nakuba ukuhlolwa kubheke entombazaneni ngayinye, okusemqoka kusuke kuwukuvuselela kanye nokuqinisa indlela enhle yokuziphatha hhayi entombazaneni ngayinye kodwa emphakathini wonke. Ukwenza ubuntombi bube yinto ekhathalelwa wumphakathi, kucatshangwa

ukuthi abantu bangawasiza amantombazane ukuthi azithibe kwezocansi ukuze abesilisa babahloniphe.

Ukuhlolelwa ubuntombi kwenza umdlandla onexhala ekuvikeleni abasebancane ekungenweni yisandulela ngculazi nengculazi. Akuyikho ukubheka intombazane ngayinye kodwa yimizamo ehlanganyele nezindlela ezibonakalayo ukukhuphula izinga lokuzinakekela komuntu ngamunye kanye nokuqinisa indawo yamantombazane kanye nabesimame. Kubuhlungu kunjalo ngokufa okuyimiphumela yobhubhane, omama nobaba bagqugquzela amadodakazi abo ukuba aqaphele, abekezele futhi aziqhenye ngokuba angaphoqelelwa ebudlelwaneni bezocansi, kanye nokuqinisekisa ukuthi abafana babhekana nemiphumela yobudlelwane bezocansi kanye nanoma imiphi imiphumela enokuqhamuka. Abanye abazali bagcizelela ukuthi abesilisa bahlolwe igazi ukuze baqinisekise ukuthi abanaso yini isandulela ngculazi ngaphambi kokuba baqale ubudlelwane bezocansi nendodakazi yabo. Inhloso wukwenza isandulela ngculazi nengculazi nokuhlukunyezwa ngokocansi kubanakale bese kubanjiswana ngako njengenkinga yawo wonke umuntu kanye nangezinguquko ekuziphatheni. Nakuba ingculazi iwubhubhane elingokobulili ngezindlela ezinjengokusolana, ukuvuleleka ezifweni noma ngokunakekela abagulayo (e.g. Leclerc-Madlala 1999), okokuqala nje wubhubhane lolu olushabalalisa ukuhlukana ngokobulili. Phambilini bekungabesifazane ebebebhubha ngenxa yobudlelwane bezocansi, namuhla abesilisa nabesifazane bangabhubha ngokuthola isandulela ngculazi nengculazi.

Ngokugqolozelana ngqo nobhubhane lwengculazi kanye nokwesaba ukuthanda nobudlelwane bezocansi, abantu bendawo bendawo bazakhela ezabo izindlela zokuphendula nemizamo yokwelapha umphakathi. Nakuba kunjalo ngo Juni 2005 iPhalamende laseNingizimu Afrika lavala ukuhlolelwa ubuntombi emantombazaneni angaphansi kweminyaka eyi 18. Okuphikisanayo nokuhlolwa nokwezintombi wukuthi ukusokwa kwabesilisa akuvalwanga eMthethweni-sivivinywa wezingane. Kunalokho kubalulwa ukuthi “bonke abafana banelungelo lokwenqaba ukusokwa” lokhu kunikeza abafana ilungelo namandla okunganikezwa amantombazane asemancane. Abantu abazimbandakanya nokuhlolela ubuntombi basolwa ngokuzama ukubhekelela impilo yezocansi yabesifazane abasebancane ukuze babagcine bekhona emakhaya, bengahambisani noshintsho futhi bephikisana namalungelo abesifazane okuzimela nokuba namandla okuzinqumela. Kunalokho ngiphakamisa ukuthi ukuzimbandakanya kwabo kuveze indima edlalwa ngabesifazane nabesilisa bamaZulu eNingizimu Afrika entsha, lapho babencishwe amathuba amaningi amahle ayetholwe ngabanye. Imizamo kaHulumeni kanye namazwe acebile omhlaba ukuvikela abantukazana bekungenele okwabashiyo bengenalutho abanokukwenza ngaphandle kokuzama ukuzivikela. Ngosizo lolwazi lwabo lwaesikhathi esedlule, abantu bagxeka izimpambuko nezinto ezingalungile

zesikhathi sanamuhla. Abakholelwa ekulahleni impilo yabo enhle yakudala. Kunalokho bazama ukubhekelela isimo sabo ukusindisa nokusungula kabusha izinto eziwusizo zangezinsuku zakudala ngesikhathi bebhekana nezinguquko zokuziphatha.

Ukundlala umbono ngothando, okuyikona okusongela uthando, ukusetshenziswa kwemithi yothando kanye nokuhlolelwa ubuntombi kunikeza inselelo ezinhlelweni ezigxile ekuvikeleni ingculazi kumuntu ngamunye kanye nenkolelo yekhono lomuntu yokukwazi ukuzibhekelela. Okuyiyona ndlela yezinhlelo zokuvikela nokwelapha okuwumsebenzi wokuziphatha nokuzibhekelela komuntu. Lokhu kuyashayisana nombono wokuthi izinkinga zothando nezezifo zingatholakala nokuxhumana nabanye, nokuthi akusiyo into yangasese. Futhi akubhekeleli ezinye izimo zomphakathi, njengokungabibikho kwemisebenzi kanye nezinye izimo eziyiqiniso zezomnotho.

Emgwaqweni oya ekhaya likaNkk. Bester oyisangoma, sidlula emzini kamfowabo uMzimela.
På vägen till *isangoma* fru Besters gård passerar vi hennes bror Mzimelas gård.

KAPITEL 1

Kärlek, kultur och samhälle

Kärlek i virusets tid handlar om hur människor på landsbygden i KwaZulu Natal söker efter att överleva, älska, höra till och skapa ordning i en tillvaro som både materiellt och personligt utmanar deras hälsa, relationer och välmående. Den utbredda spridningen av HIV/aids i södra Afrika har lett till att omvärldens intresse är stort för att försöka förstå vilka faktorer som påverkar sexuella relationer och förekomsten av aids. Ändå är det inte många aktiviteter, varken inomstatliga eller internationella, som ägnar uppmärksamhet åt hur människor själva tänker om och hanterar kärlek och sexualitet i sitt vardagsliv. Att ta reda på vad som har betydelse för hur människor agerar handlar i grunden om att försöka förstå en specifik värld av mening och erfarenhet, vad som anses hota kärleken och vilka egna initiativ människor tar. Det handlar däremot inte om att förstå för att finna eventuella felslut utan om att göra människors handlingar begripliga.

Kärlek hänger dock inte endast samman med hur människor i ett specifikt lokalt sammanhang tänker om och strukturerar gemensamhet i sin vardag, utan också med hur deras liv påverkas av större samhälleliga processer. Gabriel García Márquez' bok *Kärlek i kolerans tid* (1986), som jag travesterar i titeln på min avhandling, handlar om en man och en kvinna som får möjlighet att älska varandra först på ålderns höst. I berättelsen finns ett tema om hur kärlek och dess yttringar är intimt sammankopplade med yttre faktorer som i det här fallet koleraepidemin. I det före detta homeland där jag har gjort den här studien har den yttre påverkan på människors intima relationer varit påtaglig.[1] Människors ordnande av sexualitet, äktenskap och familj har förändrats drastiskt på grund av sociala, politiska och ekonomiska förändringar under kolonisationen och senare apartheid. Sedan 1990-talet har människors liv även präglats av sjukdomen aids och det fokus omvärlden riktat mot den sjukdomen.

[1] Homeland eller bantustan var benämningen på självstyrande områden för svarta som skapades på 1970-talet. Varje folk skulle ha ett eget område varifrån de kunde resa in i det vita Sydafrika som gästarbetare. KwaZulu bestod av utspridda markområden över Natalprovinsen. Kwa Zulu är det enda homeland vars namn och delar av organisationen lever kvar idag (Palmberg 2007).

Precis som i *Kärlek i kolerans tid* där strävan efter modernisering samexisterar med en strävan efter traditionella värden (Moraña 1990), lever zulu med två parallella system som erbjuder olika sätt att lösa vardagliga problem. Med virusets tid avser jag därför inte bara en tid präglad av en förödande virussjukdom, utan uttrycket innefattar också en tid av modernisering, kommersialisering, individualism, globala relationer med mera. Genom att bo och leva bland några familjer på landsbygden i nordöstra KwaZulu Natal under sex månader har jag samlat in material för den här studien. Kärlek i virusets tid handlar sammanfattningsvis om människors föreställningar om kärlek, och ageranden kring relationer och hälsa, med fokus på hur detta tar form och uttrycks i sociala, ekonomiska och politiska kontexter.

Vägen till Nkolokotho

När man åker norrut från provinsen KwaZulu Natals största stad eThekwini följer man den stora motorleden N2. eThekwini är även känd under namnet Durban och är Sydafrikas näst största stad. Staden fick sitt namn 1835 efter Sir Benjamin D'Urban som ockuperade Natal och utnämnde det till en ny koloni i det brittiska imperiet. Till att börja med löper motorleden längs med Indiska Oceanens kustlinje. Tempot i trafiken är högt och vägen kantas av stora sockerrörsodlingar som utgör en viktig del av Sydafrikas export. Enorma affischtavlor är resta mellan odlingarna och vägen. Här görs reklam för underkläder, romantiska filmer eller kondomer. En av tavlorna är del i en landsomfattande preventionskampanj mot HIV och föreställer en vacker vit man och en tjusig kvinna med indiskt ursprung som ligger till sängs, under rubriken "No Pressure". Vindarna från havet är alltid fuktiga. Under sommaren är de heta. När odlingarna tar slut skymtar här och där en zuluboplats bestående av en eller flera hyddor och eventuellt något stenhus. Hyddorna är stabila konstruktioner byggda av grenar, gräs och lera. De behåller värmen på vintern och ger svalka på sommaren. En av hyddorna fungerar som förfädershydda. Där håller familjen nära och personlig kontakt med sina avlidna förfäder, *amadlozi*. *Amadlozi* anses vara ständigt närvarande och aktiva. De är i stort sett lika medverkande och respekterade som de äldre släktingar som fortfarande är i livet.

Efter några timmars resa norrut närmar man sig staden Mtubatuba. Fram till 1994 var den till endast för vita. Idag har den en blandad befolkning och fungerar som centralort för många som bor på den angränsande landsbygden. På båda sidor av motorvägen sträcker sig förstaden kwaMsane, ett stort bosättningsområde där svarta bor. Det består av olika typer av bebyggelse, små villaområden med både elektricitet och vatten indraget eller enkla kåkar hopspikade av masonit, kartong eller plåt och med en vattenkran någonstans i närheten som flera

familjer samsas om. Utmed vägen finns flera stånd för fruktförsäljning. Försäljarna själva sitter i skuggan, under något träd en bit från vägen eller under provisoriskt uppspikade tak. Det är både män, kvinnor och barn som säljer färska små ananas under sommaren, vackert staplade i färggranna plastskålar. För att komma in till Mtubatuba får man svänga av från huvudleden. Flera av gatorna i staden kantas av höga jakarandaträd vars lila blommor täcker gatan nedanför när de blommar under försommaren i september. Staden består till största delen av villaområden, affärer och småindustrier. På dagtid präglas centrum av den svarta befolkningen från landsbygden. Taxibussar och skåpbilar går i skytteltrafik mellan stad och landsbygd, intilliggande städer och söderut till Durban, och fyller till stor del de två största torgen.[2] Taxistationerna är både väntplatser och marknadsplatser. Här finns frukt, mat, dryck, cigaretter och begagnade kläder att köpa och man kan ringa från någon telefon som är uppställd på en drickaback eller ett bord, med en egen liten nätanslutning. Runt torgen finns matvaruaffärer, hårsalonger och butiker av olika slag i låga envåningsbyggnader.

Utanför ena huvudingången till matvarukedjan SPAR sitter en grupp kvinnor och säljer frukt och grönsaker mitt emot de flammande ”flame trees” med sina stora, uppresta, röda blommor. Utanför den andra ingången säljs örtmediciner av så kallade *izangoma,* som dukar upp sina färggranna hackade trädprodukter i randiga plastpåsar. Ett par hundra meter längre bort i andra änden av torget finns järnhandel, bensinstation, spritbutik, tatueringstält och fler örtdoktorer. Här möter jag så småningom den örtdoktor som är traktens specialist på kärleksmediciner. Hon tillverkar och ordinerar mediciner som anses verka så att känslor och relationer mellan människor förändras, och partners börjar älska varandra och leva i fred. Liknande mediciner är vanliga över stora delar av Afrika och i zulufolkets historiska källor (se t ex Mofolo 1981) omtalas ofta hur skickliga zulu är med mediciner. Jag är på jakt efter kärleksmediciner, inte i första hand för att köpa utan för att förstå vad de har för betydelse för kärleksförhållanden, familjen och det sociala livet.

När man svänger ut från torget kör man förbi ett grönområde där får och getter bjuds ut till försäljning. Strax norr om Mtubatuba korsas N2 av väg 618 som går från staden och våtmarkslandskapet St. Lucia som är ett av världsarven vid Indiska Oceanen, vidare in mot landsbygden i KwaZulu Natal. Runt korsningen är det för det mesta full aktivitet. På söndagar håller olika handlare en stor marknad där det säljs täcken och kuddar med mera, och på vardagarna stannar skåpbilar och minibussar för att släppa av och ta upp folk. Här finns också en affär, en bilverkstad och en skola. Första gången jag körde genom gatukorsningen skulle jag besöka The Africa Centre for Health and Population Studies två mil in

[2] Fortsättningsvis kommer jag att använda mig av namnet Durban eftersom det än så länge är det officiella namnet.

i landet, som del i ett Sydafrikabesök genom SIDA:s utbytesprogram Linnaeus-Palme. Trots att jag ansträngde mig för att vara uppmärksam lade jag inte märke till att det fanns både affär och bilverkstad här. Jag såg några stenbyggnader, en massa bilar och folk i en hårt trafikerad men för övrigt ”öde” korsning. Nio månader senare när jag hade slagit mig ner hos en zulufamilj på landsbygden tre mil längre inåt landet träffade jag ofta någon bekant i denna korsning; någon familjemedlem eller granne som var på väg in till Mtubatuba för att arbeta, handla, bedriva affärer eller taxiverksamhet.

Utmed väg 618 finns inget utrymme att sälja frukt vid vägkanten och här ser man inte längre till några vita mer än i förbipasserande bilar. Här någonstans började ett av de områden som ingick i KwaZulu som inrättades som ett av tio homeland i Sydafrika under apartheid.[3] I dessa områden förväntades 75 procent av landets invånare hålla sig på 13 procent av landets totala yta. Invånarna togs ifrån sitt medborgarskap i Sydafrika för att bli invånare i självstyrande homelands. Men KwaZulu och fem andra homelands fick aldrig något formellt oberoende. Ett år efter apartheidregimens fall 1994, upphörde KwaZulu som homeland och blev en del av den nya sydafrikanska provinsen KwaZulu Natal.

Platsen för fotgängare utmed vägen är minimal. Här går klungor av skolbarn i vita och blå skoluniformer tillsammans med andra som färdas långa sträckor till fots, medan bussar och bilar susar förbi i hög fart. Då och då går en pojke eller en ung man med en kohjord över vägen på väg till nya beten. På vintern kan man se någon herdepojke som har gjort upp en eld bredvid vägen. Några kilometer efter det låga trähuset med texten ”Kom till liv-apotekare” målat på väggen är det dags att svänga av. Här tar asfalten slut och vägen består omväxlande av brun och röd lera. Ibland kan man se ett par pojkar stå och fylla igen stora hål mitt i vägen. När bilar passerar räcker de ut en hand för att försöka få någon förtjänst för sitt utförda arbete. Här strövar kohjordarna på egen hand och blir gärna stående mitt på vägen. Landskapet består av vidsträckta gräsbevuxna kullar med boplatser på ganska stort avstånd från varandra. När man skymtar en vackert belägen fotbollsplan på sluttningen vid sidan om vägen är det dags att svänga av till Nkolokotho. Utmed denna vägsträcka på cirka en kilometer finns det två vattenkranar som förser alla familjer i området med vatten. När en grupp barn är på väg dit kan man höra dem ropa till de vuxna att de ska gå till floden. Vattenkranen är mötesplatsen precis som floden var det innan vattenledningar drogs in i området. Här sammanstrålar folk, här utbyter de information om vad som händer och sker.

---

[3] Apartheid betecknar det samhällssystem och regelverk som började med Nationalistpartiets detaljerade segregationslagar 1948. Tanken var att befolkningen in i minsta detalj skulle separeras efter så kallad rastillhörighet; vita, afrikaner, indiskättade och så kallade coloureds, sydafrikaner av blandras (Kumm 2007). Samhället hade dock redan delats upp av olika slags segregation sedan 350 år tillbaka (Sparks 2003:17). Apartheidpolitiken varade i 45 år.

När jag först kom hit mitt i den heta sommaren januari 2004, var markerna uttorkade och korna magra. Regnet som brukar falla i september hade uteblivit. Ovanpå det följde en het sommar. Dammen vid sidan om vägen var nästan helt uttorkad och det böljande landskapet gick i bruna nyanser. De små majsodlingarna såg ut att förtorka. I januari kom äntligen regnet. Sedan regnade det flera veckor i sträck. Markerna skiftade till vackert grönt och korna började lägga på hullet. De familjer som mot alla odds hade sått lite majs såg hur kolvarna växte sig stora. Men med regnet kom andra vedermödor. Vattnet i kranarna stängdes av eftersom vattenintagen i Hluhluwefloden tog in smuts när vattennivåerna steg. Kvinnorna började bära stora baljor med tvätt på huvudet den långa vägen till floden och kom tillbaka många timmar senare. Skåpbilarna körde fast, vägarna var oframkomliga för både bilar och fotgängare. De flesta gårdsplaner förvandlades till lervälling. Under en försenad regnperiod började jag lära känna min värdfamilj och andra familjer som bodde i närheten.

Studiens bakgrund och syfte

Jag kom till Nkolokotho för att studera kärleksmediciner. Intresset hade väckts av Harriet Ngubanes avhandling *Body and Mind in Zulu Medicine: An Ethnography of health and disease in Nyuswa-Zulu thought and practice* (1977) som handlar om zulufolkets syn på mediciner, sjukdom och hälsa. Ngubane är själv zulu och genomförde 18 månaders fältstudier i två olika homelands i början av 1960-talet. Hon beskriver hur mediciner är en övergripande term för plantor, olika blandningar, handlingar och ”övernaturliga” metoder som påverkar kroppar, sinnen och sociala relationer. Beskrivningen stämmer väl överens med synen på mediciner i många afrikanska samhällen, oberoende av religiös och kulturell tillhörighet (jfr van der Geest 1997, Feierman & Janzen 1992). I en kort passage nämner hon mediciner som kan skapa eller upprätthålla kärlek. Medicinerna kan användas när en man eller kvinna uppvaktar någon som de är intresserad av eller när de arbetar på att behålla sin partner för sig själv (Ngubane 1977:31). Min tanke var att studera bruket av kärleksmediciner för att genom den praktiken försöka förstå människors syn på och hanterande av kärlek, familj och relationer.

Under mina första formella intervjuer mötte jag en skepsis mot kärleksmediciner som gjorde mig konfunderad. Flera personer förklarade att de inte använde kärleksmediciner utan bad till Gud istället när de hade problem i kärlekslivet. Samtidigt mötte jag stor förtjusning inför mitt forskningsintresse när jag talade med både män och kvinnor i andra sammanhang som i taxibussar, skåpbilar, på gatan eller forskningscentrat Africa Centre. I dessa mer informella konversationer sa många att användningen av kärleksmediciner ökade dramatiskt och att

bruket hade både positiva och negativa konsekvenser. Så småningom förstod jag att de som var emot kärleksmediciner ändå trodde att de hade effekt. De var emot dem så till vida att de trodde att de gjorde mer skada än nytta. Samtidigt kunde de vara oroliga för att drabbas av att någon använde sådana mot dem och de kunde förklara sjukdomar och problem i livet med att andra utsatt dem för mediciner. Diskussionen utgjorde alltså en värdering av en sanning som de flesta tog för given. Kärleksmediciner är del av en större helhet, ett specifikt tänkande om mänsklig samvaro, välbefinnande och mediciner, som inte går att isolera, utan behöver studeras i sitt sammanhang.

Efter många intervjuer och informella samtal om mediciner, kärlek och relationer blev jag mot slutet av fältarbetet inbjuden till en tilldragelse som också kom att bli en del av min studie, en oskuldskontroll av unga flickor i området. Från att ha studerat den privata, ofta dolda, praktiken som bruket av kärleksmediciner är stod jag inför ett kollektivt evenemang. Först trodde jag att kontrollerna inte hade med min studie att göra, men sen förstod jag att oskuldskontroller var ett försök att skydda ungdomar från HIV, och att det därför var högst relevant för intervjupersonernas strävan efter livgivande och varaktiga kärleksrelationer. Det blev också tydligt hur vardaglig strävan och kollektiva praktiker hänger intimt samman med andra faktorer, som i det här fallet aidspandemin.[4] Vardagslivet är sammanflätat med det politiska hanterandet av problemen, som preventiva och kurativa åtgärder på både nationell och global nivå. Studien behandlar således kärleksmediciner, mellanmänskliga relationer och oskuldskontroller som delar av större samhälleliga processer.

Under fältarbetet har jag använt mig av de etnografiska metoderna deltagande observationer och informella intervjuer vilket jag beskriver utförligt i kapitel 2. Jag samlade alltså in material genom att leva bland de människor jag ville förstå. För att få en nära och förtroendefull relation knöt jag närmare kontakt med åtta familjer. Vid sidan om familjemedlemmarna intervjuade jag tio doktorer, *inyanga* (örtdoktor) eller *isangoma* (divinatör, diagnostiker). Jag lärde mig grunderna i zuluspråket för att kunna delta i enklare konversation och förstå specifika ord och uttryck i skriven text, men det dagliga arbetsspråket var engelska och intervjuerna genomfördes med hjälp av tolk. The Africa Centre for Health and Population Studies, som är beläget på landsbygden där jag var verksam, var min akademiska tillhörighet och projektets bas under tiden i fält. Centret grundades 1997 av Wellcome Trust, en välgörenhetsstiftelse i Storbritannien, i syfte att utveckla lokalt baserad forskning om befolknings- och hälsofrågor av betydelse för utvecklingsländer. I tre månader var jag inneboende hos familjen Ndaba i Nkolokotho och kunde genomföra deltagande observationer och intervjuer

[4] En pandemi är en epidemi som sprids över en eller flera världsdelar.

dagligen. Under en andra tremånadersperiod bodde jag tre mil bort i Mtubatuba och åkte ut till samma familjer fem dagar i veckan.

Jag har bedrivit studien i enlighet med de etiska riktlinjer som Association for Anthropology in Southern Africa (AASA) antagit. Riktlinjerna behandlar forskarens ansvar gentemot det större samhället och gentemot forskningsdeltagarna. Kort sagt innebär de att antropologer har ett ansvar att rikta uppmärksamheten mot orättvisor och ojämlikhet samt att motarbeta rasdiskriminering. Forskningsdeltagarnas rättigheter, intresse och inflytande står över allt annat, och så långt det är möjligt bör de involveras i arbetet. De här skyldigheterna för forskaren fortgår långt efter att fältarbetet har avslutats, och resultaten från forskningen ska göras tillgängliga på det lokala språket. Under fältarbetet presenterade jag vid två tillfällen mitt arbete och preliminära resultat på endagskonferenser där människor med lokalanknytning deltog och gav synpunkter. Senare har en publikation givits ut i *Umbiko* (Wickström 2007), ett nyhetsbrev som publiceras på både engelska och zulu, och distribueras i området.[5] Där bad jag om respons på mina analyser. Likaså har jag under hela analysprocessen hållit kontakt med intervjupersoner och fältassistenter för att diskutera olika frågor och överväga mina slutsatser.

Så långt det varit möjligt har jag försökt skydda informanternas identitet under fältarbetet. I beskrivningar av händelser samt i utdrag från intervjuer som förekommer i boken är de anonymiserade. Däremot har jag valt att med hjälp av fotografier lyfta fram några av de personer som har möjliggjort den här studien och ge en glimt av ett sammanhang som inte är välkänt för så många. Beslutet har föregåtts av många överväganden och diskussioner i olika forum under hela avhandlingsarbetet. Historiskt sett har svarta kroppar varit föremål för mycket fotograferande och exponerande, vilket jag skriver om i kapitel 3. Fotograferandet har dock ofta skett utifrån ett intresse och för att ge kunskap. Idag framstår ändå de gamla bilderna, ofta tillsammans med rasbiologiska texter, som kränkande och föraktfulla. Bilderna fokuserade ofta på det som var annorlunda och har gett bränsle åt föreställningar om underutveckling. Min utgångspunkt är, både i text och i bilder, snarare att skapa igenkänning. Vi människor är väldigt lika i vårt vardagliga manövrerande, i våra försök att hålla samman och leva vidare. Men avsikten är också att genom både beskrivningar och bilder förmedla stämningar, färger och miljöer från ett sammanhang där människor ordnar sitt vardagliga manövrerande utifrån sin specifika förståelse och sina specifika förutsättningar. De flesta av intervjupersonerna vill gärna vara synliga i mitt arbete (jfr van der Geest 2003). De anser att det är viktigt att de inte är anonyma och att omvärlden får upp ögonen för deras situation. Tanken är att det finns ett värde i att framträda för att göra sin röst hörd. Avhandlingen är visserligen skriven i för-

[5] Ytterligare en publikation i Umbiko ges ut under februari (Wickström 2008).

sta person av mig, men intervjupersonerna har bidragit med väsentliga delar av arbetet. Av dessa är det dock endast några få som jag har kunnat ta med på bild. För de bilder jag använder har jag fått muntligt medgivande från den aktuella familjen. Jag har också konsulterat forskare på Africa Centre för att överväga eventuella risker för de medverkande. Mitt ställningstagande har varit en balansgång mellan att låta intervjupersonerna vara synliga i det slutliga arbetet och att inte orsaka skada.

Syftet med avhandlingen är sammanfattningsvis att studera hur människor lever kärlek, hur de tänker om och hanterar familj och relationer. Men också att uppmärksamma de problem människor ställs inför, vad det är som utgör hotet mot kärleken och vad människor hävdar måste till för att de ska få möjlighet att uppleva kärlek och hälsa. Jag studerar alltså en specifik, lokal kontext för att se hur människor definierar kärlek, vad kärleksmediciner och oskuldskontroller spelar för roll, samt vad som påverkar och förändrar människors liv och förhållningssätt. Jag studerar kärlek i tre slag av relationer: släktskapsband, relationer i närsamhället och sexuella relationer. Jag belyser de aspekter av kärlek som framstår som angelägna bland forskningsdeltagarna. Syftet är vidare att ompröva och differentiera bilderna vi kanske bär med oss av vardagligt liv i Afrika, och därmed även bilderna av oss själva. Förståelsen jag eftersträvar är av stor vikt för planering av framtida preventions- och behandlingsprogram.

Kärlek bland zulu

Kärlek på zulu heter *uthando.* När jag började tala om kärlek med alla jag mötte i och omkring Nkolokotho hade jag till en början en bild av att vi talade om samma sak. Jag tänkte mig att *uthando* kunde översättas med kärlek och att vi tänkte på ungefär samma sak när vi talade om *uthando.* Det gjorde vi också till stor del. Vi talade om kärlek i en vid bemärkelse, om erotisk kärlek mellan man och kvinna och om kärlek i familjen. Men många gånger blev jag förvirrad av de vägar våra samtal tog. En sådan vändning var att många verkade bli förvånade över min fråga om hur man förstår att någon älskar. I deras ögon var det hur enkelt som helst att avgöra om det var kärlek. Det skulle någon utifrån kunna bedöma objektivt därför att existensen av kärlek blir uppenbar genom dagliga aktiviteter och uppträdande. Handlingarna är beviset på kärlek och kännetecknet på inre känslor. Själv förväntade jag mig beskrivningar utifrån känslor. Alla jag intervjuade beskrev eller visade känslor av olika slag, men det var inte känslorna som ansågs vara betydelsebärande för kärleken. Kärlek är inte först och främst en fråga om en subjektiv sinnesförnimmelse utan om objektivt synliga, konkreta handlingar som uppenbarar sig i vardagslivet.

Ordet för kärlek på zulu, *uthando,* har också betydelsen flätat material, och älska, *uthanda,* betyder även väva eller tvinna ihop. Ordet har sin grund i en attityd till livet där människor anser sig ha förpliktelser mot varandra och leva i ömsesidigt beroende. Att höra till och att vara del i ett kontinuum är av stor betydelse. Kärlek anses vara en grundläggande beståndsdel som bygger upp den dagliga samvaron mellan människor. Samtidigt hotas den ständigt av avundsjuka. Därför måste man arbeta på att göra kärleken synlig genom handlingar. På så vis håller man det onda borta. Respektfulla handlingar är beviset på kärlek och kännetecknet för inre känslor.

Samtidigt befann jag mig i ett sammanhang där en mångfald av föreställningar om kärlek existerar. Låt mig ge ett par exempel. Tillsammans med områdets unga kvinnor tillbringade jag många timmar framför TV:n som bland annat visade sydafrikanska såpoperor, amerikanska filmer och musikprogrammet Gospel Gold. I filmerna fanns många inslag av romantisk kärlek mellan två individer. På radions skvalkanaler lyssnade vi på populärmusik som nästan uteslutande handlade om kärlek mellan en man och en kvinna. Ibland började alla sjunga med, speciellt om den populäraste låten för tillfället, *Att mötas vid floden (Emlanjeni)* med gruppen Mafikizolo, spelades. Om och om igen sjöng alla med i frasen ”Jag möter dig vid floden min älskade”. Kvinnorna förklarade att nuförtiden har mötena vid floden, mellan flickorna som hämtade vatten och pojkarna som såg till att vara på plats, ersatts av sällskapande. På Gospel Gold lyssnade vi på sånger om Guds osjälviska kärlek, men också om Guds möjlighet att leda människor rätt i deras jordiska sysselsättningar som till exempel kärleksrelationer. En av kvinnorna hoppades på att finna den man som Gud hade avsett för henne. En annan hade bestämt sig för att inte gifta sig på länge än för att slippa ta hand om ett hushåll. SMS från någon pojkvän eller presumtiv sådan damp ner i kvinnornas mobiler nu och då under våra samtal. Bilderna av kärlek var således många.

Trots denna mångfald av kärleksrepresentationer betonade mina intervjupersoner att respekt och vördnad för familj och *amadlozi* var av avgörande betydelse för kärleken i deras vardagliga liv, både den erotiska och den vardagsmoraliska. Kärleken mellan man och kvinna är beroende av kärleken i den vidare bemärkelsen. Utan fungerande relationer till andra kan man varken bevara den intima kärleken eller sin hälsa. Människor ser på sig själva som delar i en stor väv som sträcker sig över generationer och stora geografiska avstånd. Allt detta inbegrips i begreppet *uthando.*

Teoretisk förförståelse och förhållningssätt

Kärlek är en väldiskuterad fråga och ett noggrant studerat fenomen inom alla religioner, kulturer och filosofier. Många studier har antingen studerat individuella upplevelser av kärlek eller diskuterat samhälleliga förutsättningar för kärlek. I mina ögon går inte dessa två aspekter av kärlek att separera. Individuella upplevelser av och samhälleliga förutsättningar för kärlek påverkar varandra i en ömsesidig process. Hur intima relationer mellan människor manifesteras och levs hänger nära samman med det sociala och ekonomiska sammanhang människor lever i.

Inom forskning som studerat individuella upplevelser av kärlek har man på olika sätt försökt ge form och ord till hur kärlek upplevs. Platons (1993) berättelse om människans djupa längtan efter att förenas med sin andra hälft har ofta använts för att visa på ursprunget till kärlek som en romantisk livslång tvåsamhet. Människans erotiska drift skulle i sådana tolkningar bero på en strävan efter att åstadkomma en ursprunglig helhet, menar Staffan Bergsten i inledningen till Platons text (ibid.). Drivkraften i erotisk kärlek är i det perspektivet en strävan efter förening och sammanhang mellan två personer. I den kontext jag har gjort min studie anses kärlek mellan man och kvinna även vara ett livslångt gåvoutbyte som förenar två släkter. Om två människor knyter band till varandra utan att de två släkternas *amadlozi* är inblandade anses det lätt leda till skilsmässa.

Den romantiska förenande kärleken mellan två individer har ofta beskrivits som något som drabbar människor likt en sjukdom (Vandamme 2007:166) eller som en förgiftning (Trawick 1990:113). Ingen anses kunna komma undan när kärleken slår till. Kärlek ger helhet och sammanhang, men är samtidigt okontrollerbart. Att kärleken har en stor betydelse och att den är sårbar och okontrollerbar stämmer väl med informanternas upplevelse av kärlek. Däremot anser de sig inte bli sjuka av kärlek. Kärlek gör en stark. Om kärleken försvagar en människa så är kärleken i olag vilket därför kan ses som en sjukdom.

Andra studier av kärlek har lyft fram de samhälleliga förutsättningarna för kärlek. Zygmunt Bauman (2003) menar att problemet med kärleken i det senmoderna samhället är den svåra kombinationen av kärlek och personlig frihet. Konsumtionsöverflödet har skapat en skräck för missade möjligheter, vilket gör att unga människor inte vill bli uppbundna av och för starkt engagerade i kärleksrelationer. Bauman myntar begreppet flytande kärlek. Bland zulufolket på landsbygden är det uppenbart hur fattigdom och arbetslöshet underminerar förutsättningarna för kärlek. Ekonomisk exploatering och förflyttning av människor genom historien har haft genomgripande inverkan på kärlek och intima relationer. Möjligheten att ta ansvar och visa omsorg om de man älskar är avgörande för livskraften i kärleken och för hur kärlek uttrycks.

För att få en bild av vad kärlek är anser jag att det individuella och det samhälleliga perspektivet behöver förenas. Kärlek är allt annat än naturligt. Hur människor upplever kärlek och lever kärlek i vardagen är intimt förknippat med det samhälle de lever i. Som exempel på det här förenade perspektivet kan jag nämna den medicinska antropologen Nancy Scheper-Hughes (1993, 2002) som visar att mödrars kärlek, tänkande och handlande i de fattigaste delarna av nordöstra Brasilien är övergjutna med social, kulturell och politisk betydelse. Kulturella föreställningar om kärlek och hur kärlek manifesteras är alltid förankrade i en specifik kontext som ger de konkreta förutsättningarna för kärleken och dess uttryck. Arthur Kleinman (1995:123-5) betonar vikten av att studera det dagliga livets mikrokontexter eftersom de utgör en förbindelselänk mellan personliga och sociala processer. I den lokala världen tänker människor om och lever kärlek utifrån specifika ekonomiska och sociala förutsättningar.

Kulturella mönster och praxisbegreppet

Även om kärlek är en personlig och privat upplevelse, så är kärlek i grunden en social och kulturell företeelse. För att förstå vad kärlek betyder för människor behöver vi alltså förstå hur de tänker om kärlek, vad de har för ideal, hur de försöker finna en partner, vad deras recept för lyckad kärlek är, hur de hanterar kärlek i ett äktenskap, hur sexualitet och kärlek anses förhålla sig till varandra och så vidare. Hur människor tänker om och erfar kärlek följer vissa kulturella mönster eller olika sätt att kategorisera världen. Med uttrycket kulturella mönster avser jag inte några enhetliga och oföränderliga uppfattningar, utan snarare flexibelt anpassade förståelser som delas utav människor med liknande socialt förmedlade erfarenheter (Strauss & Quinn 1997). Mönstren är en förutsättning för det mänskliga samspelet. De kommer till och används när människor tar sig fram i tillvaron, de formas av specifika livserfarenheter och speciella kontexter. Det handlar om motivationer och överenskommelser mellan människor som är en förutsättning för att leva tillsammans, något människor förhåller sig till och handlar utifrån för att det förenklar och strukturerar mänskligt samspel.

Mänskligt manövrerande följer vissa mönster som är till viss del stabila, till viss del föränderliga. Sociologen Pierre Bourdieu (1977) har utvecklat praxisbegreppet i ett försök att både se hur det som kallas fakta och sanningar uppstår och fungerar, och se hur enskilda individer är medvetna aktörer. Genom att arrangera den fysiska världen till exempel i hus och rum, måltider och möten, umgänge och firande, bygger vi upp strukturer som styr våra beteenden och tankar. Strukturerna samverkar med den individuella medvetenheten och viljan som kommer till uttryck i vad vi gör, tänker och känner (Bourdieu 1977:3-4). Etablerandet av sociala ”regler” bygger alltså inte på uppgjorda regler för hur man ska leva tillsammans, utan på praktiska handlingar som legitimerar en speciell social

ordning. Dessa handlingar kan vara strategier utifrån specifika intressen eller improvisationer i mötet med andra. Det finns alltså en växelverkan mellan bakomliggande strukturer och individers handlande. Vardagliga handlingar bygger upp den ordning vi förespråkar.

Beskrivningar av kulturella mönster har ibland kritiserats för sin tendens att frysa skillnader och överbetona överensstämmelse (Abu-Lughod 1991). Istället har fokus på praxis (Bourdieu 1977) eller diskurs (Fairclough 1992) lyfts fram. Ett ensidigt fokus på diskurser har i sin tur kritiserats för att de materiella aspekterna av den sociala interaktionen förbises (Mbembe 2001:5). De kognitiva antropologerna Claudia Strauss och Naomi Quinn (1997) menar dock att man inte kan studera sociala diskurser isolerat från den betydelse människor lägger i dem. Det viktiga är, vilket både Strauss och Quinn och kulturbegreppskritikerna anser, att komma ifrån beskrivningar av kultur som statiska sammanhängande helheter. För att förstå mänskligt handlande måste vi uppmärksamma både inlärda mönster och pågående interaktion som upprätthåller eller förändrar mönstren.

Kulturella aspekter av mänskligt liv uppvisar en enorm uppfinningsrikedom eftersom mönstren ständigt måste anpassas till nya förhållanden och sammanhang. Marshal Sahlins (1999:407) menar att alla kulturer genom alla tider är hybrida och består av fler främmande delar än av internt påhittade fragment. Kulturella drag som kommer utifrån görs inhemska, engageras i lokala kulturella former och blir annorlunda från vad de var. Därför är kulturer främmande till sitt ursprung, men distinkt lokala i mönster. Uppfinningarna och omtolkningarna som pågår bygger på förståelser som är inlärda och de är genomsyrade av en viss sorts motivation. När problem uppstår framstår det naturligt att använda sig av en viss taktik för att få livet att fungera. De speciella handlingsmönstren blir praxis. Kulturella variabler ligger till grund för hur människor definierar vad som är i deras egenintresse och vilka medel de använder för att uppnå sina mål.

Att älska och hålla samman, bilda familj och vara släkt är frågor som människor alltid sysselsätter sig med. Det handlar om ändlösa, dynamiska relationer och band som struktureras för att skapa någon slags ordning på allt det som gemensamhet med andra för med sig. Genom praktiska handlingar och i tal diskuterar vi ständigt hur man bör förhålla sig till varandra och hur man skulle vilja förändra relationerna för att underlätta livet. Familjeorganisation och kärlek handlar om ett kreativt förhållningssätt till normer om hur man ska leva tillsammans. I vardagligt liv uppfinner människor alltid olika abrovinker (listiga lösningar) för att hantera kärlek och samlevnad (jfr Trawick 1992:151).

Kärlek och relationer rör också känsloband mellan människor. Emotioner och motivationer har betydelse för hur vi handlar i kärleks- och familjerelationer. I ett tvärkulturellt perspektiv som det här kan man dock inte se emotioner som universella psykobiologiska processer inom en enskild individ (Lutz och Abu-Lughod 1990). Istället utgör emotioner en möjlighet att studera sambandet

mellan emotioner, samhälle och kulturell mening. Emotioner är präglade av kulturella värden och påverkar i sin tur det sociala livet. Emotionellt tal kan ses som ett idiom för att kommunicera, inte nödvändigtvis om känslor, utan till exempel om sociala konflikter, genusroller eller egenskaper hos den ideale eller avvikande personen.

Ekonomisk och social verklighet

Kärlek och intima relationer är alltså komplexa fenomen som är övergjutna av social, kulturell och politisk betydelse. I *Sexualitetens historia* som Michel Foucault började skriva på 1970-talet visar han hur sexualiteten har tagit sig olika uttryck i olika samhällen och under olika epoker. Han beskriver sexualitet som ett begär som formas, disciplineras och artikuleras på skiftande sätt beroende på hur människor resonerar om sexualitet, bedömer avvikelser och organiserar samhället. Den kulturella och sociala ordningen har skiftat och därmed har sexualiteten klassificerats och tänkts på olika sätt. Foucault skriver inte om något afrikanskt samhälle, men hans skissering av skillnaden mellan antikens och kristendomens inställning till sexualitet vill jag använda i avhandlingen för att belysa krocken mellan kolonisationsmakten och inhemska gruppers inställning till kärlek och sexualitet (se kap 3 och 8). Den kan också belysa konflikten idag mellan de ideal om sexualitet som genomsyrar internationella insatser mot HIV/aids, och människors egna ideal.

Politiska insatser som gjorts för att hejda aidspandemin har påverkat människors liv på olika sätt. Den kanadensiska biologen Helen Epstein (2007) har till exempel visat hur aidsbekämpningen i stora delar av Afrika har varit en sammanblandning av målsättningar. Å ena sidan har hjälpinsatserna haft som avsikt att stoppa aids, å andra sidan har satsningarna marknadsfört en liberal sexualsyn. När USA-baserade Kaiser Family Foundation drog igång preventionskampanjen *Love Life,* ställde de upp närmare tusen stora affischtavlor utmed de större vägarna i Sydafrika. De påminner om reklam för sexiga underkläder eller romantiska filmer, men utgör alltså en preventionskampanj mot HIV. Tanken är att ungdomar ska bli attraherade av det flashiga budskapet och samtidigt förstå vitsen med att ta eget ansvar för sin sexualitet (Epstein 2007:128). Budskapet står i stark kontrast till uppfattningen om att alla är förbundna med varandra, som genomsyrar den här avhandlingen. I min studie av kärlek, familj och sexuella relationer visar det sig att människor lever i ömsesidigt beroende av varandra och aldrig kan reducera hälsa och lyckat sexualliv till något som endast är avhängigt av ett individuellt ansvar. Många preventionsprogram har sålunda en svag koppling till lokalbefolkningens syn på kärleksrelationer som först och främst handlar om respekt och vördnad (jfr Haram 2005 om Tanzania). Insatserna är präglade

av specifika kulturella och politiska värderingar, som i sin tur påverkar kärlek och intima relationer i människors liv (se vidare kap 3).

Många insatser, både inomstatliga folkhälsokampanjer och verksamheter som bedrivs av icke-statliga organisationer och privata stiftelser från olika sammanhang i framför allt västvärlden, är starkt präglade av det vanligt förekommande talet om eget ansvarstagande och disciplin som vägen till hälsa. Människor som är hårt drabbade av HIV/aids och lever i ett sammanhang av växande osäkerhet när det gäller ekonomi och hälsa, får uppleva att deras beteende hamnar i fokus för åtgärderna. Paul Farmer (1999) är läkare och medicinsk antropolog och har studerat aids på Haiti. Han visar hur människors handlingsutrymme begränsas av ekonomisk politik och av de hälsosystem de är beroende av. Deras begränsade möjligheter driver dem ut i liv som gör att de lättare smittas av aids.

De aspekter Paul Farmer lyfter fram i aidsproblematiken blir också uppenbara i studier av bromsmediciner, så kallad antiretroviral behandling, ART, mot HIV. Patienter som genomgår behandlingen måste fortsätta med den regelbundet under återstoden av sitt liv för att de ska göra nytta och inte istället orsaka skada. Färska rapporter från 13 länder i Afrika söder om Sahara (Rosen, Fox & Gill 2007) visar att cirka hälften av de personer som inleder HIV-behandlingsprogram avbryter dessa efter två år. Forskare som har studerat gratis utdelning av ART i Botswana, Uganda och Tanzania rapporterar att människor har problem att fortsätta behandlingarna på grund av kostnader för transporter, registreringskostnader vid de privata klinikerna och förlorad arbetsinkomst eftersom väntetiderna är långa (Hardon et.al 2007). Hunger och bieffekter av medicinerna är andra bekymmer menar forskarna. De som är mest utsatta för risken att smittas får alltså skulden om spridningen av aids definieras och behandlas som ett beteendeproblem, och om ekonomiska och sociala aspekter av problemet åsidosätts.

Sammanfattningsvis består alltså mitt teoretiska perspektiv av en förening av det vardagliga livets mikrokontext och den makrokontext som ger förutsättningarna för kärlek, relationer och hälsa. Jag vill dels studera människors föreställningar om och upplevelser av kärlek, familj och sexuella relationer, det vill säga kulturella mönster för kärlek och relationer. Dels vill jag se hur dessa är sammanvävda med den politiska, sociala och ekonomiska verklighet människor lever i.

Med mig in i arbetet har jag haft tidigare forskning och min teoretiska förförståelse. Det har präglat fältarbetet och även påverkat vilken empiri jag samlat in. Teorier och tidigare forskning har fungerat som verktyg för att belysa och strukturera det empiriska materialet, men också som ytterligare hjälp till att få fart på förståelsen. Teorierna har således inte utgjort grunden för tolkningen utan jag har snarare arbetat med ett teoretiskt bricolage, det vill säga att jag har använt mig av mångfaldiga och skiftande teorier på ett problemlösande sätt. Så-

lunda kopplar jag mina resonemang till teoretiska resonemang i de olika kapitlen. Arbetet är alltså inte slutgiltigt eller uttömmande, utan det finns mer att säga om det ämne jag studerar och någon annan hade kunnat välja andra fokus än de jag valt.

Avsikten är också att bygga upp teorier utifrån informanternas liv och utsagor, att utveckla teorier som är grundade i empirin. Här använder jag mig av begreppet teori om beskrivningar och data som samlats in, tolkats och bearbetats. Jag önskar alltså motarbeta uppdelningen mellan teori och etnografiskt skrivande. I utvecklandet av grundad teori utmanade Barney G. Glaser och Anselm L. Strauss (1967) antagandet att kvalitativa studier producerar beskrivningar istället för att utveckla teorier. Målet var att minska gapet mellan teori och empiriska eller erfarenhetsmässiga data. Senare har Catherine Lutz i *The Gender of Theory* (1995) diskuterat marginaliseringen av etnografiskt skrivande. Teori förknippas ofta med ”manligt skrivande” medan ”kvinnligt skrivande” ofta ses som beskrivningar, data eller fall, enligt Lutz. Att utmana dikotomin teori/empiri är alltså en kamp för bemyndigande för fler än de som traditionellt anses utveckla teorier. Det är också en strävan efter ett teoretiserande där uttalanden och handlingar som analyseras inte lyfts ur sitt ursprung, ur en konkret värld med specifik kontext och historia.

Tidigare studier

I samband med aidspandemin har intresset för människors intima relationer ökat och många har velat förstå hur kärlek, sexualitet och relationer verkar för att eventuellt hejda en förödande sjukdom som bland annat sprids via sexuella kontakter och intima relationer. Antropologer jag mötte i Sydafrika förklarade att de inte kunde få forskningsanslag om inte deras projekt berörde aidsproblematiken. Forskningen har berört både det individuella perspektivet på kärlek och sexuella relationer, och det ekonomiska och politiska sammanhanget.

En stor del av forskningen har fokuserat på sexuellt beteende och huruvida förbättrad kunskap om hur man skyddar sig mot aids kan förändra människors beteende. Redan 1994 visade Eleonor Preston-Whyte att utbildningsprogrammens rekommendationer om avhållsamhet före äktenskapet, partnerreduktion och monogami, inte vann gehör hos ungdomarna. Suzanne Leclerc-Madlala (1997) fann att ungdomar uppvisade en uppgivenhet inför aids som gjorde att preventiva åtgärder framstod som meningslösa.

I studierna av sexuella relationer har genusproblematiken lyfts fram. En destruktiv maskulinitet har vuxit fram som innebär ett riskfyllt och våldsamt beteende bland annat i sexuella relationer (Morrell 1999), och som gör kvinnor utsatta för våld och utan medbestämmande i sexuella spörsmål (Preston-Whyte

et.al 1991). Leclerc-Madlala (1999) har studerat den sociokulturella konstruktionen av aids och menar att traditionella genusmönster hindrar kampen mot aids och att kvinnor till stor del får skulden för, och bär bördan av, epidemin.

Några av de ovan nämnda studierna har samtidigt visat på de strukturella problem som gjort det svårt att förändra relationer och destruktivt beteende. Preston-Whyte (1991) hävdade mot slutet av apartheidtiden att apartheidsystemet försvårade möjligheterna att hejda spridningen av HIV. Fattigdomen och den dåliga tillgången till hälsovård var några faktorer. Även efter apartheidsystemets upphörande har de sociala orsakerna varit starkt bidragande till spridningen av HIV. Männens roll, först som migrantarbetare i gruvorna där manlighet handlade om att vara orädd och att träffa kvinnor, sen som arbetslösa återvändare till landsbygden, har utgjort grunden för mäns känsla av vanmakt och utvecklande av destruktiva beteenden (Morrell 1999, Silberschmidt 2001). Preventionskampanjerna har dock fortsatt att fokusera på människors beteende och därmed har de förbisett den inverkan politik och ekonomi har på pandemin. Mark Hunter (2004), som är geograf och har genomfört ett etnografiskt fältarbete i drygt ett år i en informell bosättning tolv mil norr om Durban, menar att det är föreställningar om afrikansk promiskuitet som har gjort att de sociala orsakerna hamnat i skymundan. Arbetslöshet och ekonomiska problem i stora delar av Sydafrika har påverkat könsrollerna fundamentalt och därför kan inte aidsproblematiken skiljas från den ekonomiska politik som förs (Hunter 2004:145). Preventionsarbete måste ta itu med de sociala orsakerna, menar Hunter.

Överhuvudtaget omfattar forskningen kring de här frågorna många väsentliga aspekter av mänsklig samvaro, kärleksrelationer och sexuella relationer. Mycket har skrivits om ungdomars beteende och förhållande till sexualitet, destruktiv manlighet, utsatta kvinnor samt politiska och sociala krafter som påverkar spridningen av aids. Vi vet betydligt mindre om hur kärlek manifesteras i en specifik, lokal kontext; hur människor tänker om och hanterar kärlek och sexualitet i sitt vardagsliv. Inte heller hur den politik som förs och den ekonomi som råder påverkar människors möjligheter att uppleva och förverkliga kärlek. Förståelse för kärlekspraktiker, föreställningar om kärlek och hur dessa tar form i en social och ekonomisk kontext är alltså ett komplement till tidigare forskning.

I bakgrundsmaterialet till den svenska regeringens nya strategi för Sveriges relationer med Afrika skriver svenska och afrikanska forskare från Nordiska Afrikainstitutet att förvånansvärt lite uppmärksamhet har ägnats de drabbade lokalsamhällenas respons på HIV/aidspolitiken som förs (Arnfred & Utas 2007:39). Hur människor lever, tänker om och hanterar kärlek i ett komplext vardagsliv kan skapa förståelse för vad som har betydelse för enskilda individer, familjer och samhällen när de söker efter ett att få ett acceptabelt liv. I en tid då intresset är stort för att förstå vilka faktorer som påverkar sexuella relationer och spridningen av aids i Afrika är det förvånande att området inte är mer utforskat.

Bilden av Afrika

När jag som liten flicka gick i söndagsskolan i Karlskoga möttes jag av en speciell bild av Afrika. Varje gång kollekten samlades in fick jag stoppa ner min slant i en sparbössa som föreställde en svart pojke. Han verkade vara i min egen ålder. För varje slant som trillade ner bockade pojken. Den lilla sparbössan presenterade en bild som gick i linje med andra samtida symboler för Afrika. Överhuvudtaget framställdes Afrika som en lockande, men samtidigt mörk kontinent som behövde utforskas. Afrikanen var i behov av hjälp som vi skulle förstå att han tacksamt tog emot. Europa var räddaren i nöden som kunde bringa kunskap och civilisation. Livet utvecklades utmed en utvecklingsstege där Afrika stod långt ner och Europa högt upp.

De här bilderna kan verka harmlösa och förlegade idag, men det är de inte. Bilderna reproduceras om än i nya varianter bland annat i dagens läroböcker för högstadiet (Palmberg 2000) och i självbiografiska böcker som *Den vite massajen* (Hofmann 2001). Samtidigt som exotiska, lockande samhällen och människor skildras, utmålas bilder av kvinnoförtryck, vidskepelse och lättja (Matthis 2002). Den indiska filosofen Uma Narayan (2005) talar i det här sammanhanget om en ”undsättningens politik”. Efter att första vågens feminism kritiserats för att tredje världens kvinnor var uteslutna från feministiska teorier, praktiker och institutioner, kom tredje världens kvinnor på agendan i andra vågens feminism. Man fokuserade på slöjan, hedersmord, arrangerade äktenskap, prostitution och handel med kvinnor från tredje världen. Narayan menar att västerländsk feminism på det viset förstärker bilden av vit och västerländsk kulturs överlägsenhet.[6]

Sidas kampanj 2006 med sin slogan *Vi jobbar med jämställdhet för att utrota fattigdomen* innehöll många intressanta initiativ och positiva rapporter om ökad jämställdhet. Samtidigt var den del i den undsättningens politik som Narayan beskriver, genom att den kopplade samman fattigdom med ojämlikhet på det lokala planet. Icke-västliga kulturer beskrivs som förtryckande och kvinnorna som fångade i sitt samhälles patriarkala strukturer. Männen i tredje världen blir sinnebilden för patriarkalt förtryck. Mycket lite uppmärksamhet fästs vid det som hindrar kvinnorna långt mer än de lokala krafterna, nämligen den globala ojämlikheten som är ett historiskt resultat av kolonialismen och som lever vidare idag (Narayan 2005). Sydafrika blir med de här perspektiven ofta sinnebilden för promiskuitet, könsdiskriminering och våld.

Ett suspekt exempel på bilden av Afrika kommer från dataspelens värld. *Resident evil 5* (Takeuchi 2007) handlar om virusinfekterade människor som blir zombies (själlösa förslavade kroppar) när de dör. I trailern man kan ladda ner

[6] Vetenskapens roll i skapandet av bilder av Afrika diskuterar jag mer ingående i kapitel 3.

från nätet (se referens) ser man en ensam man kämpa för sitt liv mot horder av virusinfekterade någonstans i Afrika eller kanske på Haiti. Den ensamme mannen är vit och de infekterade är svarta. Här framställs de svarta som ett hot. Ingen av alla dessa bilder är oskyldiga. Edward W Said (1979) menar att människor i väst speglar sig i andra genom olika bilder. Vi blir till genom att betrakta andra. Den afrikanska kulturen ställs i kontrast till västerländsk livsstil och västerländska värderingar, inte främst för att lära känna det främmande, utan för att använda det för att trygga föreställningen om ett eget, normalt liv (Berg 1998:205). Föreställningen om en utvecklingsstege är fortfarande rådande, vilket skapar en slags afropessimism (Arnfred & Utas 2007), det vill säga en syn på afrikaner som hjälplösa offer.

I bilden ingår också föreställningen om att roten till problemen ligger i afrikanens beteende. Män målas upp som våldsamma och förtryckande mot kvinnor. De här bilderna är aldrig oskyldiga, snarare styr de vad vi får syn på (jfr Said 1979, Foucault 2001 [1976], 1983 [1972]). När Robert Morrell (2001) gjorde sin studie om attityder bland unga män i Sydafrika ställde han frågor om vad som var det bästa som hänt dem. Fram växte bilden av att en god man är en som kan behärska sig, visa gott omdöme, klokskap och ansvarstagande. Det finns ingen manlighet som i sig bygger på att dominera kvinnor, menar Morrell. De förutfattade bilderna av Afrika är dock med och formar vad vi ställer för frågor och vad vi därmed får syn på.

Världshälsoorganisationen (WHO) delar in aids i två olika mönster; ett euroamerikanskt, homosexuellt, vitt och ett afrikanskt, storstads-U.S.A, heterosexuellt, svart. Indelningen har lett till att mycken forskning har intresserat sig för egenartade sexuella praktiker, mer än i att dokumentera transfusionsrelaterade fall, som till exempel exporten av stora kvantiteter okontrollerat blod till tredje världen (Patton 1997:282). Cindy Patton menar att Afrika är mer skiftande kulturellt, lingvistiskt, religiöst och socialt än Nordamerika och Europa. När Afrika buntas ihop till en enda enhetlig och ursprunglig grupp av människor blir det också lätt att förenkla aidsproblematiken till bilder av långtradarchaufförer, gruvarbetare, prostituerade och soldater som rör sig över kontinenten (Patton 1997:283). Bilden av Afrika; av afrikansk sexualitet som något annat än sexualitet på andra håll i världen, av aids som något annat i Afrika än annorstädes etcetera, fortsätter att påverka vad som blir föremål för forskarvärldens och allmänhetens intresse och därmed för olika insatser. Bilderna säger föga om hur människor har anpassat sig till en ny världsordning och hittat strategier för att få del av fördelarna och komma undan nackdelarna med livet i det nya Sydafrika.

Avhandlingens uppläggning

För att kunna beskriva människors förståelse och erfarenhet av kärlek och samlevnad är det angeläget att studera ett sammanhang ur många olika perspektiv, och försöka att inte isolera en enstaka företeelse som till exempel kärleksmediciner från andra aspekter av samlevnad och interaktion. Som jag tidigare sagt är kontexten en del av människors förståelse och erfarenheter. Därför har jag dels studerat vad som pågår mellan människor och skrivit fram det som framstår som angeläget för intervjupersonerna, utifrån hur jag förstår det. Dels har jag gått utöver de diskussioner vi har haft och de observationer jag har gjort, för att koppla ihop människors förståelse och handlingar med historiska, politiska och ekonomiska skeenden i samhället samt med min egen förförståelse. Mikrokontexten och globala processer har med varandra att göra; en enskild individ och det sociala samspelet påverkas av större samhälleliga processer. Därför studerar jag faktorer både i det lilla och i det stora som har påverkat svarta befolkningsgruppers situation i Sydafrika under det senaste seklet. Jag har alltså växlat mellan olika analytiska nivåer och rört mig mellan att beskriva och förklara, mellan konkret och mer begreppsligt eller abstrakt. Allt för att beskriva ett komplext sammanhang som i mångt och mycket utgörs av en motsägelsefull social verklighet.

I kapitel 2 diskuterar jag hur arbetet genomförts och hur det faktum att jag kom från andra sidan jordklotet, med helt andra förutsättningar och föreställningar än intervjupersonerna, har påverkat det hela. Kapitel 3 är en kontextuell och historisk bakgrund till de speciella villkor som svarta befolkningsgrupper i Sydafrika levt under. Genom zulufolkets konfrontation med européer under kolonisationsprocessen utkristalliserades föreställningar om likheter och skillnader. Genom globala processer som europeisk expansion och industrialisering omstrukturerades vardagslivet och intima relationer för zulufolket. Idag används argument om zulukultur av både svarta och vita för olika syften och utifrån olika behov. Kapitlet visar hur behovet av suggestiva motsatser växer fram och att de utgör en strategi för marginaliserade människor att konstruera självkännedom och hantera nuet.

Kapitel 4 till 8 är empiriska kapitel som tar upp olika framträdande teman i mitt material. I kapitel 4 behandlar jag den grund som är nödvändig för att studera kärlek och relationer, nämligen familjen och betydelsen av *amadlozi*. Som jag beskrev i inledningen anses *amadlozi* bland zulufamiljer vara lika levande, närvarande och respekterade som de äldre släktingarna. Fokus för kapitlet är alltså vad relationen mellan grupp och individ betyder när det gäller kärlek, vidare hur relationerna påverkas av yttre faktorer och vilka praktiska lösningar människor finner.

I kapitel 5 behandlar jag hur människor talar om kärlek och hur de gör kärlek, det vill säga hur de praktiskt lever kärlek i sina nära relationer. Kapitlet be-

handlar den moraliska ordning människor bygger upp, hur relationen mellan kvinnor och män, yngre och äldre organiseras, och vad som kännetecknar en god zulu. Vidare hur man förhåller sig till idealet, hur man kan misslyckas med uppdraget samt hur människor ifrågasätter och förändrar det. Men framför allt belyser kapitlet vad som är det största hotet mot kärleken och hur det påverkar människors möjligheter att leva i goda kärleksrelationer.

I kapitel 6 studerar jag vad som händer när kärleken är i olag. Här är fokus på kausalitet och mänsklig motivation. Vidare behandlas synen på kroppen och vad som anses vara preventiva åtgärder. Till sist analyseras traditionella doktorers roll i diagnostiserande och helande. Kapitel 7 tar upp hur kärlek kan påverkas med hjälp av kärleksmediciner, men också vad talet om kärleksmediciner har för betydelse. Fokus här är alltså dels på det zulumedicinska systemet och dess inverkan på människors liv, dels på den diskursiva betydelsen av kärleksmediciner i samband med kärlekskonkurrens. I det sista empiriska kapitlet, kapitel 8, ligger fokus på en kollektiv ritual i form av oskuldskontroll. Här studeras hur en traditionell företeelse görs till ett modernt fenomen i ett försök att ta kontroll över en sjukdom som hotar att ödelägga kärleken och hälsan.

När jag åkte till Sydafrika första gången 2003 var jag inställd på att studera det vardagliga livet istället för att utgå från något redan definierat problem. Så småningom utkristalliserades temat kärlek. När jag intervjuade de första invånarna blev de märkbart upprymda av att få berätta om sina erfarenheter. Några påpekade att de var trötta på frågor om aids och att de var glada över att jag intresserade mig för deras traditionella mediciner. I mitten av andra fältarbetsperioden mötte jag Petrus som jag hade intervjuat veckan innan. Jag undrade varför han inte var i Johannesburg och arbetade så här mitt i veckan. Petrus förklarade att hans fru hade dött två dagar tidigare. Nu var han på väg in till Mtubatuba för att ordna med begravningen. Första gången jag mötte Petrus, sju månader tidigare, satt vi tätt hoppackade i en van och diskuterade kärleksrelationer. Hans fru och deras första barn satt i skuffen. Den gången berättade Petrus stolt att han hade börjat betala *ilobolo,* det vill säga brudgåva, till sin frus familj. Men kreatur var väldigt dyra så han var inte färdig än. Drygt ett halvår senare var hans fru död. Jag kände mig förtvivlad av beskedet. Människor dog i alltför tidig ålder och jag var här för att studera kärlek. Från en telefonkiosk i Mtubatuba ringde jag min man Anders och sa att det nog inte skulle bli någon bok om kärlek. Han tröstade mig och sa att det skulle det visst bli, men att den nog skulle innehålla många sidor av mänskligt liv. Det skulle bli en bok om kärlek i virusets tid.

Abazukulu abathathu kanye nesibaya emzini kaMnumzane uDube.
Tre barnbarn kikar in. Bakom skymtar boskapsinhägnaden på herr Dubes gård.

KAPITEL 2

Kunskap genom möten

Motivet för att arbeta med etnografiska metoder som deltagande observationer och informella intervjuer är att det är i det vardagliga livet som människors tankar och handlingar blir begripliga. Utgångspunkten för arbetet är ett antagande om att det finns en föreställningsvärld och ett sammanhang för människors handlande där deras strategier kan bli förståeliga även för en utomstående. Genomförandet bygger till stor del på att man som forskare är nyfiken, öppen och inställd på att lära sig något nytt. Förutsättningen för mitt arbete har därför varit en kombination av struktur och flexibilitet, ordning och öppenhet. I det följande vill jag beskriva hur jag har gått tillväga med fältarbetet och med analysen av materialet, med fokus på överväganden och vägval som varit betydelsefulla för resultatet.

Dörröppnare

Ett etnografiskt fältarbete förutsätter att man som forskare blir accepterad av de människor man arbetar bland och att man får kontakt med personer som hjälper en vidare in i samhället. Eftersom man blir en deltagare i människors vardagliga liv konfronteras man samtidigt med deras ömsesidiga relationer, vilket innebär att man måste vara lojal mot många olika personer och instanser.

Genom mejlkontakt med Nontokozo Ndaba som jag stötte ihop med i en taxi under mitt korta besök 2003 fick jag erbjudande att bli inneboende hos hennes familj i Nkolokotho. Nontokozo och hennes far Isaac Ndaba blev de första och avgörande dörröppnarna för mig. En av de första kvällarna frågade jag Nontokozo om hon trodde att jag borde besöka *induna*, hövdingen för Nkolokotho. Hon förklarade att det inte behövdes, hon menade att *induna* hörde till en gammal tradition och att han inte var någon auktoritet för henne. När vi lite senare tog en kvällspromenad tillsammans med de yngre familjemedlemmarna, min man Anders som var med första veckan och kusin Thobile som flyttat dit för att arbeta som min assistent, blev vi omkörda av en lastbil. En ung man hoppade ur och förklarade att *induna* ville att vi skulle besöka honom med det snaraste. Nontokozo guidade oss genast dit. När vi kom fram satt *induna* utanför en av

hyddorna på sin första boplats där två av hans fyra fruar bodde. Barn och hundar sprang runt i kvällssolen och vi bjöds att sitta ner. Anders förklarade vilka vi var och att jag skulle stanna och arbeta där. *Induna* blev glad och intresserad och lovade att hålla ett öga på mig, något som visade sig innebära mer än vad jag sådär direkt kunde föreställa mig.

När *induna* hörde om mitt intresse för kärleksmediciner och familjerelationer berättade han att han även var örtdoktor och gärna ville visa mig allt han kunde om mediciner. Jag förklarade att jag inte hade alla tillstånd jag behövde för att göra studien och bad att få återkomma för att intervjua. Det verkade göra *induna* besviken och lite förbryllad. Jag tolkade hans reaktion som en undran över om någon annan kunde bestämma över vad han och jag samtalade om. Mötet med *induna* fick dock stor betydelse för både mitt arbete och min säkerhet. Så småningom förstod jag att ”hålla ett öga på mig” innebar att många ögon hölls på mig. Vid flera tillfällen mötte jag män i området som hade informerats av *induna* om min närvaro och som hade koll när jag rörde mig i området. *Induna* använde sin ställning och sin del i ett kollektiv för att öppna dörrarna för mig. *Induna* och en av hans fruar blev så småningom två nyckelintervjupersoner som jag tillbringade många spännande timmar tillsammans med.

Händelserna under kvällen lärde mig att jag befann mig i en social miljö där två parallella system av styre konkurrerade dels om människors förtroende och dels om formell auktoritet. Nontokozo strävade efter ett modernt liv där regering och kommunal polis förhoppningsvis skulle upprätthålla lag och ordning, utan inblandning från lokalt håll.[7] *Induna* och många andra i området var istället skeptiska till att ett närsamhälle skulle kunna fungera utan ett kollektivt engagemang och någon att vända sig till vid konflikter.

De två kanske viktigaste dörröppnarna tänkte jag inte på som dörröppnare från början. Mina assistenter Thobile Ndaba och Nontobeko Ndwandwe såg jag visserligen som ovärderliga, men mest för att jag själv inte hunnit lära mig tillräckligt mycket zulu för att genomföra intervjuer på egen hand. Med tiden förstod jag emellertid vilken betydelse de hade för det mottagande jag fick bland familjer och örtdoktorer. Det hade varit svårt att genomföra arbetet utan deras förmåga att öppna dörrar. I området fanns ingen samlingsplats dit jag kunde gå för att träffa människor och gårdarna låg med långt avstånd från varandra. Min första assistent Thobile och jag sökte upp familj efter familj på deras gårdar. Eftersom Thobile var släkt med några familjer i området och hennes syster hade bott där tidigare blev många glada över att få träffa henne. Flera människor påpekade också att de var glada över att ”en av deras döttrar” hade fått arbete.

[7] I Nkolokotho sågs aldrig några myndighetspersoner till och polisen i den närmsta staden, Mtubatuba, kämpade med korruption och övergrepp samt svårigheter med att få poliser att åka ut till brottsplatser.

Thobiles, och senare Nontobekos, förmåga att skapa kontakt med människor blev av stor vikt för arbetet.

Överraskande urval

Den första tiden i fält blev en tid av försiktiga närmanden, utforskande möten och prövande intervjuer. Gårdarna i området ligger som sagt med ganska långt avstånd från varandra och människor möts när de besöker varandra eller ses på vägen, vid vattenkranen eller i skåpbilen in till Mtubatuba. Jag och min assistent Thobile tog oss till fots till olika familjer och örtdoktorer vi ville intervjua. Vi gjorde inget slumpvis urval av intervjupersoner i traditionell bemärkelse, utan det var ett urval utifrån strukturerade ambitioner och oordnade tillfälligheter. Jag hade planerat att vi skulle besöka familjer på gård efter gård för att knyta kontakt och samtidigt få en bild av familjesammansättning, förhållanden och kanske en översikt över inställningar till kärleksmediciner hos en större mängd människor. Vidare var ambitionen att så småningom fokusera på få människor och att återvända till vissa individer och familjer om och om igen (jfr Abu-Lughod 1991:152, Agar 1996:16) för att kunna komma åt det komplexa i sammanhanget. Nationella och globala processer manifesteras och transformeras lokalt och specifikt. De tar sig uttryck i vanliga människors handlingar när de lever sina vardagliga liv. För att få insikt i och förstå vad som pågår i ett specifikt sammanhang behöver man komma nära människor som man kan arbeta tillsammans med och som kan ge sin bild av vad som pågår.

Den första delen av min plan lyckades vi aldrig genomföra. Både Thobile och jag var blyga och osäkra på hur vi skulle tas emot och försökte finna olika anledningar att gå in och hälsa på i hushållen. Det kunde hända att jag hade fotograferat något barn ute vid vägen och framkallat kort som vi gick in för att lämna och passade då på att berätta vad vi gjorde och fråga om vi fick göra en intervju. Många av familjerna i området hade hundar som gick lösa och ibland kände vi oss så pass rädda för dessa att vi gick vidare till någon annan familj. Ofta när vi kom in på en gård fick jag uppfattningen att de inte ville ha besök eftersom jag inte såg något tecken på välkomnande. Thobile däremot uppfattade tecken på att vi var välkomna, till exempel att någon försvann inomhus för att hämta något som vi kunde sitta på. Ibland kom min värd fader Ndaba med bud från någon som hade hört talas om mig och som gärna ville träffas. Ett par familjer blev vi bekanta med genom att någon kom ut till vägen och bad oss komma hem på besök. Andra vi tänkte besöka var inte hemma. Vi knöt ganska snabbt relationer till några få familjer som kändes viktiga att upprätthålla. Den större översikten över de omkringboende visade sig vara ett stort projekt i sig som vi blev tvungna att överge till förmån för vår ambition att lära känna männi-

skor väl. Men även detta blev vi så småningom tvingade att modifiera, vilket jag återkommer till under nästa rubrik.

Så småningom var det tio familjer utmed vägen, samt en familj någon mil bort, som vi hade lärt känna och som vi gjorde återkommande besök hos. Mina fotografier från min familj, min lägenhet och naturen i Sverige blev en hjälp att presentera det sammanhang jag kom ifrån. Fotografierna blev upphov till många diskussioner om våra respektive familjer, odling och natur. Kort som jag tog på dem kunde jag framkalla i Mtubatuba och sen ta med tillbaka till nästa besök. Ibland blev jag ombedd att fotografera speciella händelser eller föremål. Flera ville bli fotograferade i sina traditionella zuludräkter eller tillsammans med sin värdefulla boskap. Andra ville att jag skulle fotografera dem efter att de blivit godkända i en oskuldskontroll. Kameran blev en väg till kontaktskapande och en möjlighet att återgälda människors gästfrihet.

Vid sidan om familjemedlemmarna intervjuade vi tio *izinyanga* eller *izangoma*, en del endast vid ett enstaka tillfälle och andra återkommande under hela fältarbetet. Hälften av dem levde och verkade i området där vi bodde. Tre av dem sökte vi upp på torget inne i Mtubatuba och de övriga två arbetade i andra delar av landsorten. En av dem bodde två mil längre inåt landet och blev en morgon skjutsad till Nkolokotho av två unga pojkar för att han hade hört talas om ”att det fanns någon här som var intresserad av traditionella mediciner”. Hans entusiasm över mitt intresse delade han med andra örtdoktorer jag träffade, vilka alla var angelägna om att få berätta om sin verksamhet och dela med sig av sina kunskaper.

Samtidigt som jag fokuserade på få personer ville jag få en bild av om det vi diskuterade var giltigt för fler. Jag ville förvissa mig om att min analys inte var alltför präglad av att en begränsad grupp människor var nyckelpersoner för studien. För att komplettera mina intervjuer och observationer lyssnade jag därför till andra människors reaktioner på vad jag studerade. Nästan alltid när jag mötte människor i skåpbilar, taxibussar, i Mtubatuba och på Africa Centre kom samtalen igång när någon fått reda på mitt forskningsintresse. Många kunde engelska och jag kunde få kompletterande material genom informella samtal. Människors kommentarer och berättelser blev nya pusselbitar att foga till min tidigare förståelse.

Jag kände mig nästan alltid välkommen, både bland män och bland kvinnor. Det kändes naturligt att ansluta sig till några män som satt i skuggan under ett träd och pratade, eller till kvinnorna vid vattenkranen. När jag deltog på ett möte för områdets doktorer var både männen och kvinnorna aktiva i diskussionerna sinsemellan och i samtal med mig. Vid något enstaka tillfälle avböjde fader Ndaba min önskan att följa med eftersom det bara var byns män som skulle samlas. För övrigt var det mest min egen försiktighet som gjorde att jag inte kunde ta del av männens samtal i samma utsträckning som kvinnornas. Jag drog mig

för att förena mig med männen utanför fader Ndabas lilla affär på fredagskvällarna, där det endast förekom någon enstaka kvinna ibland. Jag var också försiktig med att stanna och prata med män utmed vägen för att jag inte visste vad som ansågs som lämpligt uppförande. Det var dock lika ofta män som kvinnor som tog kontakt med mig på vägen, i taxibilar och bussar eller inne i staden.

Kontraster och växelspel mellan forskare och intervjupersoner

När jag kom till Nkolokotho kände jag mig uppskattad och varmt välkommen. Trots det var jag en främmande som liknade många andra som kommit och gått. Mitt yttre berättade berättelser och skapade relationer jag hade svårt att föreställa mig. Under tiden i fält fick jag en känsla av att jag till ytan påminde om en statlig myndighetsperson eller hjälparbetare av något slag. Den mest påtagliga skillnaden från dessa var nog att jag inte hade egen bil utan färdades med lokala transportfordon eller till fots. För övrigt stämde den yttre bilden. Jag kom från ”andra sidan” i ett starkt segregerat samhälle där jag hade en privilegierad position i relation till dem jag besökte. Relationerna till intervjupersonerna var därför från början präglade av rasifiering, det vill säga en uppdelning mellan människor utifrån biologiska skillnader. Rasifieringen har under lång tid präglat vardagen för invånarna i Nkolokotho genom den politik som förts under både kolonisationen, segregationen och apartheidtiden. I mångt och mycket lever de med den än i dag, även om enorma förändringar har genomförts i landet sedan demokratiseringen 1994.

Första gången jag besökte KwaZulu Natal i april 2003 fick jag möjlighet att följa med Wandile, en forskningsassistent på Africa Centre for Health and Population Studies, till en helbrägdagörare där en god vän till henne var inlagd. Det krävdes dock flera diskussioner och överläggningar innan vi fick tillstånd från centret att åka. Kriminaliteten är hög i KwaZulu Natal och områden där fattiga människor bor eller vistas anses vara osäkra (jfr Appadurai 2007), vilket gjorde att forskarna på Africa Centre inte ville släppa iväg en besökare som jag. Så småningom kunde vi dock ge oss iväg på en väg som var svår att upptäcka från landsvägen, och som nästintill hade regnat bort, till en stor boplats med många hyddor och hus samt en boskapsinhägnad för kor och getter. Alltihop omgavs av de karakteristiska vita stenbumlingar som markerar tillhörigheten till en Shembeförsamling, det vill säga en inhemsk kristen församling. För första gången fick jag knyta kontakt med en zulufamilj på landsbygden och lära känna en icke-västlig medicinsk praktik. Min starkaste upplevelse under utfärden och besöket var dock att här levde människor sitt vardagliga liv utan ständig uppmärksamhet på risker och faror. Det område som kallades osäkert och olämpligt att ge sig ut i var detsamma som Wandiles egna välkända gator där hon tutade och vinkade åt

alla hon kände igen och där hennes 7-åriga dotter gick på egen hand mellan gårdarna.

När vi kom tillbaka till centret ombads Wandile skriva en rapport om fältbesöket, en rapport som jag så småningom fick ta del av. Här följer ett utdrag:

> Vi började samtala om våra familjer och det kändes lätt med henne (Anette). När hon berättade om sitt sju år långa förhållande med en man som hon såg som sin make fast de inte var gifta, fann jag det förvånande att höra det från en vit person eftersom de respekterar kulturen att inte ha sex före äktenskapet mer än vad vi gör. […] Anette tog en blus för att täcka sina axlar. Det är vad svarta kvinnor gör för att visa respekt när de går in i någons hus. Förvånansvärt nog gjorde hon det utan att jag sa det till henne. […] Vi gick in i huset och satte oss på mattan. Inuti huset hängde rep från taket och det kom inte in mycket solljus. Genast kom en kvinna med hög röst in och satte sig på sängen och hälsade på oss. De andra två kvinnorna kom in och hälsade medan barnen stod och blockerade dörren. Den högröstade kvinnan sa till dem att komma in. De satte sig på golvet och skrattade tyst och deras fokus var på Anette. Den högröstade kvinnan kommenterade på zulu: ”Hon sitter som en man!” Anette ändrade sitt sätt att sitta. […] Även om det huvudsakliga skälet för vårt besök var att se hur SK mådde, hade medlemmarna i hushållet skapat en välkomnande atmosfär och jag började få lite bättre förståelse för etnografisk ansats i praktiken, även om vi bara var där i en timme. […] När jag frågade vad doktorn hade funnit vara orsaken till SK:s sjukdom sa hon att förfäderna, som finns där hennes mor var hemmahörande från början, är arga för att hon (SK) inte har fått sitt namn lagenligt ändrat (till sin fars), som SK tillhör.[8]

Rapporten var, vid sidan om miljöbeskrivningarna som jag uteslutit, mest fokuserad på mig och det etnografiska arbetet. Det jag vill peka på är hur jag blev iakttagen och uppträdde annorlunda. Jag antogs tillhöra ett folk som värnar om att inte ha sex före äktenskapet och som inte brukar täcka sina axlar som ett tecken på respekt. Jag kunde inte de sociala koderna och uppträdde respektlöst genom att sätta mig med benen i kors på golvet och behövde tillrättavisas. När jag satte mig med benen åt sidan precis som jag såg att Wandile gjorde, började alla i hyddan applådera. Familjen ville lära mig vissa grundläggande förutsättningar för vårt umgänge, samtidigt som deras överseende var det mest dominerande.

[8] I avhandlingens excerpter, det vill säga utdrag från transkriberad intervjutext, markerar parenteser icke-verbala handlingar och mina eller assistentens förtydliganden. […] markerar att delar av intervjun har utelämnats.

Familjen jag flyttade in till gjorde stora uppoffringar och förändringar för min skull. Standarden på mat och förbrukningsvaror höjdes, och familjemedlemmarna lämnade utrymme åt mig i huset. När jag, efter sommaren hemma hos min familj i Sverige, hörde av mig för att komma tillbaka för ytterligare tre månader fick jag beskedet att det av olika skäl inte fungerade att jag bodde hos dem igen. Jag anar att det blev tungt, intimt och komplicerat med mig. Tungt – att leva upp till den nivå de ville och som de upplevde att min närvaro krävde. Intimt – med mig som studerade mänsklig samvaro och därför var uppmärksam på allt från vad som sades på TV och radio till interaktionen i familjen. Komplicerat – utifrån våra olika positioner och möjligheter i samhället. Den andra perioden av fältarbetet bodde jag istället inneboende hos en forskare i Mtubatuba och tog mig ut med bil till familjerna i området fem dagar i veckan.

Den privilegierade position jag som forskare har bygger på en struktur av global ojämlik ekonomisk och politisk makt (Narayan 2005). Att jag kunde komma och göra min studie hängde visserligen på stora ansträngningar till samarbete från alla parter, som jag strax återkommer till, men också på en rad privilegier. Jag sökte upp de här människorna och bad om deras uppmärksamhet. Jag hade makt över det som hände eftersom det var jag som tolkade och placerade deras berättelser och handlingar i en text som de inte kan ta sig ur. Jag var vit och kom från en rik del av världen till ett fattigt område med svarta invånare där ingen annan vit människa vistades. Min närvaro väckte både förtjusning och skepsis bland intervjupersonerna och andra. Att jag var där var en stor och ovanlig händelse, men ändå inte oproblematisk. På grund av att jag ville lära känna människor på djupet fokuserade jag mitt arbete på tio familjer i området, vilket en del ansåg kunde skapa avundsjuka hos andra. Avundsjuka anses ligga till grund för att människor utför handlingar som skapar kärleksproblem, sjukdomar eller olyckor för dem de är avundsjuka på (se kap 6). Genom att jag inte besökte alla familjer befarade några av mina samtalspartners att jag skapade spänningar mellan dem och deras grannar. Jag fick till viss del ändra strategi och besöka fler familjer, om än i mindre omfattning.

Likaså hade jag möjlighet att lämna när jag ville. De familjer jag lärde känna levde i ett område där utbyggnaden av infrastrukturen var näst intill obefintlig. Några få hade stadig inkomst från ett fast arbete, andra försörjde sig genom att tillverka och sälja olika produkter och alla var delvis eller helt beroende av pension, sjukpenning eller barnbidrag. Många hade inte tillräckligt med mat eller resurser för att skicka sina barn till skolan. Jag var endast en tillfällig ”deltagare” i deras sammanhang. Periodvis var jag hungrig och fick klara min hygien på en väldigt liten mängd vatten. I den varma och fuktiga luften ådrog jag mig en svårbehandlad ringorm och flera ögon- och öroninflammationer. Transporterna uteblev ibland och det var svårt att komma in till staden för att handla eller gå till doktorn. Ändå var den vardagen alltid temporär för mig eftersom jag med lite

planering kunde åka in till Mtubatuba över en helg för att kurera mig, bo och äta middag med andra forskare på Africa Centres gästhem. Kontrasten mellan de här olika världarna var påtaglig och svårhanterlig. Bland familjerna i Nkolokotho saknades ibland mat, kläder, mediciner och sjukvård eller tillräckligt med skydd mot värme, sol, kyla, blåst och regn, och på andra sidan var överflödet stort.

De första gångerna någon bad om hjälp blev jag orolig och trodde att det förväntades omedelbar handling av mig. Den vanligast förekommande frågan var om jag kunde hjälpa till att skaffa människor arbete. Ibland bad någon om värktabletter eller pengar till mediciner. En del förklarade att de inte hade tillräckligt med mat och pengar och en kvinna bad om hjälp med att ordna en abort. Efterhand lärde jag mig att lyssna och att fundera över om jag kunde bidra på något sätt utan att skapa avundsjuka eller om jag med mina kontakter kunde referera personen vidare. Samtidigt försökte jag förklara min situation; vad jag hade för uppgift att genomföra medan jag var där och att det var många som behövde hjälp. Vidare försökte jag skaffa mig en uppfattning om vad som var lämpligt för en person i min position att betala för olika tjänster, men även det var komplicerat. Fem flickor i en familj hade flätat förlängningar i mitt hår under tre timmar och när jag betalade för det visade både äldsta dottern och mamman en tydlig ovilja mot att få betalt. De förklarade att de så gärna ville ge mig detta. Enligt Marcel Mauss' (1997 [1925]:11, 94) insikt var deras gåva till mig ett sätt att upprätthålla vår relation. Kanske var det så att min betalning sänkte deras status och neutraliserade relationen, som istället hade förstärkts och dragits ut på i tid om jag gett något tillbaka vid ett senare tillfälle. Att komma in i och försöka förstå andra människors värld och livsförhållanden, som ett etnografiskt fältarbete handlar om, innebär att få insyn i många sidor av människors liv. Jag lärde känna människor som gav mycket av sig själva och sin tid och som även delade sina bekymmer med mig. Min närvaro skapade förväntningar och förhoppningar, och troligtvis en känsla av att jag brydde mig speciellt mycket om vissa. Jag befann mig i dilemman jag inte kunde lösa.

Situationen jag befann mig i gör det svårt att beskriva någon annans erfarenhet, enligt litteraturvetaren Gayatri Chakravorty Spivak (2002 [1988]). Hon menar att det inte går att förmedla vad den subalterna vill säga. Begreppet subaltern kommer från Antonio Gramsci (1992) och kan översättas med underordnad utan någon makt. De som inte har tillgång till makt kan inte få sina erfarenheter framställda, menar Spivak. Trots det omöjliga i uppgiften att representera hävdar hon dock att vi aldrig får upphöra att försöka. I mina ögon visar hon också i sin analys av änkebränning i Indien att det går att beskriva andras erfarenheter ur ett nytt perspektiv. Hon visar att änkebränning var den bästa utvägen ur en kvinnas egen synvinkel eftersom de brittiska lagarna gjorde en kvinnas situation omöjlig om hon överlevde sin man. Det var alltså inte änkebränningen i sig som var pro-

blemet, utan det var den koloniala lagstiftningen som gjorde situationen för kvinnorna omöjlig (Spivak 2002:135). På grund av svårigheterna med att som utomstående beskriva människors erfarenheter i en rasifierad kontext och relation, har jag återkommande ställt mig frågan om jag tar upp de aspekter som är angelägna för intervjupersonerna, vad som påverkar mig i mina tolkningar och om det finns fler sidor av saken.

Forskaren som subjekt/objekt

I ett etnografiskt arbete blir forskaren till viss del en deltagare i andras liv, samtidigt som man observerar det. I analysarbetet använder man sig av det personliga och de oförutsedda händelser som uppkommer. Medan man iakttar andra iakttar man samtidigt sig själv och interaktionen med andra.

Som exempel vill jag nämna en händelse som inträffade vid en middag tillsammans med min värdfamilj. Min assistent tillrättavisade mig genom att skrattande säga att jag inte gjorde som hon hade lärt mig när jag serverade mat till far i familjen. Hon hävdade att jag inte hade böjt mig inför honom. Själv hade jag speciellt tänkt på att jag skulle böja mig när jag ställde fram hans bricka, men jag hade tydligen inte lyckats göra det så att det syntes. Jag kände mig både missförstådd och misslyckad. När jag funderade över den här och andra liknande situationer förstod jag att det handlade om tillfällen när jag hade varit respektlös utan att ha en aning om det och trots att jag hade ansträngt mig. Jag upplevde kroppsligt att jag inte kunde göra något med lätthet utan att det snarare kändes konstigt och fel. Jag hade alltså kommit i kontakt med tanke- och handlingsmönster både hos mig själv och hos de jag bodde ibland som var förgivettagna, självklara och därför inte utsatta för ifrågasättande. De väckte endast reaktioner när någon bröt mot dem, vanligtvis ett barn eller jag.

För att förstå vad det var som pågick blev jag tvungen att sätta mig in i vad det var som de, respektive jag själv, ansåg som normalt beteende och umgänge, samt i vilka fundamentala värderingar våra respektive omedvetna tanke- och handlingsmönster var förankrade. När jag inte lyckades böja mig inför far i huset så att min assistent var nöjd förstod jag hur min roll och mitt beteende som svensk kvinna var en förkroppsligad del av mig själv. Jag är inordnad i en jämställdhetsdiskurs där en kvinna inte böjer sig inför en man på det sätt min värdfamilj önskar att hon ska göra. För intervjupersonerna däremot kändes det naturligt och hemvant att visa djup respekt för de äldre och speciellt för far i huset. Sättet man serverade far i familjen på var en handling med stor symbolisk betydelse som visade på hans roll som familjens överhuvud. Respekt i värdfamiljen handlade om att ta hänsyn och uppmärksamma vad som räknades som vanlig anständighet i till exempel ett äktenskap eller en familj. Det innebar vidare att

utöva självbehärskning och ta den plats och det ansvar som förknippas med ens ålder eller kön (se vidare kap 5).

Medan jag hade en förkroppsligad förståelse av att visa respekt för mig själv som individ, för mina tankar, känslor och åsikter, som innebar att inte böja mig inför andra, hade min assistent en förkroppsligad förståelse av socialt umgänge som innebar att visa respekt för de äldre. I ett individualiserat samhälle finns det en diskurs som lyfter fram förmågan att finna sin egen väg och ha sina egna åsikter. Samtidigt ingår varje individ i olika hierarkier som bygger på subtila mönster i beteendet som rör klädedräkt, talutrymme, humör, leende etcetera (se t ex Björk 1996, Ambjörnsson 2007, Thurén 1996). Symboliska, respektfulla handlingar däremot anses vara förlegade (Goffman 1970:56). I värdfamiljen sågs det emellertid som en resurs och tecken på mognad att lära sig och anpassa sig till olika principer för hur man visar vördnad, att ta hänsyn och uppmärksamma vad som är vanlig anständighet. Den västerländska jämställdhetsdiskursen gör att vi många gånger har svårt att se de hierarkier vi lever i. På samma sätt kan det vara svårt att se att kvinnor som varje kväll böjer sig och serverar far i huset mat på en särskild bricka har stort handlingsutrymme och självständighet, även om Goffman visar just på vördnadsbetygelsernas relation till oberoende (1970:54). I min värdfamilj ville de unga kvinnorna visa respekt för far i huset genom olika symboliska handlingar samtidigt som de såg till att han lagade sin egen lunch och tvättade sin egen tvätt i en balja utanför köket.

Det här är ett exempel på hur jag själv upptog en plats i det fält som jag studerade och hur jag genom självreflektion kunde förstå vad som pågick. Det handlade ofta om händelser som var obehagliga, när jag fick tillsägelser eller insåg att jag hade handlat fel i andras ögon. Gilles Deleuze (2004) menar att det är smärtsamt att tänka nytt. Genom påtagliga, besvärliga erfarenheter där ens tidigare förgivettaganden konfronteras tvingas man att tänka nytt istället för att endast bekräfta sina tidigare kunskaper. Genom att ofrivilligt erfara ett brott mot sin redan etablerade förståelse kan människan förändra vad hon eller han ser som möjligt, hävdar Deleuze. När jag kroppsligt fick uppleva ett obehag utan att till att börja med förstå varför, kan liknas vid ett sådant brott med tidigare kategorier som är en hjälp till ny förståelse.

Språket isiZulu

Zulu är ett av många bantuspråk i södra Afrika som anpassats och normerats till skriftspråk utav missionärer och forskningsresande. Att vissa delar av språket inte kan tillgodoses med hjälp av något europeiskt alfabet blir bland annat synligt i att det finns en extra konsonant, en bokstav som följer på och som till viss del liknar b. Vidare finns tre klickljud i språket som har kommit att representeras

av bokstäverna c, q och x. Dessutom ser man många spår av det engelska språket i ord som betecknar ”moderna” företeelser som till exempel *imotho,* som betyder bil. Själva ordet för språket, *isiZulu,* demonstrerar hur zuluspråket är uppbyggt på prefix, vilket gör att man måste ha en del språkkunskaper för att till exempel kunna slå i en ordbok. Under första perioden i fält gick jag en nybörjarkurs i zulu på kvällstid på Africa Centre for Health and Population Studies. Under de fyra månader jag var hemma i Sverige mellan de båda fältarbetsperioderna gick jag igenom en 90 timmars självstudiekurs med hjälp av bok och kassettband som jag inhandlat i Sydafrika.

För att ge ett exempel på det språkarbete som krävts för analysen vill jag referera till en diskussion mellan mig och en översättare. Vid ett tillfälle under fältarbetet granskade jag en översättning som gav mig anledning att försöka förbättra min förståelse av ordet *umkhwenyana,* som enkelt uttryckt betyder svärson eller svåger. Översättaren Crescentia skrev så här i sin förklaring:

> Egentligen används det om en ung man som är i begrepp att betala *ilobolo* för sin blivande fru och han kallas också *umkhwenyana* när han har gift sig. Endast de äldre från brudens sida har rätt att kalla honom så. Men idag kan man höra människor kalla en ung man *umkhwenyana* även om han precis bara har presenterat sig själv för sina blivande släktingar. En annan sak som händer är att om en ung man har gjort sin flickvän gravid men inte friat till henne, kommer de äldre från flickans sida att kalla honom *umkhwenyana*. Så det finns en hel del förvirring i att använda det här ordet.

Crescentias förklaring visar på hur ord förändras över tid och att de kan tolkas olika beroende på vilken generation den intervjuade tillhör. Men först och främst visar den på att människors sociala roller är beroende av ålder och civilstånd. Den sociala kontexten definierar alltså individen (se kap 4). Det här visar på hur översättningarna behövde kompletteras med återkommande diskussioner om ord, uttryck och metaforer i zuluspråket. Den processen var av stor betydelse för förståelsen av materialet.

Vid sidan om mina två assistenter har ytterligare fyra personer arbetat med översättningarna. Jag ville så snabbt som möjligt kunna skaffa mig en överblick över innehållet i intervjuerna. Fem av översättarna fick till att börja med översätta en och samma intervju för att jag skulle kunna göra en bedömning av deras olika nivå och kompetens. De två mest kvalificerade översättningarna jämförde jag ord för ord för att se och bedöma variationen. Med tanke på hur ordet svärson skulle kunna beskrivas på många olika sätt var det en svår balansgång att avgöra vilka översättare som var tydliga, noggranna och bidrog med sin egen förståelse utan att färga översättningen för mycket. Varje översättning ledde till diskussioner om tolkningar, otydligheter eller saker jag inte förstod. Under det

fortsatta analysarbetet i Sverige skickade jag vissa delar av intervjuerna för ytterligare en översättning.

Växelverkande intervjuer

Under de sex månader fältarbetet pågick genomförde jag och mina assistenter 60 intervjuer, varav vi spelade in 56. Intervjuerna var informella och varade i en till två timmar. Jag hade mitt syfte och ett antal frågeställningar i bakhuvudet, men försökte låta intervjupersonerna ta ledningen genom att ställa öppna frågor, till exempel: Vad är kärleksmediciner? Hur fungerar de? Resten av frågorna utgick från intervjupersonernas svar: Kan du förklara mer? Vad menar du med det? Min intention var att få människor att prata på för att samtalet skulle styras av deras föreställningar och erfarenheter. Jag lyssnade på deras berättelser och frågade om ordspråk och speciella uttryck som de använde. De intervjupersoner som ägnade mest tid till att sitta och diskutera var alla intresserade av att försöka få mig att förstå komplexiteten i det vi talade om. Det kändes som att vi gemensamt gladdes åt varje intervju för då kunde vi fördjupa våra samtal som annars, när jag var utan assistent, mest bestod av artighetsfraser, skämt och för min del språkträning.

Samtidigt var själva intervjuandet bara en av de saker som pågick. Familjemedlemmarna försökte balansera mellan att sköta sina sysslor och att sitta ner och prata med mig. De hade också egna intressen och frågor som de ville dryfta med mig. Alla som deltog påverkade hela tiden materialinsamlandet genom att vara delaktiga i att forma varje möte. Ofta liknade ”intervjuerna” ett öppet diskussionsforum. Ibland anslöt någon mer person för att prata en stund, lyssna eller för att ge sin syn på saken. Jag försökte att inte styra vilka som deltog. Vid något enstaka tillfälle när jag märkte att någon tystnade för att fler anslöt eller att en person ofta svarade för en annan, försökte jag hitta en möjlighet för oss att prata ostörda vid ett senare tillfälle. Jag lyssnade även till deras samtal sinsemellan och vad de sa till sina barn.

Men det var inte bara jag som intervjuade. Folk var alltid nyfikna på hur vi hanterade saker där jag kom ifrån. Hade inte vi någon kultur? Hur hedrade vi de avlidna? Dessutom var de intresserade av mig och min familj. Vi hade olika syften med vårt möte. Vår förförståelse, våra intressen och vår nyfikenhet var av olika slag. Intervjuerna byggde på social interaktion där intervjupersonerna blev medaktörer i arbetet. Michael Agar hävdar i sin bok *The Professional Stranger – an Informal Introduction to Ethnography* (1996) att allt som kan minska skillnaden mellan forskarens och informanternas förklaringar är värdefull metod. För mig blev folks frågor om mitt liv och min familj en viktig nyckel till förståelse. Min man, som då var min särbo, har tre barn från ett tidigare förhållande och

själv har jag två. Många kommenterade med uppskattning likheten med deras egna familjer, där det ofta finns barn från tidigare förhållanden och där man lever i äktenskapsliknande former utan att formellt vara gifta, i väntan på att brudgåvan ska kunna betalas eller bröllopet arrangeras. Men annat i mitt sätt att leva väckte förvåning. Hur kunde min man vilja ta hand om hemmet utan hjälp av någon kvinna medan jag var borta? Hur kunde mina barn veta vilka de själva och deras förfäder var, samt vart de hörde, om de hade två likvärdiga hem som de flyttade mellan? Ofta blev deras frågor till mig lika mycket information som deras svar på mina frågor. När de till exempel slog fast att min före detta man och jag fortfarande måste älska varandra eftersom vi gemensamt tog hand om våra barn, fick jag upp ögonen för att det säkraste beviset på kärlek för dem var att få barn och tillsammans försörja dem – ett antagande som jag kunde pröva under det fortsatta fältarbetet.

Ganska snart började jag avsiktligt använda mig av möjligheten att fråga om folk ville ställa frågor till mig. Våra olika liv, och deras undran över mitt, blev en källa till förståelse för hur de resonerade och manövrerade. Metoden handlade om att möjliggöra ett möte och att vara med och skapa ömsesidig öppenhet. Det innebar bland annat att själv få en mängd frågor och att förklara saker som jag i vanliga fall aldrig behövde förklara eller ens fundera över. Ofta ses skillnader mellan människor som ett problem för att mötas. På den här nivån kan man istället hävda att forskarens tillkortakommande när det gäller förmågan att tränga in i och beskriva andra människors erfarenheter kan vara en tillgång. Hans-Georg Gadamer (1997 [1960]) visar vilka möjligheter till konversation som finns där det uppstår skillnad och olikhet. När vi möter någon som konfronterar våra förhandsinställningar kan ett verkligt utbyte komma till stånd. Men, som Bengt Richt (1997) poängterar är det också ett sammanhang med ingredienser av motstånd som kräver tålmodigt arbete för att överkommas. Nyfikenhet och öppenhet från båda håll måste till. Först då kan mötet bli till en ömsesidig stimulans till tänkande.

Intervjupersonerna påverkade mina intentioner och förändrade mitt sätt att intervjua, och att vara. Samtidigt påverkade jag deras värld med min närvaro, mina frågor och min bandspelare och fick dem att försöka anpassa sig efter mina önskemål. I intervjuerna med *induna* och en av hans fruar är det uppenbart att de argumenterade om hur de borde bemöta mig. När jag frågade *induna* om hur kärlek och attraktion mellan människor fungerar undrade han varför jag frågade den frågan när jag själv visste svaret. Hans fru Dingile avbröt och bad honom bara svara på mina frågor istället för att ställa frågor själv. Några minuter senare överlät jag dock åt *induna* att ställa frågor till mig och det blev en lång diskussion om vilka gåvor som krävs för giftermål i Sverige, och vad som händer med alla tillhörigheter vid en skilsmässa. Mitt i detta bröt Dingile in och undrade varför jag och min man var skilda. Då var det *induna* som avbröt och sa att hon inte

behövde ställa sådana frågor till mig. Han tyckte att hon utsatte mig för en intim fråga. Men hon avfärdade honom med att säga att ”vi är kvinnorna”. Hon ansåg att hon som kvinna kunde ställa den frågan till mig för att vi som kvinnor kände förtroende för varandra.

Vid ett annat tillfälle när jag intervjuade Dingile kom hennes vuxna dotter in i förfädershyddan där vi alltid satt. När jag ställde en fråga till dottern hävdade hon att hennes mamma visste bättre och att det var bättre att fråga henne. Men Dingile förklarade att jag ville att dottern skulle förklara saker och ting för mig. Hon hade iakttagit mig och förstått att jag var intresserad av många olika synpunkter. Samtidigt som jag ägnade mig åt att intervjua befann vi oss tillsammans i ett kulturmöte som innehöll både dialog och konfrontation. Mötet formades av oss gemensamt och interaktionen som pågick hjälpte mig att förstå sammanhanget.

Min position som vit och välbärgad bidrog till att våra möten och samtal kretsade kring likheter och skillnader. Invånarna var intresserade av att diskutera vissa frågor med mig och de iakttog mig på ett visst sätt. Som ytterligare exempel kan jag nämna mina intervjuer med doktorerna. De fungerar i mångt och mycket som samhällets andliga och kulturella ledare (Edwards 2002) och talade därför ofta för sitt folk som de ansåg sig vara satta att hjälpa. De förklarade att de behövde min hjälp med att påtala problem för omvärlden, problem som ofta handlade om människors stora behov av medicinsk hjälp och örtdoktorernas begränsade resurser och legitimitet. På grund av sin angelägenhet att tala med mig var de lätta att intervjua och jag fick så småningom göra en avvägning mellan hur många intervjuer jag ville göra med doktorer respektive vanliga familjemedlemmar. Jag insåg att jag ansågs vara någon som det var lämpligt att dryfta frågor om zulusättet med. Hade jag, som mina assistenter, varit yngre och zulu antar jag att andra frågor hade blivit angelägna, frågor som jag inte kom åt lika lätt, som till exempel likheter och skillnader inom samhället, snarare än i relation till det större samhället.

Deltagande assistenter

En perfekt tolk framställs ofta som ett passivt medium som tar emot ord på ett språk och ger ifrån sig dem på ett annat, utan att lämna några spår av omskaparen själv (Räthzel 2000). Ett sådant ideal stämmer troligtvis aldrig överens med en faktisk tolksituation. Susan Sontag (2005) definierar översättaren som den som formulerar jämförbar praxis på ett annat språk, vilket man också kan tänka sig om en tolk. I det förfarandet krävs initiativförmåga, och en mängd överväganden måste göras. Thobile och Nontobeko var delaktiga i att färga och påverka intervjusituationerna på många sätt; genom val av ord, vilka avsnitt de

mindes av långa redogörelser, vad de valde att översätta när mycket pågick på samma gång, hur de samspelade med familjerna vi mötte och vilken atmosfär de var med och skapade. Det fanns ingen möjlighet för dem att ställa sig utanför samtalen som pågick. Alla var nyfikna på dem och ville höra om deras liv och få reda på deras mening om det vi diskuterade under intervjuerna. Både Thobile och jag blev ofta föremål för skämt och utfrågningar om kärleksförhållanden och framtidsplaner. Trots att jag kunde vara mor till Thobile behandlades vi för det mesta som två unga kvinnor som aktivt skulle delta i den raljanta retoriken i frierikulturen (se kap 5). I de privata samtalen mellan mig och assistenterna delade de med sig av sina tankar om det intervjuerna handlade om, hur de själva upplevde familje- och kärleksrelationer och vad de tänkte om vårt arbete, vilket hjälpte mig med förståelsen.

Intervjuerna vi hade inspelade var inte lätta att transkribera. Ibland pratade många i mun på varandra och flera ämnen kunde vara igång samtidigt. Jag önskade få med alla tveksamheter, skratt, upprepningar, hörbara känslostämningar och prat med förbipasserande. Så fort en intervju var översatt gick jag igenom den med översättaren för att kunna återvända till intervjupersonerna med specifika följdfrågor. På våra vandringar till de olika hushållen diskuterade Thobile och jag hur intervjuerna fungerade och vilka frågor som var de bästa för att få del av människors berättelser. Diskussionen kunde till exempel ha sin grund i att jag kommit underfund med att hon och intervjupersonerna ibland talade om mig i tredje person, vilket gjorde att Thobile ibland svarade själv istället för att ge deras fråga vidare till mig. Jag förklarade hur hon som tolk var länken mellan de vi intervjuade och mig. Vid ett tillfälle, som jag upptäckte långt senare när jag läste översättningen, avbröt Thobile en örtdoktor som började tala om en kvinnosjukdom. Thobile förklarade att jag var intresserad av kärleksrelationer och relationer mellan män och kvinnor varpå hon bad honom fokusera på familjen istället för på sjukdomar. För mig var det dock viktigt att få veta hur örtdoktorn kopplade ihop en kvinnas överskott på vatten med kallt blod och sexuella problem. Men det dröjde lång tid innan jag fick höra talas om sjukdomen igen och kunde förstå denna sammankoppling mellan vatten, blod och sexualitet (se kap 6). Istället fick jag en anledning att fundera över Thobiles ovilja att beröra ämnet. Med tiden förstod jag vilken respekt hon hade för medicinernas makt och doktorernas förmåga (se kap 6). Thobile var dessutom kristen och blev ibland illa berörd när våra samtal med intervjupersoner blev intima. Jag förstod dessutom att vissa doktorer utmanade henne genom att hävda att hon så småningom i livet skulle tvingas vända sig till dem och inte bara till Gud. Att utmana varandra, ”retas”, visa vältalighet och humor var ett sätt att vara tillsammans på.

I boken *Writing Culture* (Marcus & Clifford 1986) argumenterar ett flertal forskare för större medvetenhet om forskarens roll i fältstudier och etnografiska framställningar. Med begreppet kulturvetenskaplig reflexitivitet betonar de vik-

ten av att se forskaren själv som en del av det som studeras (t ex Crapanzano 1986:75-6, Ehn & Klein 1994:10). Om man arbetar tillsammans med assistenter blir det nödvändigt att utöka intresset för växelspelet mellan forskare och intervjupersoner till att även inbegripa assistenterna. De gör kommunikationen möjlig och deltar aktivt i materialinsamlandet, men görs ofta osynliga (Räthzel 2000). Samspelet mellan alla som deltar i intervjun och interaktionen mellan människor är viktigt för att man som forskare ska förstå det sammanhang man befinner sig i. Meningsskiljaktigheter, motsägelser och till exempel tolkens ovilja att beröra vissa ämnen ger värdefull information om vad som pågår.

Analys som en dialogisk process

I etnografiskt arbete pågår datainsamling och analys samtidigt. Det handlar om en icke-linjär teknik och process för tolkning och teoretisering som är besläktad med grundad teori (Strauss & Glaser 1976) och klassisk etnografisk metod (Agar 1996). Intervjuer och fältanteckningar analyseras fortlöpande för att antaganden ska prövas och för att få indikationer på hur man bör gå vidare med fältarbetet. Processen beskrivs av Michael Agar (1996:62) som att man lär sig något (samlar in data), och försöker förstå meningen med eller betydelsen av det man lärt sig (analyserar). Sedan återvänder man till fältet för att se om tolkningen man gjort stämmer överens med ny erfarenhet (samlar in mer data), finslipar sin tolkning (analyserar vidare) och så vidare. Det är en dialogisk process där man ständigt får omvärdera sina slutsatser. Vidare är det en process som inbegriper både inlevelse och distans, som jag nämnde redan i kapitel 1. Å ena sidan har jag försökt förstå och leva mig in i hur aktörerna själva förstår sina upplevelser och ageranden. Å andra sidan har jag distanserat mig genom att tolka och göra teoretiska klassificeringar och analyser. Tolkningarna har väckt nya frågor som jag har kunnat återvända till fältet eller det insamlade materialet med. På så vis har de hjälpt till att få ny fart på förståelsen.

Varje kväll skrev jag fältanteckningar om allt jag upplevt. Så småningom försökte jag skriva sammanfattningar över olika mönster som jag anade i materialet. Till exempel gjorde jag en uppdelning mellan goda och onda mediciner. Sedan återvände jag till intervjupersonerna för att undersöka om jag hade uppfattat förhållandena rätt. Var det så att olika mediciner skapade respektive förstörde kärlek mellan människor? Samtalen som följde visade att min fråga var svår att förstå. Människor använder sig för det första nästan aldrig av dikotomier på det sätt som jag gör när jag försöker tolka saker och ting. De kan tala om två variabler av saker och ting men de utesluter sällan varandra och är dessutom alltid föränderliga. För det andra anses mediciner vara verksamma produkter som kan användas för både onda och goda syften och ge både positiva och negativa

resultat. Ett resultat kan vidare gynna en person samtidigt som det missgynnar en annan. En medicin kan även användas för att motverka eller hejda en annan medicin. Att hålla sig frisk och ha en fungerande kärleksrelation är ett ständigt iordningställande där olika viljor, syften och effekter hela tiden konkurrerar (se kap 6 och 7). På det här sättet fick jag hela tiden pröva min analys på alla tillgängliga samtalspartners.

Mellan fältarbetsperioderna började jag mer systematiskt indexera mina 340 sidor med fältanteckningar. Där fanns anteckningar från alla intervjuer, informella samtal och iakttagelser, samt beskrivningar av upplevelser och miljöer. Med hjälp av datahanteringsprogrammet NVivo sorterade jag materialet efter olika teman. Återigen fick jag upp ögonen för nya samband och fick omvärdera min tidigare förståelse. Jag fick också distans till fältarbetet och den dagliga interaktionen och därmed möjlighet att reflektera mer. När hela fältarbetet var genomfört indexerade jag alla intervjuer, som uppgick till drygt 600 utskrivna sidor. Vidare läste jag alla intervjuer flera gånger för att försöka fånga enskilda individers huvudbudskap, vilket jag skrev ner på en till två sidor per intervju. Jag försökte identifiera vad som verkade mest angeläget för just den här personen att berätta. När jag började urskilja specifika teman i både intervjuer och fältanteckningar gjorde jag tankekartor för varje tema. Där samlade jag kategorier och underavdelningar som berörde temat och försökte hitta samband mellan dessa sinsemellan. Efter flera omvärderingar och omflyttningar har dessa teman idag vuxit till de empiriska kapitlen i avhandlingen.

I tolkningsarbetet har det varit viktigt att tänka sig att utskriften av en intervju är något annat än den intervju som en gång genomfördes. Ett samtal och en interaktion har förvandlats till en textmassa. Många dimensioner har gått förlorade och andra har lagts till. Assistenterna har i arbetet med tolkning, transkription och översättning gjort en rad bedömningar som har betydelse för tolkningsarbetet. Steinar Kvale (1997:149-50) hävdar att det är premissen för all transkribering, alltså inte specifikt för ett etnografiskt arbete. Utskriften i sig själv utgör alltid en tolkning. Dessutom är det en lösryckt tolkning utan sin ursprungliga kontext. En levande dialog står utan det sammanhang där den hämtade sin mening (Richt 1994:242). Ett samtalsflöde där deltagarna har delat en upplevelse av rum, tid och interaktion, har ersatts av en utskrift med en mycket mer definitiv prägel än vad som avsågs i sammanhanget då samtalet föddes (jfr Kvale 1997:153-4). Det är sålunda inte intervjun abstraherad till text som utgör empirin i mitt arbete, utan själva intervjusituationen med allt vad den innehöll har funnits i åtanke genom hela analysarbetet. Istället för att enbart fokusera på den abstraherade texten har jag försökt minnas varje intervjutillfälle med gester, mimik, känslouttryck och samspel mellan alla inblandade. Jag har dock inte specifikt analyserat dessa utan de har istället varit en hjälp i att balansera tolkningarna av den frysta texten, till exempel att inte övertolka kommentarer utan se i

vilket sammanhang de yttrats, eller för att få förståelse för intervjupersonernas inställning till sitt eget uttalande, om det var något som kändes positivt eller negativt till exempel.

När jag senare arbetade med ett enskilt tema använde jag mig av flera olika tekniker. Ibland arbetade jag med meningskoncentrering av intervjuavsnitt (Giorgi 1985:10-19), vilket innebar att jag pressade samman långa uttalanden i kortare. Jag försökte tolka berättelsen och fånga de centrala temana i varje stycke, utifrån den intervjuades synvinkel sådan jag uppfattade den. Sedan tog jag tema för tema och satte som rubrik för en kortare text som grundade sig på den förståelse jag fått genom alla intervjuer, samtal och iakttagelser. Detta blev en omvänd process i jämförelse med koncentreringen. Här expanderade varje mening till ett långt stycke, där både en mer djupgående tolkning och förklaring av kontexten och min förvärvade förståelse ingick. Jag gick utöver det direkt sagda för att synliggöra strukturer och relationer som inte omedelbart framträdde i texten (jfr Kvale 1997:182). Parallellt med det här arbetet sökte jag i sekundärlitteratur för att försöka förstå problematiken i ett historiskt perspektiv och för att få materialet belyst från ytterligare håll.

Analysarbetet har fortsatt genom hela avhandlingsskrivandet och jag har försökt upprätthålla kontakten med fältet hela tiden. Medan jag var kvar i KwaZulu Natal presenterade jag mina preliminära analyser vid ett par tillfällen på kollokvium, en enklare vetenskaplig konferens som är forum för forskare, fältassistenter och andra befattningsinnehavare på Africa Centre. Där fick jag många frågor och synpunkter på mitt arbete. Vid ett tillfälle undrade en zulukvinna om jag menade att zulukvinnor inte var förtryckta. Hon verkade inte ha någon invändning mot att jag hade hävdat att kvinnorna i Nkolokotho oftast har mer gemensamt med sina män än med bättre ställda kvinnor, att de till vardags upplever mer ojämlikhet på grund av klass och ras, än på grund av kön. Hon verkade snarare vilja höra min åsikt om det var dags att ändra utgångspunkt, att vi som forskare kanske inte skulle utgå från att kvinnor på landsbygden är förtryckta. Den här och liknande diskussioner i lunchrummet och korridorer var viktiga för mig för att pröva de analyser jag gjorde. Tillbaka i Sverige fortsatte kommunikationen via mejl, mobil och samtal med studenter från KwaZulu Natal som studerade på Tema Hälsa och Samhälles masterutbildning.

Analysarbetet har således bestått av ett ständigt validerande och prövande av resultaten. I avhandlingen använder jag excerpter, det vill säga utdrag från transkriberad intervjutext, för att ge exempel på vad jag grundar mina slutsatser på. Jag använder också beskrivningar av situationer och händelser för att exemplifiera. Både excerpter och beskrivningar är även ett medel för att ta med läsaren in i sammanhanget.

Kunskapsproduktion

Metoden att intervjua enskilda individer eller familjer väckte många funderingar bland intervjupersonerna. De ifrågasatte om insamlandet av olika åsikter och synpunkter verkligen kunde vara en framkomlig väg till kunskap. Om jag skulle ha genomfört studien på ett sätt som varit igenkännbart för mina informanter hade representanter för alla familjer samlats och diskuterat och så småningom kommit fram till en gemensam slutsats om hur man främjar kärlek och vad kärleksmediciner har för betydelse. Det är ett förfaringssätt där man strävar efter att inkludera alla som anses ha beslutanderätt och nå konsensus, att via retorik förhandla och överbevisa om den rätta tolkningen (jfr Mankell 1999:113, Sparks 2003:13). Thandi uttryckte det som jag förstod att många tänkte: ”Du träffar så många olika familjer och du får så olika svar. Den där boken kommer att göra dig tokig Aneta”. Jag befann mig i ett sammanhang där relationer ses som fundamentala för personligheten och där individuella åsikter sällan lyfts fram som värdefulla i sig. Däremot värderar alla det man gemensamt kommit överens om högt. Att skriva en bok om ett zulusamhälle krävde, i deras ögon, många möten, diskussioner och överenskommelser. Som utopisk tanke kan jag se framför mig hur många i området, troligtvis ungdomarna uteslutna, skulle ha fått vara med i den processen. Långt fler än vilket nu är fallet skulle ha fått vara med och bestämma över slutsatserna.

Intervjupersonernas kritik av att jag intervjuade många olika personer en och en påminner om konstruktionistisk syn på kunskapsproduktion, där man ser på attityder, känslor och tankar som skapade och upprätthållna genom social interaktion. Den synen står i motsatsförhållande till den klassiska inställningen till intervjustudier där individuella åsikter, känslor och tankar förväntas läggas i öppen dag (Börjesson 2003:101). Den konstruktionistiska inställningen förflyttar fokus på individen till ett intresse för samtal, narrativitet, språk, kontext och relationer (Kvale 1997:48). Människors attityder är en produkt av sociala processer och de styrs av en mängd olika villkor och spelregler som verkar inom en viss kulturell och social ram. Svar på intervjufrågor är ur det perspektivet visserligen tankar och känslor uttryckta av enskilda individer, men tillkomna i samspel med andra och utsatta för ständig förhandling. Man skulle kunna se konsensusförfarandet som en uttalad och medveten variant av kunskap som producerad i samspel med andra människor. Vi kommer överens om vad vi ska tycka och tänka och vilka normer och värderingar vi ska ha. Intervjupersonernas betoning av kollektivets betydelse går som en röd tråd genom avhandlingen.

Kritiken visar också på intervjupersonernas övertygelse om att kunskap erhålls genom erfarenhet, inte genom att ta del av olika åsikter. När jag frågade människor om till exempel mediciner eller oskuldskontroller blev jag ofta upplyst om var jag kunde få tag på bästa möjliga källa till den kunskapen. Det fanns

någon som var insatt i ämnet i fråga och som hade den kunskap jag behövde. Jag tänkte mig att jag skulle förvärva kunskap genom att få höra människors olika åsikter medan de utgick ifrån att jag behövde tala med den mest erfarne för att få kunskap. Andra intervjupersoner avböjde att uttala sig om sådant som de inte ansåg sig ha kunskap om. De ansåg nämligen att det krävdes erfarenhet för att få kunskap. När jag till exempel frågade hur kärleksmediciner verkar refererade de flesta till doktorerna. Deras verksamhet byggde på erfarenhet och därför kunde de berätta hur mediciner fungerade. En man förklarade under en intervju att jag borde gifta mig med en zuluman och bosätta mig bland dem om jag ville förstå hur det var att leva i ett zuluäktenskap. Först då, genom egen erfarenhet och socialt samspel, skulle jag förstå hur kärlek och familjerelationer fungerar. Mannens idé kan jämföras med teorin om att barn tillägnar sig vad man tänker och hur man agerar genom samspel med omgivningen, snarare än genom egen tankeverksamhet (se t ex Vygotskij 1986 [1934]). Under fältarbetet fick jag kunskap i och med att jag utsatte mig för mötet med nya kategorier och föreställningar. Genom bland annat påtagliga fysiska upplevelser fick jag kunskap genom erfarenhet, även om det inte skedde på det mer genomgripande sätt intervjupersonerna talade om.

Umuzi kaMnumzane u-Isaac Ndaba kanye nezinkomo zakhe ezifuna ukuba sethunzini.
Herr Isaac Ndabas hus och hans kor som söker skugga.

KAPITEL 3

Zulusättet

Uthando uthando. ”Kärlek är kärlek, och människor älskar varandra!” Herr Sangweni verkade lite trött på mina frågor om hur kärlek och attraktion fungerar mellan människor. Han undrade varför jag ställde frågor som jag själv måste veta svaret på. Jag var ju själv människa och visste hur kärlek kändes och vilka sexuella drifter den väckte, menade han. Efter en stund tog han upp en annan aspekt: ”Vi har verkligen kärlek men vi är inte som vita människor eftersom de sätter kärleken högst. De är inte som vi svarta. Svarta människor har kärlek men de visar det inte – även kvinnorna – ibland visar de inte ens sin kärlek för sina män. Mannen också – han gör likadant.”

I första skedet talade herr Sangweni om det mänskliga draget, att uppleva kärlek och sexuell åtrå. Precis som så många andra av intervjupersonerna var han mån om att få mig att förstå att vi alla är människor av samma slag med liknande känslor och drifter, att vi strävar, har förhoppningar, känner begränsningar och upplever tillkortakommanden. Efter att ha betonat likheterna tog han upp hur han ansåg att vita respektive zulu ger uttryck för det. När vita visar sin kärlek öppet bevisar de inför andra att de älskar varandra, menade han, medan en zulu som gör det framstår som en omoralisk, respektlös eller osocialiserad människa. I likhet med de flesta andra jag talade med lyfte han fram skillnader i mänskligt agerande. Vi är som ni men vi gör på ett annat sätt. Människor gjorde ständigt klart för mig att de hanterade sin tillvaro på ett eget sätt, som skilde sig från de vita i Sydafrika och, som de antog, från det sammanhang jag kom ifrån. De talade om zulusättet som sitt tillvägagångssätt att hantera kärlek och social samlevnad.

I det här kapitlet vill jag beskriva de historiska och sociala processer som talet om och förståelsen av zulusättet har vuxit fram ur. Vad är det zulufolket har tvingats att hantera? Men också, vad är det man försvarar och vad är det man avvisar? För att svara på dessa frågor vill jag börja med att gå tillbaka i tiden och se hur zulu blev ett stort folkslag, hur de konfronterades med brittiska kolonisatörer, missionärer och industrialisering. Jag kommer att argumentera för att kontrasterna som människor betonar inte visar på något kulturellt tidlöst schema eller på en försköning av det förflutna, utan att de är berättelser om hur världen har förändrats, om hur människor önskar påverka nuet och staka ut framtiden.

Utvidgning av zulugemenskapen

I början av 1600-talet fanns det många olika självstyrande hövdingedömen i nordöstra delen av nuvarande Sydafrika. En viss typ av Nguni hövdingedömen kallade sig för amaZulu (Wolf 1982), himlens folk (Mofolo 1981). De bestod av olika, självständiga klaner som var organiserade kring en hövding, hans patrilinje, det vill säga släkten på faderns sida, och andra patrilinjer som var länkade dit genom härkomst eller allianser. Organisationen var, enligt Eric R. Wolf (1982), till största delen en militär och jaktmässig organisation byggd på släktband. Jag menar dock att vi kan utgå från att amaZulu inte endast utkämpade strider och försåg sig med föda, utan att de levde i en viss social ordning, förenades genom giftermål, grupperade sig politiskt och utbytte kultur och religion med varandra (jfr Patton 1997:283). De olika klanerna omformades ständigt kring nya huvudmän (Wolf 1982). Sammanslutningen av en mängd hövdingedömen kring en liten zuluklan skedde efter att engelsmän och holländare närmat sig söderifrån och drivit olika folk norrut. Det var en rörelse som alltså började i andra änden av det som idag utgör Sydafrika, nämligen vid Atlantkusten kring nuvarande Kapstaden. I mitten på 1600-talet kom de första europeiska bosättarna och handelsmännen till södra Kapprovinsen där de drev undan och till viss del krossade samlarfolket san, så kallade bushmän, och boskapsskötande khoikhoi, så kallade hottentotter. När expansionen sedan utökades norrut mötte kolonisatörerna bantutalande befolkningsgrupper som drevs tillbaka.[9] Det växlade vilket eller vilka hövdingedömen i nuvarande KwaZulu Natal som var starkast sinsemellan samtidigt som de alla levde under tryck från de expanderande nybyggarna. Så småningom fick en ledare över en mindre zuluklan, Shaka, makten över den mest dominerande hövdingen (Wolf 1982:347-50).

Shaka använde sig av traditionella organisationsmönster för att organisera folket i krigföring. Både män och kvinnor delades upp utifrån åldersgrupper och männen tränades med hjälp av traditionell jaktteknik. Både åldersgrupperna och jakttekniken var folk vana vid historiskt. Samtidigt förändrade Shaka familjemönstren radikalt. Den lokalt baserade patrilinjen underminerades och männens resurser togs istället till vara i militär tjänst. Omskärelseskolor för pojkar förbjöds och giftasåldern för män bestämdes till tidigast 40 år. Alla unga skulle vara tillgängliga för krigsverksamheten. Zulustaten och dess krigsmaskin bildades som svar på att gränserna för den europeiska kolonisationen expanderade, enligt Wolf (1982:347-9). Ett område med tidigare självstyrande hövdingdömen transformerades till ett enhetligt kungadöme eller en enda nation med hårda medel. Zuluidentiteten som tillhörigheten till kungaätten och förmåga att tala zulu-

[9] Bantufolk är en beteckning för över 60 milj. människor i centrala och södra Afrika. De förenas framför allt språkligt. Bantuspråken är ca 500 st och har liknande drag när det gäller ljudsystem, grammatik och ordförråd (Nationalencyklopedin 2007a).

dialekten, likaväl som fruktan, var viktiga nationsbyggande faktorer (Thompson 1969:345).

Zulustaten och dess armé blev i det här perspektivet till på grund av den radikala förändring som den europeiska expansionen och den koloniala processen innebar. En föreställd gemenskap uppstod (Anderson 1993). Benedict Anderson (1993:21-22) använder begreppet en föreställd gemenskap om nationen. Begreppet innebär inte att en gemenskap är falsk eller oäkta och att det skulle finnas någon ”verkligare” gemenskap som man kan bygga gemensamhet på. Att den är föreställd innebär istället att även om medlemmarna av gemenskapen bara träffar några få av de övriga medlemmarna så har de ändå en klar bild av gemenskap med varandra. Att den är en gemenskap hänger samman med att oavsett om det råder ojämlikhet och exploatering betraktas gemenskapen av medlemmarna ändå som en djup, horisontell samhörighet.

Pressen utifrån och skapandet av en zuluidentitet fick långtgående konsekvenser och påtagliga betydelser. Att zulustaten utvidgades drev i sin tur undan andra hövdingedömen som rörde sig i olika riktningar och bidrog till bildandet av nya politiska gemenskaper. Från 1800-talets början till 1836 utvidgades zulustaten varpå andra hövdingedömen började röra sig inåt landet eller norrut. 1879 krävde britterna att zulukungen skulle upplösa sin armé eftersom den hindrade fortsatt kolonisation och hotade bosättarna i kronkolonin Natal, som låg granne med Zululand. När brittiska styrkor invaderade Zululand tog zuluarmén först en oväntad seger för att några månader senare själv besegras och upplösas. Zululand inlemmades i den brittiska kronkolonin Natal. Den självständiga zulustatens uppkomst likaväl som fall var således ett resultat av de brittiska och de holländska kolonisatörernas expansion (Wolf 1982:350).

På 1970-talet gjordes tidigare Zululand till ett homeland vid namnet KwaZulu. När KwaZulu upphörde som homeland 1995, ett år efter det att demokratin utropats, bildades KwaZulu Natal. Idag utgörs KwaZulu Natals befolkning till 80 procent av zulu och det är det enda homeland vars struktur delvis lever kvar i det nya Sydafrika (Palmberg 2007). I KwaZulu Natal lever också de flesta av Sydafrikas en miljon invånare med indiskt ursprung (Nationalencyklopedin 2007b). Utanför storstadsregionerna finns omväxlande områden som har stamstyre och städer med kommunalt styre. Här bor 68 procent av KwaZulu Natals invånare. Landsbygden består av spridda boställen. Infrastrukturen är svag och ytterst få försörjer sig på jordbruk. I det område jag gjorde studien i hade endast 13 procent av hushållen tillgång till indraget vatten eller kommunal kran 2001 (Hosegood et.al 2004). De flesta hushåll är beroende av lönearbete och understöd av olika slag. Arbetslösheten är hög: 67 procent av kvinnorna och 56 procent av männen mellan 16 och 59 år var arbetslösa 2001 (ibid.). De lokala arbetstillfällena är få och de flesta reser långt för att arbeta. Zulufolket utgör näs-

tan en femtedel av Sydafrikas 47 miljoner invånare och zulu är ett av de officiella språken i landet.[10]

Västerländsk vetenskap och Afrika

Innan jag går in på vad kolonisationen konkret innebar för zulufolket, vill jag diskutera en process som skedde parallellt, nämligen framväxandet av västerländsk vetenskap. Det utgör en avgörande bakgrund för kolonisatörer, handelsmän, upptäcktsresande och missionärer som kom till Zululand, en bakgrund som präglade vad de såg och hur de agerade.

Stratifieringen, eller indelningen av människor i olika skikt eller klasser, var innan Carl von Linnés arbete skissartad och ofullständig. I 1758 års upplaga av Systema Naturae gjorde Linné en vetenskaplig uppdelning av raser och deras inbördes förhållanden, där både yttre kännetecken och inre karaktär beskrivs (Eriksson 1994). Afer, det vill säga afrikaner, beskrivs med särskilda yttre karaktäristika, men också som sluga, lata, likgiltiga och behärskade av godtycke. På 1780-talet slog filosofen Henry Homes fast att negern hade en annan hud, större könsorgan och mindre hjärnvolym. Under 1700-talet ifrågasattes den svarta människans plats inom arten Homo Sapiens, framför allt på grund av en påstådd översexualitet (Eriksson 1994). Senare följde biomedicinska klassificeringar av vad som ansågs vara normalt och onormalt, sjukt och friskt som bland annat grundades på studier av de koloniserades fysiologi. Svarta människor användes ofta som kontrast till det ”normala” och ”friska”.

Medicinhistorikern Thomas Laqueur (1994) menar att upptäckterna i den biologiska forskningen var präglade av tidigare teorier om skillnader och likheter. Genom sina studier om övergången från enkönsmodellen till en uppdelning i manligt och kvinnligt kön på slutet av 1700-talet, visar han att nya vetenskapliga rön aldrig fick någon genomslagskraft om de inte var kulturellt relevanta. Laqueurs slutsats är att ”förutfattade meningar om skillnader eller likheter bestämmer vad man ser och rapporterar om kroppen (Laqueur 1994:35)”. När det gällde koloniserade folkslag var det alltså inte vetenskapliga fakta som låg till grund för utvecklandet av teorier om normalt och onormalt. Det man fann hos de koloniserade tog man som bevis för de redan existerande kulturella föreställ-

[10] Det finns 11 officiella språk i Sydafrika, nio bantuspråk, afrikaans samt engelska. De nio officiella bantuspråken i Sydafrika talas av två tredjedelar av befolkningen; zulu (22 procent), xhosa (17 procent), nordsotho (10 procent), sydsotho (7 procent), tswana (7 procent), tsonga (4 procent), siswati (swazi, 3 procent), venda (1,7 procent) och ndebele (1,5 procent). Afrikaans, som har sitt ursprung i den nederländska som talades av de tidiga invandrarna, är modersmål för ca 5 miljoner sydafrikaner. Engelska är modersmål för drygt 2 miljoner av olika etniskt ursprung men är också andraspråk för många och kan därför kallas ett mellanfolkligt språk (Dahl 2007).

ningar om olikheter mellan civiliserade, friska människor å ena sidan och ociviliserade, ohälsosamma människor å andra.

I skapandet av en vetenskap om sexualitet blir kontrastskapandet tydligt. Foucault visar i Sexualitetens historia (2002 [1976], 2002 [1984]) hur man från 1700-talet och framåt började med ett vetenskapligt projekt i Europa som syftade till att statistiskt kartlägga sexuellt beteende och klassificera sexuella avvikelser (Foucault 2002 [1976]:51). Varianter på avvikande sexualitet visades upp och användes som grund för de klassificeringar man gjorde av individers beteende och karaktär. Inom europeisk konst framställdes människor med mörk hudfärg, både män och kvinnor, som en ikon för avvikande sexualitet (Gilman 1985). Under 1800-talet presenterades afrikansk sexualitet som djurliknande och obscen. Rönen, eller snarare föreställningarna, användes för att visa på fysiska skillnader mellan folkslag och som en förevändning för att se rasskillnader som naturliga. Upptäcktsresande till södra Afrika beskrev hur kvinnor i vissa stammar hade skinkor som stod ut kraftigt och att de tänjde ut sina blygdläppar för att det ansågs vara vackert. 1810 lyckades den franska anatomen Georges Cuvier utverka tillstånd att ta med sig en 20-årig kvinna från khoikhoi-stammen, som han kallade Sarah Bartmann, via båt från Kapstaden till London där hon mot betalning ställdes ut som en kuriositet och visade upp sina skinkor. Senare fördes hon till Paris där verksamheten fortsatte och där hon dog endast 25 år gammal. Cuvier och en kollega obducerade så småningom kroppen. Könsorganen med de förlängda blygdläpparna ställdes ut, tillsammans med Bartmanns hjärna, på Musee de l'Homme. Där fanns de till allmänt beskådande fram till 1974.[11] Historikern Sander L. Gilman (1985:88) menar att Sarah Baartman var utgångspunkten för medicinsk beskrivning av svarta under 1800-talet. Svarta kvinnor ansågs ha en primitiv sexuell aptit och deras könsorgan var det yttre beviset på detta. I mötet med kolonisatörer och missionärer blev först och främst den svarta kvinnan föremål för uppmärksamhet och åtgärder. Närheten mellan en afrikansk moders kropp och hennes barn ansågs vara källan till sjukdom. Kvinnor hölls också ansvariga för sexuellt överförda sjukdomar (Comaroff & Comaroff 1992).

I sitt klassiska verk *Svart hud, vita masker* från 1952, menar Frantz Fanon att när människor började definieras utifrån sin hudfärg, så fick de också sin sexualitet definierad. Afrikanen ansågs ha en stor sexuell aptit och till och med vara översexuell (1997:145). Intresset för svarta människors fysiologi hängde sålunda samman med den medicinska framväxten i västvärlden och svarta användes som en spegling av (Said 1979), eller kontrast mot, den västerländska normala och civiliserade människan. Både det kvinnliga könet i väst (Johannisson 2004) och den svarta människan i syd kom att utgöra det vita manliga könets motsats i

[11] Nelson Mandela var en av många som kämpade för att Sarah Bartmanns kvarlevor skulle återföras till Sydafrika, vilket också genomfördes år 2002 (Lamprecht 2002).

framväxandet av kunskapen om sexualitet. Fanons analys är aktuell även idag när problemet med aids utreds. Den koloniala bilden av afrikansk sexualitet som närmre naturen och eldigare än västerländsk sexualitet bidrar till en bild av aids i Afrika som något annat än annorstädes (Patton 1997) (se kap 1).

Vetenskapliggörande är aldrig någon fristående gren i samhällslivet utan en del i hur samhälle och vardagsliv byggs upp. Undersökningar av erotisk njutning ledde till skapandet av texter och handböcker som försökte urskilja ”normal sexualitet” från patologiska former av erotisk njutning (Giddens 1995:27). Kartläggandet och klassificerandet ledde till konstruktioner av det normala, medan andra företeelser nedvärderades som onormala eller osanna (Foucault 2002 [1976]). Dessa normer verkade sedan på människor som förkroppsligade idealen eller avvikelserna. Studier av kroppen och sexualiteten har sedan 1800-talet legat till grund för maktfördelning mellan män och kvinnor, mellan européer och de koloniserade. Vidare har de utgjort grunden för den bild de anländande européerna hade av afrikanska folk.

Geografisk organisation och kontroll

Kolonisation utgörs till stor del av organisation och arrangemang (Mudimbe 1999:129). Kolonialmakten organiserade Sydafrika för att erhålla, distribuera och exploatera mark. Behovet att kontrollera människor och att exploatera marken hängde samman med industrins framväxt i Europa. Den europeiska expansionen drog nytta av redan existerande nätverk för utbyte samtidigt som den skapade nya resvägar mellan kontinenter. Svarta befolkningsgrupper drogs in i ett system som exploaterade världens resurser som grund för att bygga upp kapital (Wolf 1982:353).

Sir Theophilus Shepstone (-1893) var sekreterare för Native Affairs i den brittiska kolonin Natal som var granne till den oberoende zulustaten. Shepstone valde zulukungen Shaka som förebild för kolonialt envälde. Han använde en inhemsk förståelse av Shaka och hans styre för att finna ett system för inhemsk administration i Natal. Man använde alltså zuluhistoria som en modell för dominering och kontroll. Det blev förebilden för ett system av decentraliserad despotism, som också så småningom blev kolonialismens arv till apartheidstaten (Hamilton 1998).

I början av 1900-talet var behovet av billig arbetskraft stor i Sydafrika och vita farmare och gruvindustrin utsatte den tämligen nybildade Sydafrikanska unionens regering för hård press att agera (Sparks 2003). En lag instiftades som förbjöd svarta att äga mark utanför de små reservat som senare blev apartheids homelands. I dessa områden förväntades 75 procent av landets invånare hålla sig på 13 procent av landets totala yta, medan den största delen av landet utsågs till

den vite mannens land. I ett slag gjordes den svarta befolkningen jordlös och även om småskaligt jordbruk var möjligt i reservaten i början, blev det så småningom omöjligt eftersom de blev överbefolkade. Reservaten blev istället arbetskraftsreservoarer som utnyttjades när städer och fabriker behövde arbetskraft (Sparks 2003:349).

Kolonisationen av Sydafrika handlade till stor del om organiserande av tid och rum. Den sociala förändringen i samband med industrialiseringen hängde intimt samman med att människors sociala relationer förflyttades från sitt lokala sammanhang (jfr Giddens 1996:29). Genom att stänga in de svarta på vissa marginaliserade platser och organisera deras verksamhet på andra platser som gruvor och städer, som var centrala för produktionen, blev det möjligt att ha kontroll över dem. Liksom fängelser (Foucault 2003 [1975]) blev gruvorna den slutna miljö där zulumän disciplinerades genom att de avskildes från sina familjer, fick obligatoriska arbetsuppgifter och reglerade tidsscheman. Möjligheterna att besöka familjen var små. Familjemedlemmar kunde inte heller följa med den som fått arbete. Svarta fick nämligen inte vistas i Sydafrikas städer utan att ha ett arbete där. Människors rörelser kontrollerades sålunda via upprättandet av homelands och via passkontroller in till städerna.

Även om disciplinerandet av de svarta männen var rigoröst, uppfattades deras närvaro i städerna som ett hot. Under 1870-talet utbröt en slags moralpanik i kolonin Natal i Sydafrika, en rädsla för att svarta män skulle våldta vita kvinnor (Cornwell 1996). Detta skedde samtidigt på andra platser på jorden där människor med olika hudfärg levde nära varandra, men med skillnaden att rädslan upprätthölls i ungefär fyrtio år i Sydafrika. Sensationell journalistik i sydafrikanska tidningar var med och skapade rädslan och fenomenet kallades ”The Black Peril”, den svarta faran. Statistik från den aktuella tiden visar att påståendena om en ökning av svarta mäns sexuella övergrepp på vita kvinnor var ogrundade varför det finns många olika teorier om vad paniken i grund och botten handlade om. Gareth Cornwell (1996) refererar till historikern Norman Etheringtons analys som kopplar fenomenet till nybyggarnas rädsla för att förlora kontrollen och till rivalitet mellan svarta och vita män om vita kvinnor, som var trötta på att leva i kyskhet tillsammans med män som hade förbindelser med svarta kvinnor. Andra faktorer som har lyfts fram är den förlorade respekten för vita som följde av att fler och fler av dem levde i fattigdom, vilket i sin tur ledde till en rädsla för förorening och för förfall till följd av sexuella kontakter mellan personer av skilda raser (Cornwell 1996, Gilman 1985:107).

Vid sidan om de här förklaringarna vill jag lyfta fram att moralpaniken kan kopplas till den stratifiering mellan raser som gjordes inom många vetenskapliga fält. I det här fallet kan man framför allt se kopplingen till vetenskapliggörandet av sexualitet genom kontraster mellan raser, kön och klasser. Beskrivningar av vad som var normalt respektive patologiskt i fråga om sexualitet som nybyggar-

na som kom till södra Afrika hade med sig, skapade bilder av svarta män som översexuella och hotfulla. Nybyggarna uppfattade bilderna som verkliga och de gav svarta män etiketter som skiljde dem från vita män, det vill säga de skapade stereotyper (Gilman 1985). Sådana föreställningar är inte på något sätt oskyldiga utan verkar på människors liv i globala processer. Det mest intima – som till exempel sexuella relationer – och det mest avlägsna – som till exempel framväxten av biomedicin i väst – är förbundna med varandra i världsomfattande skeenden.

Frånsett de som levde ett uppdelat liv mellan arbete och familj, mellan stad och landsbygd, var en del av Sydafrikas svarta befolkning ekonomiskt förankrad på landsbygden. De ägde dock ingen mark där. Min värd, herr Isaac Ndaba hörde till den kategorin. Isaac växte upp på en vit farmares gård i KwaZulu Natal på 1950-talet. Hos den vite farmaren fick Isaacs familj arbeta i utbyte mot rätten att bo och odla sin mat. De kunde också be om en majssäck om de var utan mat vissa perioder. Isaac och hans bror fick turas om att gå i skolan vartannat år och arbeta på farmen vartannat. Isaac ville bli läkare, och en missionär från Lutheranska kyrkan ville betala för hans grundläggande skolgång. Men eftersom skolgången var uppsplittrad fick han aldrig möjlighet att ta studentexamen. 1974 fick han arbete i Newcastle och kunde därmed lämna landsbygden och börja lönearbeta.[12]

Många män tvingades alltså migrera under största delen av sitt vuxna liv för att försörja sina anhöriga på landsbygden samtidigt som de var uteslutna från de välbeställda centrum där de arbetade (White 2001:459). De flesta män fick därför en strikt uppdelning mellan boende och arbete, eller kanske snarare ett dubbelt boende, och i många fall dubbla familjer. Segregationspolitiken och migrantarbetena ledde i årtionden till att makar och älskande för långa perioder levde separerade. De långa avstånden, uppdelningen mellan boende och arbete påverkade människors sociala nätverk. Familjemönster och hierarkier förändrades.

Under prekolonial tid hade familjefadern i varje hushåll sett till att sönerna kunde betala *ilobolo* (Hunter 2002:106). Genom sitt arbete i gruvorna fick många unga män egna medel att betala *ilobolo* med och därmed skapades konflikter mellan män och deras fäder. Under 1900-talet lösgjordes sålunda äktenskapet från hushållsekonomin och blev mer och mer beroende av lönearbete. Gårdens patriark som tidigare varit en slags grindvakt till manbarhet genom äktenskap ersattes som sådan utav marknadsekonomin (Hunter 2002:107). Det

[12] Jordreformen som pågår i Sydafrika har lett till ett domstolsbeslut på att marken som Isaac och hans familj bodde på hos den vite farmaren ursprungligen tillhörde Isaacs familj. Som arvtagare till sin far har Isaac rätt till en viss ersättning för att den togs ifrån dem. Jordreformen går dock mycket långsamt och man beräknar att om den går i samma takt som hittills kommer det ta cirka 60 år innan den är genomförd och då kommer cirka 30 procent av jorden ägas av de svarta (Dokument utifrån, Sveriges Television, 15 sept 2005). Isaac har lämnat in en ansökan om ersättning men tror att det kommer ta lång tid innan något sker.

egna lönearbetet avgjorde om en ung man kunde ingå äktenskap. De drastiska förändringarna i form av industrialisering och segregation handlar alltså inte enbart om förluster och omflyttningar, utan även om att det personliga livet omformas tillsammans med vidare sociala förändringar (jfr Giddens 1996:115). Vardagens och det personliga livets utformning för de svarta i Sydafrika förändrades radikalt som en följd av att landet blev delaktigt i en världsomspännande marknad och ett världsexpanderande medicinskt tänkande. Som vi kommer att se i kapitel 5 är ekonomisk förändring avgörande för hur kärlek upplevs och levs.

Kolonisation av medvetande och kroppsliga vanor

Kolonisation handlar således inte enbart om organisation och kontroll, utan även om förändring av människors medvetande. Bland kolonisterna, det vill säga de som bosatte sig i Zululand, fanns missionärer från olika samfund. KwaZulu Natal anses vara en av de mest evangeliserade regionerna i världen (Muller 1999:40). Missionärerna var inte kolonisatörer som exploaterade ett område och försökte dominera den lokala majoriteten. Däremot var de delaktiga i att lansera en ny slags identitet, att förändra människors medvetande och kroppsliga vanor.[13]

Det andliga budskapet väckte inte alltid så stor entusiasm bland lokalbefolkningarna, men människor såg många andra möjligheter i det missionärerna erbjöd. Jean och John Comaroff (1992) menar att det ibland ljumma mottagandet av det kristna budskapet ledde till att missionärernas aktiviteter gick ut på att omvända folk genom att förvandla personen genom vardagliga aktiviteter. Missionsstationerna gjordes till levande exempel på produktiva företag. Där demonstrerades nyttan av såväl plog, pump som disciplin. Klockan installerades för att markera rutiner och för att man skulle försäkra sig om att tiden användes väl. Humanistiska och kristna idéer omfattade föreställningen om att den tid människor har till godo är från Gud (Foucault 2003 [1976]:155) och att Guds rikedomar bör utnyttjas och inte förspillas på grund av lättja (Cesaire 2002 [1955]:39). Människors medvetande koloniserades med symboler och praktiker från en främmande kultur i ett försök att tvinga på dem ett speciellt sätt att se och vara (Comaroff & Comaroff 1992:238). Genom att förbjuda praktiker som man ansåg motbjudande och ersätta dem med främmande företeelser försökte missionärerna civilisera människor. Zulumänniskan skulle göras om, både till sin person och i sin kontext genom en omstrukturering av hans/hennes förkroppsligade vanor.

[13] Jag skiljer här mellan kolonisatörer, de som exploaterade och härskade över befolkningar, och kolonister, de som bosatte sig i kolonierna (jfr Mudimbe 1999:129).

Praktisk politik omsätts i handling genom människors kroppar. Över hela Afrika är det tydligt hur de kristna missionärernas insatser bland de svarta befolkningsgrupperna hängde samman med kropp, klädsel och uppförande. Det gällde bland annat att klä på den afrikanska kroppen och att lära ut hur man hälsar och vart man tittar.[14] När man hälsar på zulu säger man *sawubona,* jag ser dig, men tittar inte den man möter i ögonen. Flera av mina intervjupersoner har tränats av missionärer att försöka se den de hälsar på i ögonen. Globala processer spelades ut på landsbygden i Natal genom att västerländska värden och ideal påverkade lagstiftningen och medvetandet hos människor.

Olika syn på kyskhet och sexualitet

När det vardagliga livet omformades påverkades människors sexualitet och könsroller. Man kan säga att könsmaktsordningar och sexuella ordningar förändrades genom samverkan med den transnationella kapitalismen (jfr Mohanty 2006). Synen på sexualitet bland ungdomar var ett område som väckte mycket uppmärksamhet i mötet mellan zulu och kolonialmaktens representanter. När det gällde motviljan mot föräktenskaplig graviditet var zulu och viktorianer överens. Däremot var kontrasten stark när det gällde synen på föräktenskaplig sexuell intimitet, som ansågs vara önskvärd och betydelsefull bland zulu, medan missionärerna omfattades av det kristna idealet om föräktenskaplig kyskhet (Gaitskell 1982). Begreppet oskuld var sålunda två helt skilda saker för zulu och missionärer. Det viktorianska kyskhetsbegreppet var associerat med avhållsamhet och undvikande av intimitet, medan oskuld bland zulu handlade om att endast undvika penetrering, defloration och därmed graviditet. För övrigt ansågs det vara av stor betydelse att uppvakta, eller bli uppvaktad, och sällskapa under puberteten. Dels var det socialt önskvärt, dels fanns det en föreställning om att det var av betydelse för den sexuella mognaden.

De ungas sexuella lekar ansågs vara en del i mognandet. Men för att förhindra graviditeter fick både pojkar och flickor lära sig att praktisera ”sex på låren”, vilket innebar att flickan låg på sin högra sida med benen hårt korslagda och pojken, som låg på sin vänstra sida, kunde tränga in framifrån mellan flickans lår till venusberget, men utan att nå innanför blygdläpparna (Krige 1968:174). Den här praktiken gjorde att det var ytterst ovanligt med barn födda utanför äktenskapet under prekolonial tid (Bryant 1970). Ungdomarnas sällskapsliv kontrollerades av äldre flickor som redan hade sällskap. Det var också de som lärde ut praktiken med sex på låren.

[14] Idag kan man se en motsatt tendens, att försöka klä av den afrikanska kroppen. Skiftningen kan jämföras med Joseph A. Massad (2007) analys av västerlandets syn på erotik bland araber som omogen och primitiv ända fram till 1970-talet då trenden svängde och sexualsynen bland araber tolkades som hämmande och efterbliven.

Synen på sexualitet var starkt sammankopplad med fertilitet och kommande barn var ett viktigt livsmål, vilket utgjorde grunden för den starka betoningen av sexuell utveckling och mognad. Det var också grunden för betoningen av oskuldens bevarande, eftersom det ansågs vara av stor vikt att ett barns tillhörighet till patrilinjen var fastställt innan det föddes. För att ytterligare främja en kvinnas mognad sjöngs sånger om samlag och tillblivelse under ritualen då hennes mognad firades. Sångerna ansågs bidra till fruktsamhet. Eileen Krige (1968) spelade in sångerna som sjöngs av flickorna i grannskapet i en speciell hydda under firandet. Hennes analys visar att det fanns en tanke om att själva orden hjälpte till i mognadsprocessen. Så här översatte Krige den 5:e av de 17 sånger hon spelade in:

> Hej! Små blygdläppar.
> Låt främlingar (män från andra stammar eller grupper) bestiga er.
> Hej! Små blygdläppar.
> Låt främlingar bestiga er.
> Små blygdläppar
> Kom med en mjölkspann
> Vi skall göra det bra för er
> Utsipprande ting från vaginan
> Så att hon dricker djupt
> Tills hon nedkommer med människor
> Och slutligen fyller de spannen
> Och blir kyssta av människor (refererar till vanan att kyssa bebisar, vanligtvis på könsorganen eller stjärten)
>
> Penisen är häftig
> Stimulerar vaginan
> Vaginan är tyst
> Och känner den bultande handlingen

Krige berättar att sången sjöngs till ackompanjemang av en friktionstrumma. Det fortfarande fuktiga skinnet av en slaktad get var bundet över öppningen till en vid kruka. Ett vasstrå pressades ned mot skinnet som var elastiskt och gav efter så det bildades en fördjupning som vatten hälldes i. Sen drog trumslagaren sina händer nedför stickan och framkallade ett mullrande ljud. Symbolismen var tydlig; trumman representerade samlaget, vasstrået var penisen som trängde igenom mödomshinnan, vattnet representerade sperman och krukan var vaginan eller livmodern (Krige 1968:189). Användandet av ord, symboler och gester som representerade sex och fortplantning ansågs ha tvingande kraft och sätta igång en förmåga. Strofen ”tills hon nedkommer med människor” visar på det högsta syftet med den sexuella akten, nämligen reproduktionen.

Ett samhälle organiserat kring åldersgrupper var dock främmande för kolonialmakten och därför blev åldersgruppernas verksamhet föremål för förändring. I

början av 1920-talet gjordes ansträngningar att förflytta ansvaret för unga flickors sexualitet och sällskapande från de äldre flickorna till mödrarna (Gaitskell 1982). Därför förbjöds alla initieringsriter och undervisning om sex på låren, samtidigt som mödrarna samlades i böneförbund där de skulle lära sig att ta sexuellt ansvar för sina döttrar. Detta skedde inom Anglikanska kyrkan, Metodistkyrkan och Natal American Board Mission (ABM) vars förbund kallades *isililo.* Namnet betyder klagan eller sorg och benämner ritualen som zulukvinnor genomför vid begravningar. Nu skulle kvinnors och mödrars oansvariga tillsyn av tonårsflickor sörjas och bekännas, och de skulle hänge sig åt ett nytt ansvarstagande som mödrar. När det gäller de unga flickorna skulle både deras förhållande till sexualitet och till kollektivets roll omdanas. Deras mödrar skulle å andra sidan ta över ett ansvar de inte haft tidigare, vilket framstod som främmande eftersom en ung flicka av respekt inte talade om sex i närheten av sin mor (Gaitskell 1982:340).

Så småningom upptäckte dock vita kyrkoledare att de behövde ersätta tidigare former av umgänge, firande och sexuell upplysning med något nytt. Olika slags scoutföreningar bildades, Stigfinnarna och Vägfararna, som skulle ge vuxenledd kristen socialisering i dessa frågor (Gaitskell 1982). När Flickors Vägfarareförening bildades i oktober 1925 var syftet bland annat att tillhandahålla…

> ”…de fläckfrias nöje till våra kristna flickor som vi har avskurit från alla nöjen och all spänning i ociviliserat liv. Vi vill inte att de ska dansa och vråla och sjunga som hednaflickorna gör, och om vi inte erbjuder något i ersättning för det, har vi faran med det tomma huset in i vilket de sju djävlarna stiger in (Gaitskell 1982:345)”.

Initierings- och övergångsriter skulle ersättas av hälso- och samhällsutbildning för kristna flickor. Tomrummet efter disciplin och undervisning skulle fyllas av den kristna verksamheten och formas ”till något som liknade åldersgrupper men utan en del av systemets ociviliserade förutsättningar” (Gaitskell 1982:346). En del missionärer började utbilda unga kvinnor och hålla så kallade ”renhetssamtal” med dem. Svarta mödrar var dock skeptiska till att lyssna till missionärer som var ungmör. Missionären Ray Phillips skrev en bok i ämnet, *African Youth and Sexual Hygiene* (1935) och reste tillsammans med sin fru runt och undervisade om sexualitet. I flera år var huvudtemat på missionärskonferenserna problemet med att hantera och utbilda flickor. Det outtalade antagandet var att de sexuella frestelserna var det dominerande problemet (Gaitskell 1982:340, 347). Stereotypa bilder av svartas sexualitet ledde till strävanden som förändrade verksamheten i åldersgrupperna, och därmed undervisningen i sexuella frågor. Det som var tänkt att ”civilisera” människor bröt istället ner deras moraliska kultur och upplöste existerande institutioner.

Samtidigt öppnades vägar till en ”ny slags frihet”. Missionsstationer och kristna kyrkor erbjöd en hemvist och ett ”nytt liv” åt människor som ansåg sig förtryckta eller marginaliserade (Muller 1999:40, Gaitskell 1982:342). Möjligheten att få stöd gentemot fäders dominans parades med anpassningen till en ny slags identitet. Svarta ungdomar inom ABM bildade 1919 en egen organisation, Purity League, som skulle handha uppvaktning, trolovning och bröllop och ”stå fast gentemot nattliga bröllopsfester” (Gaitskell 1982:348). Över hundra unga män och kvinnor skrev under renhetslöftet i Inanda, norr om Johannesburg. Ungdomarna som började i *Purity League* ville dels befästa en ny kristen moral, dels tog de hjälp av ”den nya puritanismen” för att forma den respektabla, progressiva, västliga identitet som de strävade efter (Gaitskell 1982:345). Förändringarna handlade om en dialogisk process mellan kolonister och de koloniserade, vilka såg både hot och potentialer i det missionärerna erbjöd.

Det andliga budskapet väckte som sagt inte någon större entusiasm, även om tron på Gud var förhållandevis lätt att integrera i människors tidigare bild av Skaparen och himmelens andra gudomar (Berglund 1976:383). De nya rörelser som växte upp visar att människor gjorde motstånd mot den kristendom missionen representerade (Breckenridge 2000:344). Människor accepterade vissa delar men motsade sig kontroll och förbud av sina egna seder (Ahlberg 1994:233). Afrikanska kulturella praktiker som förfäder eller *amadlozi*, oskuldsritualer, hanterande av häxkraft och relationer till *amadlozi* inkluderades i verksamheten. I Nasaretförsamlingarna lyckades ledaren Isaiah Shembe förena biblisk kunskap med traditionen bland Sydafrikas svarta befolkning och med kapitalistisk affärsverksamhet (Muller 1999). Idag har rörelsen nästan en miljon medlemmar och är en av de största African Initiated Churches. De här kyrkorna på landsbygden blev dock inte del av ett sammanhängande samfund, utan snarare familjebaserade självständiga församlingar som vävdes in i den existerande vardagen och tidigare vanor och föreställningar. Axel-Ivar Berglund (1976) som växte upp som missionärsbarn i Ekutheleni på den zululändska landsbygden och som senare genomförde omfattande fältstudier för sin avhandling *Zulu Thought-Patterns and Symbolism* har berättat att när det ordnades missionskonferenser på 1970-talet och Nasaretförsamlingar inbjöds, så undrade representanter från en församling/familj om fler Nasaretförsamlingar skulle närvara.[15] När de fick veta att så var fallet avböjde de inbjudan. De zulufamiljer jag lärde känna och som tillhörde den här typen av församlingar hade alla sin egen ”kyrka” på eller i närheten av sin gård. Många hänvisar till den typen av församlingar när de hävdar att det är genom kyrkan som man idag kan få hjälp att leva ett moraliskt riktigt liv och få trygga äktenskap. Då handlar det alltså om en kyrka i släktens hägn.

[15] Samtal med Axel-Ivar Berglund 14 april 2007.

Införandet av skolor fick en helt annan effekt på samhället än det andliga budskapet som integrerades i redan existerande mönster för religion och vardagsliv. Skolorna blev ett starkt uttryck för den västerländska kulturen, även om missionärerna många gånger försökte skydda afrikanerna från västerländsk påverkan (Ahlberg 1994:229). Tillgången till ett nytt liv och nya möjligheter hängde nämligen ihop med skolgången.[16] Man såg upp till dem som hade gått i skolan. På så vis utgjorde skolan också ett hot. Skolan fråntog de äldre den sociala rang de hade. Den fråntog dem även kontrollen. Barnen skickades iväg till en verksamhet som de vuxna inte hade någon insyn i. På samma sätt som det skedde i gruvorna avskiljdes barnen från sina familjer och deras dagar organiserades och reglerades utifrån scheman och klocktid (jfr Foucault 2003 [1975]). Sammanfattningsvis kan sägas att människor blev utsatta för förbud och begränsningar samtidigt som de såg nya möjligheter som de utvecklade på kreativa sätt.

Förändrade äktenskapliga relationer

När det gäller det traditionella äktenskapet fördömdes det av många kolonisatörer och missionärer på moraliska grunder eftersom de ansåg *ilobolo* vara handel med kvinnor. De hade ingen förståelse för traditionellt afrikanskt äktenskap (Welsh 1971), som är ett sammanlänkande inte endast av ett par enskilda individer, utan av två grupper av människor. Gåvoutbytet avslutas aldrig utan handlar om ett livslångt åtagande från brudgummens familjs sida att ersätta brudens familj för kvinnans reproduktiva förmåga (se kap 4). Kolonisatörernas moraliska invändningar gick hand i hand med ekonomiska, disciplinära och civiliserande aspekter. Det traditionella äktenskapssystemet ansågs vara ”skadligt för civilisationens intresse, hindra det fria spelet av upplyftande influenser, och binda den hälsosamma utvecklingen av kolonins industriella resurser” (Welsh 1971:70).

Under prekolonial tid fanns det ingen fastlagd kvantitet för *ilobolo*, men antalet kreatur överskred sällan fem i början på 1800-talet (Welsh 1971:68, Krige 1950:121). En fattig man som inte ägde några kreatur alls kunde i utbyte mot en kvinna lova bort sin första blivande dotter till sin svärfar så att han så småningom kunde få *ilobolo* för sin egen dotter genom dotterdotterns giftermål (Krige 1950:121). Shepstone arbetade för att införa en fast taxa för *ilobolo* på tio kor för en vanlig familj och 20 för en hövding. 1877 gavs en pamflett om *ilobolo* ut som hette *Gigantic Inhumanity, or Women Slavery in Natal* (Welsh 1971). Där ifrågasattes det brittiska styrets beskydd av ”grymma” företeelser inom släktskapssystemet bland zulu. Representanter för zulufolket menade istället att funktionen av *ilobolo* hade förvanskats. Inför regeringens kommission för inhemska lagar och vanor, förklarade Nambula och Makubula, troligtvis två representanter

[16] Samtal med Axel-Ivar Berglund 23 april 2007.

för zulufolket, att genom att slå fast ett visst antal nötkreatur hade *ilobolo* förvandlats till en fråga om att köpa och sälja (Welsh 1971:94), medan de själva såg det som ett livslångt gåvoutbyte som inte bara band samman en man och en kvinna, utan två olika släktgrupper.

I nästa steg försökte Shepstone isolera det traditionella äktenskapet och göra det mer slutgiltigt och definitivt än vad det verkade vara genom att bryta banden mellan en gift kvinna och hennes natala familj (familj genom födelse). Hans syfte var att skapa socialt lugn och politisk ordning genom att undvika missförstånd och utdragna processer, och förena äktenskapet med ”mer realism och högtidlighet” (Welsh 1971:84). Han ansåg att det viktigaste medlet var att se till att en kvinna som gifte sig bröt bandet till sin natala familj. Grunden för idéerna byggde på en bild av familjen som en euroamerikansk kärnfamilj avgränsad från övriga delar av släkten (jfr Oyewumi 2000:1095). Resultatet blev att en kvinna inte längre kunde återvända hem om hon blev illa behandlad, hennes far kunde inte begära kreatur tillbaka om äktenskapet upplöstes och hennes familj förlorade all rätt att medla å hennes vägnar (Welsh 1971). Kritiken som framfördes från zuluhåll var dock att det blev för lätt att skiljas. En kvinna kunde gå utan att det fick några konsekvenser för hennes far eftersom *ilobolo* inte kunde returneras längre. Shepstone själv slog fast att förändringen hade löst upp banden mellan far och barn och fadern hade förlorat sin beskyddande rätt i förhållande till en gift dotter (Welsh 1971:94). Det han däremot kanske inte såg var att han försökte förvandla livslånga processer och band, till enskilda, avslutade affärer och att han försökte individualisera äktenskapet till att beröra två människor istället för två grupper (se kap 4). Samtidigt har det visat sig att flexibiliteten är stor i institutioner som äktenskap, brudgåva, släktskap och hushållsorganisation. Över stora delar av södra Afrika har de visat sig ha en stor förmåga att komma igen om än i nya lokala varianter (jfr Kuper 1987:146).

Den här genomgången visar hur sexualitet, kärlek och familjerelationer har varit utsatta för sociala, politiska och ekonomiska förändringar som har omformat det personliga livet. Den kunskap som producerats om afrikansk sexualitet har bidragit till att skapa stereotypa bilder av afrikaner som omoraliska, annorlunda och i behov av förändrade levnadsvanor och beteenden.

Återvända till eller frigöra sig från kultur

Ända sedan Shakas styrelseskick användes som mönster för den koloniala administrationen, har zulufolkets kultur och tradition figurerat i den politiska debatten i Sydafrika. I retoriken kan man urskilja två olika diskurser, eller två olika sätt att tala om eller förstå ett utsnitt av världen (Winther Jørgensen och Phillips 2000); nämligen ”återvändande till kultur” och ”frigörelse från kultur”. Redan

under 1900-talets tidiga segregationspolitik svängde den positiva bilden av Shakas styre. Han sågs inte längre som en förebild för organisation och disciplin utan blev istället en metafor för barbarism och våld. Massmedia var alltid snabba med att identifiera varje konflikt bland svarta sydafrikaner som tribalism (Marks 1989:215). Begreppet hade en negativ innebörd och antydde att människor föll tillbaka i gamla former. Syftet var att argumentera för att problem grundade sig i att olika stammar sinsemellan hade stora konflikter. På så vis kunde kolonialmakten ställa sig utan skuld, och den infödda kulturen kunde göras ansvarig för problem i samhället.

Under samma tid började framväxande zulunationalistiska rörelser å sin sida använda en positiv bild av Shaka för att kämpa mot segregationen. Alla diskussioner om suveränitet, styre och afrikansk tradition, historiskt sett, kan dock inte kategoriseras som fasta ståndpunkter hos vita respektive svarta. Inte heller kan refererande till afrikansk tradition och tribalism hänföras till specifika politiska ideologier (Hamilton 1998). Bilden av Shaka manipuleras ständigt för att passa gällande politiska mål. Både svarta och vita, härskare och underkuvade, har hänvisat till zulukultur och zulutradition för olika syften och som svar på olika behov. Å ena sidan har talet understött de härskande i deras strävan efter större inflytande, och å andra sidan har det varit ett vapen för de underkuvades strävan efter handlingsutrymme och identitet.

På statlig nivå i Sydafrika är diskursen ”återvändande till kultur” påtaglig i försöken att återuppliva den afrikanska kontinenten genom att gräva fram traditionella praktiker. Med hjälp av begreppet ”a Rainbow Nation” har den sydafrikanska staten lovordat skillnader och framhållit styrkan som finns i landets kulturella mångfald. President Thabo Mbeki har vädjat om en ”afrikansk renässans” (Mbeki 1998:296-297). Han har uppmuntrat till att försöka hantera problem på den afrikanska kontinenten genom att använda afrikanska ideal och institutioner. ”The Moral Regeneration Movement”, som lanserades av den dåvarande vicepresidenten Jacob Zuma i april 2002, var ett försök att genom statliga program förnya traditionell moral (South African Government Information 2003, African National Congress 2002). Det handlade bland annat om att bygga starkare familjestrukturer och nya värdesystem.

I den här diskursen kan man urskilja nykonservativa försök att bygga en typ av borgerlig familjeenhet som är långt ifrån svarta befolkningsgruppers sätt att leva tillsammans över generationer (Patton 1997). Man förordar en demokratisk utveckling av familjen och täta band mellan barn och deras föräldrar som om de utgjordes av en sammanhållen och avskiljd kärnfamilj.

Att lösa afrikanska problem på afrikanska sätt har också lyfts fram när det gäller HIV/aids. President Mbekis inställning beskrivs ofta som ”aidsförnekelse” av omvärlden. Men vad är det han säger egentligen? Elaine R. Salo (2006) ser Mbekis förhållningssätt som ett hinder och en ursäkt för landets ledare att inte ta

aidshotet på allvar. De försöker finna en ursäkt för att slippa ta ansvar för landets fattiga och hårdast drabbade invånare, menar Salo. Andra som till exempel Helen Schneider och Didier Fassin (2002) har tolkat Mbekis retorik som ett sätt att ifrågasätta varför omvärlden fokuserar på aids på det sätt de gör. De visar hur Mbeki i sina tal framhåller att HIV/aids-prevention måste studeras i ljuset av fattigdomen, utbredningen av andra samexisterande sjukdomar och den infrastrukturella realiteten i södra Afrika. Mbeki motsätter sig idéer om afrikansk promiskuitet och ett ensidigt fokus på individuellt beteende. Schneider och Fassin (2002) hävdar att över ett sekel av segregation, sen oförblommerad apartheidpolitik, har producerat grunden för HIV/aids genom stor ekonomisk ojämlikhet, socialt våld och rubbning av hushåll och samhällen. Ur afrikansk synvinkel är omvärldens förbiseende av de viktigaste faktorerna det man kan kalla ”aidsförnekelse”, menar de. Statens användande av diskursen ”återvända till kultur” kan alltså tolkas på olika sätt.

I andra sammanhang åberopar staten ”frigörelse från kultur”. I KwaZulu Natal har olika grupper bland zulufolket bedrivit kampanjer för kontroll av flickors oskuld sedan mitten av 1990-talet (se kap 8). Oskuldskontroller är frivilliga kontroller av flickors mödomshinnor i syfte att öka det individuella ansvarstagandet för sexuella relationer via kollektiv press och stöd. Genom att uppmuntra unga flickor till avhållsamhet önskar man skydda dem från att inleda sexuella förhållanden alltför tidigt och få män att respektera deras sexuella integritet. Den statliga kommissionen för genusjämlikhet (CGE) samt kommissionen för mänskliga rättigheter (HRC) har starkt fördömt aktiviteterna (Scorgie 2002:55). Kontrollerna anses inkräkta på privatlivet och vara förödmjukande för kvinnor. I barndeklarationen 2005 slås fast att de är förbjudna för flickor under 18 år (Vincent 2006). Statens inställning visar på ett bestämt avståndstagande från en traditionell praktik. Innehållet i barndeklarationen visar på en strävan att frånta flickor, till skillnad från pojkar, deras möjlighet till självbestämmande och att få människor att överge praktiker som har sitt ursprung i det förflutna (Vincent 2006:26). I den här diskursen tas det för givet att traditionella värden och praktiker står i kontrast till ett modernt liv.

På lokal politisk nivå i KwaZulu Natal är diskussionen om ”återvändande till” eller ”frigörelse från” kultur påtaglig. Varje år den 24 september firas Shakadagen i KwaZulu Natal samtidigt som kulturarvsdagen firas i hela Sydafrika. Firandet är en viktig arena för politiska manövrar och en barometer för zuluistisk politik (Hamilton 1998). När jag deltog i firandet i Stanger 2004 fick jag höra hur både zulukungen Goodwill Zwelithini och Mangosuthu Buthelezi, ledare för Inkatha Freedom Party, refererade till Shaka eller använde sig av analogier till honom i sina tal. Men även Buthelezis politiska motståndare och vanliga människor som inte instämmer i budskapet i den nationalistiska politiken för övrigt, delar vissa grundläggande idéer i zuluistisk politik. Flera av mina intervju-

personer såg på sig själva i en kontext av sociala relationer som börjar med Shaka. Hövdingen där jag bodde jämförde Shakas betydelse för zulufolket med betydelsen av Jesus för många kristna.

Från 1980-talet och framåt stred det konservativa Inkatha Freedom Party[17] (IFP) som dominerades av äldre, mot African National Congress[18] (ANC) där främst de unga var representerade. Inkatha understöddes av den härskande apartheidregimens polis. Konflikten handlade om motsättningar mellan zulutalande bosatta och inflyttade från ett intilliggande homeland, Transkei, men också om skillnader i moral och livssyn mellan generationer (Kaarsholm 2005). Diskussionen om moral och livssyn har idag förstärkts och kopplats samman med det ökade våldet och spridningen av HIV/aids i Sydafrika. Det går dock inte att ställa en konservativ inställning i Inkatha mot en modernare i ANC. Inkatha har på senare år utmanat ANC genom att Buthelezi har talat öppet om sin son som är HIV-positiv. Inkatha har också föreslagit introduktionen av HIV-test för unga par som vill gifta sig (Kaarsholm 2006). I debatten ingår ett ”zulunationalistiskt” budskap som ser HIV/aids-krisen som ett uttryck för en större utmaning för den afrikanska identiteten och självrespekten. HIV/aids attackerar Sydafrikas svarta befolkning hårt för att deras kultur har försvagats, menar de (ibid.). Införande av oskuldskontroller är delvis del av den rörelsen.

Oskuldskontroller har dock introducerats av olika, ibland politiskt oberoende grupper, och på olika sätt för att ta itu med epidemin. Bland annat har kyrkor som i vanliga fall kan hänföras till diskursen ”frigörelse från kultur” varit involverade i införandet. I diskursen ”återvändande till kultur” framställs oskuldskontroller i en positiv ton.[19] Den minoritet som kan hänföras till diskursen ”frigörelse från kultur” menar istället att oskuldskontroller är ”omoderna” och att ”de inte hör till vår tid” (Kaarsholm 2005:144). Den starkaste rollen i försöken att återvända till kulturen har olika African Initiated Churches (AIC) haft, vilket innefattar sionister, apostoliska och evangeliska kyrkor samt Nasaretförsamlingar. De fokuserar på en nydaning av traditionen som ett botemedel för moraliska kriser (ibid.).

Det går dock inte att hänföra den ena eller andra diskursen till vissa personer, samfund eller politiska partier. Det handlar inte heller om en konfrontation mellan ett traditionellt eller ett modernt förhållningssätt. Attityderna och diskurserna

---

[17] Inkatha-partiet är det tredje största partiet i Sydafrika och har sitt starkaste fäste i KwaZulu Natal. Bildades 1975 som motståndsrörelse mot apartheidregimen (Nationalencyklopedin 2007c).

[18] ANC är Sydafrikas största politiska parti och bildar tillsammans med Inkatha landets regering. Under apartheid var ANC den ledande mtoståndsorganisationen. Bildades redan 1912 som en massrörelse mot hårda raslagar (Nilson & Skansjö 2007).

[19] I Amaoti, en informell bosättning i Inanda i norra utkanten av Durban var 78 procent av kvinnorna och 69 procent av männen positiva till oskuldskontroller. 84 procent av kvinnorna och 71 procent av männen var positiva till *ilobolo* som institution (Kaarsholm 2005:143).

varierar ständigt och visar på ett mångfaldigt användande av de olika diskurserna för olika ändamål och ur skiftande positioner. Jag ämnar i det sista avsnittet lägga fram intervjupersonernas tal om zulusättet som delvis är en del av diskursen ”återvända till kultur”, men som först och främst är en motståndsstrategi. Människor försöker ta makt över begreppet, vara subjekt istället för objekt och ”rycka åt sig initiativet” (Azar 2006:59).

Överleva, göra motstånd och rycka åt sig initiativet

I det här kapitlet har jag visat hur zulufolket blev till en stat och stark krigsmakt genom globala processer som industrialisering och kolonisation. Människors vardagliga liv förändrades drastiskt genom industrins framväxt och förflyttningen av svarta befolkningsgrupper till överbefolkade homelands där det var svårt att bedriva jordbruk eller hitta någon annan försörjning. Konfrontationen med européer och europeiska föreställningar påverkade också människors kärleksrelationer, äktenskap och sexualitet. Zulufolkets sociala struktur och moraliska kultur urholkades. Människor gav ömsom efter, ömsom spjärnade de emot och ömsom omarbetade de inkräktande former för samlevnad utifrån sina egna villkor, för att vinna något mått av kontroll över sin föränderliga värld.

Förändringen av vardagen gjorde att zulu, liksom människor över stora delar av södra Afrika, började kontrastera det nya levnadssättet och det kristna budskapet med sitt eget sätt att göra och vara. När de talade om sitt sätt uppfattades deras vardagliga handlande som en planmässig tradition. Men retoriken hade i själva verket utkristalliserats i mötet med missionärers, affärsmäns, forskares och adminstratörers verksamheter och deras syn på arbete, person och tid (Comaroff & Comaroff 1992:161-2). Retoriken var ett resultat av de radikala förändringar människor erfarit och av samspelet mellan europeisk kultur och den förkoloniala ordningen. Kolonialmaktens närvaro framtvingade ett förtydligande av vad som var zulu. Människor som upplever radikala förändringar eller lever i en underordnad position tar ofta hjälp av suggestiva motsatser för att finna sig i sin situation, men också för att göra motstånd och producera något eget.

Sabelo bodde tillsammans med sin mor, sin fru, sina 13 barn, ett par hemmavarande ensamstående systrar med barn och sitt första barnbarn. Han och hans fru Nokuthula hade många att försörja och var alltid fullt sysselsatta. De var stolta över sin familj och över sina bilar som bidrog till försörjningen genom olika slags taxiverksamhet som Sabelo och hans söner bedrev. Men det faktum att både hans systrar och äldsta dotter hade fått barn utan att barnens far tagit sitt försörjningsansvar var ett tecken på att något inte stod rätt till. För zulu innebär det att ingen ekonomisk uppgörelse har nåtts mellan de båda familjerna, en situation som Sabelo ansåg att landets regering till viss del förorsakat. Han ansåg

nämligen att undervisningen i skolan hade lett till en uppluckring av föräldra-auktoriteten vilket förorsakade att sällskapande mellan pojkar och flickor ofta skedde utan föräldrars vetskap. Ungdomar började sällskapa utan att någon uppgörelse gjordes mellan familjerna. Om sedan flickan blev gravid och pojken inte betalade ett par kor för vad han hade förorsakat så var barnets tillhörighet och försörjningsbördan för både flickan och barnet olöst. Så här förklarade Sabelo:

> Låt mig säga att jag har skickat min dotter till skolan (förknippat med stora utgifter) ända tills jag inte har något kvar i min kraal (boskapsinhägnad). Jag gjorde det för någon som inte vill betala något för min dotter (Sabelo avser pojken som har gjort flickan gravid men inte betalat något) […] Det är bara det att det är det här som de (regeringen) gör. Vad kallar de det? Barns frihet. O, ja, barns rättigheter. De (regeringen) sa att barn ska ha rättigheter.
>
> *Anette*: Vad är barns rättigheter?
>
> *Sabelo*: Jag vet inte. Men rätten att barnet kan gå utan att du vet vart han/hon går. De kommer inte tillbaka förrän nästa dag. Det är rätten som de (regeringen) ger barnen.

Sabelo ansåg att det barnen lärde sig i skolan uppluckrade zulusättet, det vill säga ett sätt att leva tillsammans där individen ingår i en större väv av relationer och där föräldrar ska och kan ha inflytande över sina barn. Sabelo tror att tonårsgraviditeter och oviljan att ta på sig faderskap är en följd av vad barnen lär sig om sina rättigheter i skolan. Så här sa Sabelo: ”Det är bara det att länderna är olika. Det där passar inte oss svarta, för en person kan bara dyka upp här och ta ditt barn framför ögonen på dig. Och vad är det – demokrati? (skrattar).” Sabelo har ansvar för alla barn som bor på hans gård, men samtidigt känner han sig fråntagen sin auktoritet genom olika statliga strävanden och värderingar som lärs ut i skolan.

En äldre man, Mkhwanazi, som var granne till Sabelo sa så här: ”Alla dessa hus tillhör regeringen inte deras riktiga ägare”. Med hus syftade han på gårdens invånare. Så fortsatte han:

> Du kan lära ett barn hemma att i det här hemmet gör vi inte si eller så, tala om för barnet att om någon vill vara en bra person tar han ansvar för sig på det här sättet. De kommer att säga att det är gammeldags, att regeringen säger att saker ska vara så här. Vad kan en förälder säga efter det? De kan inte säga någonting eftersom de (barnen) vet bättre nuförtiden.

De här citaten visar på hur män upplever sig ha förlorat sin auktoritet och att de anser staten vara skyldig till att deras roll har marginaliserats (jfr White

2001:474). Männen presenterar en känsla av maktlöshet och utsatthet för andras beslutsfattande, men också en upplevelse av att vara oförstådda. De värden som är grundläggande för dem har inte fått förståelse från beslutfattare, och till viss del inte heller hos de unga (se vidare disk i kap 4). Sabelos tal om vad som passar svarta kommer ur en känsla av att vara kringgärdad. Han och andra föräldrar jag samtalade med under fältarbetet kände sig ofta påpassade och styrda på ett sätt som de inte trodde att vita i Sydafrika var. När de försökte agera utifrån sin övertygelse om hur ett barn bör uppfostras och vägledas kände de sig motarbetade av olika institutioner i samhället. Flera påpekade att de vita i Sydafrika tillåts ta ansvar för sina barn på sitt sätt och de ansåg också att de vita därför lyckades bättre med sina barn än de svarta. Vita flickor gifter sig för det mesta utan att ha några barn, förklarade de. För att lyckas med sina barn måste man ha mandat att vara med och välja vad som är bäst för dem.

Sabelo lyfte fram hur han som zulu tänker på ett specifikt sätt och har vissa speciella rättesnören att hålla sig till. Man kan göra saker och ting på zulusättet, *sigcina isiZulu*. Zulutraditionen eller zulukulturen ses som en praktisk och moralisk ordning att hålla sig till och som avsevärt annorlunda än vita människors ordning. Många hävdar också att traditionen riskerar att glömmas bort bland annat på grund av yttre påverkan, som till exempel kristendomen och skolor. Tidigare var zuluordningen mer framträdande och gav stabilitet i livet, är budskapet de för fram. Kontrastdiskursen, som talet om zulusättet kan kallas, har sina rötter djupt i själva den koloniala processen.

Många zulu upplever arbetslöshet, fattigdom, sjukdom, splittrade familjer och problem med föräldrars roll gentemot ungdomar. De efterfrågar strukturella förändringar och anser att tio år av demokratiskt styre har gett för lite åt dem som har minst. De hoppas på en möjlighet att kunna försörja sig, att kunna köpa tillräckligt med mat, få vatten och avlopp, farbara vägar, bättre tillgång till sjukvård, att de kvarterslånga köerna till banken för de som inte har checkkonto ska förkortas med mera. Under tiden försöker de ta tag i det som de själva har någon möjlighet att råda över, nämligen moral, familj och relationer. Problemen de upplever relaterar de till förändrade normer kring familjen och närsamhället, och därmed till en förlust av kultur. Dels upplever människor en gemensam förlust, dels rubbas den inbördes hierarkin så att de som tidigare hade störst makt kanske upplever den största förlusten, medan andra även ser vissa möjligheter i förändringarna. Gemensamt för intervjupersonerna är talet om zulusättet som en väg att ta itu med sin situation. Både män och kvinnor tar hjälp av suggestiva motsatser för att finna sig i sin historia, för att påverka det närvarande och ta ut riktningen för framtiden.

Talet om zulusättet tolkar jag som ett gränslandsmedvetande (Mohanty 2006) som uppstått i det historiska mötet mellan européer och zulu, deras olika kultu-

rer och referensramar.[20] Det handlar inte om någon organiserad motståndsrörelse utan om ett motstånd som är synligt i det vardagliga livet, både i omvälvande perioder och under fredstid. Människor visar en vilja att definiera sig som zulu och med zuluvärderingar. De använder historiskt framträdande kulturella kategorier för att konstruera sin självkännedom. Istället för att inleda en direkt politisk kamp försöker människor skapa sig ett utrymme utom räckhåll för de härskande, och på så sätt utmana makten. Genom att lyfta fram motsatser och kontraster försöker människor i tider av radikala förändringar och utifrån en underordnad position ta egna initiativ gentemot de som styr.

Talet om zulusättet handlar inte om ett dualistiskt problem, konflikten mellan tradition och modernitet. Kontrasterna som människor lyfter fram visar inte på något tidlöst kulturellt mönster eller på någon slags glorifiering av det förflutna, utan de utgör berättelser om vad människor drabbas av och hur de önskar hantera sitt liv. Människor befinner sig i ett gränsland, i en komplex och hotad tillvaro, där de försöker finna mening. Det är en tillvaro som inbegriper motstridiga idéer och kunskaper, olika viljor och strävanden. När människor talar om zulusättet och om det vita sättet blir det uppenbart vad de har att hantera, vad de reagerar mot samt hur de försöker påverka framtiden.

Zulusättet visar hur viktigt det är för människor att betona olikheten. De vill påpeka att de gör saker och ting på sitt eget sätt. Zulusättet är något de är stolta över. I mötet med andra lyfts det specifika i mänskligt handlande och tänkande fram. Hävdandet av identitet är alltid dubbelriktad. Identitetsskapandet görs delvis utifrån, dels som en reaktion på det som kommer utifrån. Kategorier skapas i konfrontationen, kategorier som människor måste svara på. Som ett resultat av hur människor associerar sig själva eller associeras av andra upplever människor kvalitéer av likhet inom bestämda grupper eller kategorier. Men föreställningar om person och självbild grundar sig också på föreställningar om skillnad, vilket förutsätter existensen av den Andre (Caplan 2004), av någon som människor kan ställa sig själva i kontrast emot. Det är alltså i mötet eller konfrontationen som det specifika i mänskligt handlande och tänkande blir tydligt. Argumentet om zulusättet kan ses som en strävan efter att samtidigt erkänna både skillnader och likheter, på det sätt som herr Sangweni framlade det i inledningen av kapitlet.

I de kommande kapitlen vill jag studera specifika sätt att hantera tillvaron, genom att se vilka strategier zulu använder sig av, vad de har förkärlek för, hur mänsklig motivation och beteende anses fungera. Här gör jag alltså en empirisk undersökning av zulusättet, av hur detta levs i den praktiska, politiska och ekonomiska vardagen. Mänskligt handlande är präglat av grundläggande värdering-

[20] Chandra Talpade Mohanty (2006:96) har med sitt begrepp gränslandsmedvetande inspirerat mig även om hennes diskussion framför allt handlar om självbiografiskt inriktade berättelser av kvinnor från tredje världen.

ar och följer vissa mönster. De blir påtagliga under trycket av stora förändringar och de förfäktas när människor upplever att deras existens är hotad.

Ngenhla kwesokunxele: Umnumzane uNene nomkakhe u-Janet, indodakazi yabo endala uNathi kanye nabantwana.
Övre vänster: Herr Nene med sin fru Janet, hans äldsta dotter Nathi och barnen.

Ngenhla kwesokudla: UPhumzile Dube engikhombisa umuzi kagogo wakhe.
Övre höger: Phumzile Dube visar mig sin farmors hus.

Ngezansi kwesokunxele: Umnumzane Joshwa Ndima, u-Melta Mthethwa kanye nabantwana babo.
Nedre vänster: Herr Joshwa Ndima, Melta Mtetwa och deras barn.

Ngezansi kwesokudla: Amakhosikazi ayisihlanu; u-Irene S'thole, Bagezile, Thulisiwe, Nelisiwe no Nelisiwe emzini kaDube eQukusa.
Nedre höger: Fem fruar; Irene S'thole, Baghezile, Thulisiwe, Nelisiwe och Nelisiwe på Dubes gård i Qukusa.

KAPITEL 4

Kärlek och släktskap

Nu är du inne på något som sitter i mina vener, förklarade en välutbildad zuluman i 35-årsåldern när jag berättade om mitt intresse för *amadlozi* och *ilobolo*. Han talade inte om gener utan om vener, om blodet, som är starkt förknippat med släktskap, kärlek och sexualitet (se kap 6). Mannen hade sett märkbart kritisk ut till att jag forskade om kärleksmediciner, men menade att han var helt med på noterna när jag förklarade att jag genom min forskning ville försöka förstå vad som var viktigt för en människas kärleksrelationer och hennes hälsa, vad *amadlozi* hade för betydelse och vilken roll *ilobolo* spelade. ”*Det* förstår jag, det är en del av mig själv”, förklarade han. Samtalet med mannen gjorde mig medveten om att jag varken i mitt fältarbete eller i min avhandling kunde ta itu med något enskilt fenomen utan att sätta in det i ett större sammanhang. Intervjupersonernas uppfattningar om vad som var grunden för kärlek, välmående och socialt liv blev avstamp för hela studien, nämligen släktens och kontinuitetens betydelse för människors vällevnad.

Individen som inslag i en väv

Tanken om gruppens betydelse hänger samman med en föreställning om att samhället inte enbart består av de levande utan även av de döda, som fortsätter att finnas i omgivningen och ta aktiv del i det sociala livet. Här finns dock ingen tydlig avgränsning mellan det naturliga och det övernaturliga, utan snarare en föreställning om att personer, föremål, andar och krafter hela tiden befinner sig i en gemensam tillvaro och ömsesidigt påverkar varandra. *Amadlozi* är sålunda en realitet som är starkt invävd i släktskapsrelationer. De anses vara aktiva i vardagen och i många hänseenden leva under liknande premisser som de levande. Till exempel kan de precis som de levande bli utsatta för andras avundsjuka och därmed för försök att skada dem. De är också aktörer som har stort inflytande och som alla måste ta hänsyn till.

Nästan varje gång vi intervjuade någon i Mphiles familj satt vi inne i en rund hydda av lera där det fanns en stor utsirad fåtölj i trä med trasig klädsel och stoppning, en hemmasnickrad träbänk och en övertäckt TV på ett litet bord. Var-

je hem bör ha åtminstone *en* hydda som är byggd på det gamla sättet för det är där man håller kontakten med de avlidna, med mor och far och kanske deras föräldrar, människor man träffat medan de var i livet och som man kan relatera till.

Redan första gången jag intervjuade Thando, en 24-årig kvinna, påpekade hon att jag var tvungen att förstå hur de byggde sina hus om jag skulle kunna förstå zulukulturen:

> Ja, om du är en zulu som jag – jag tror på Gud och jag tror på andra människor som har dött. Om jag behöver tala med min farfar går jag till den hyddan och talar till honom om allt som jag behöver veta. Jag kan inte tala till ett hus som det här (ett kvadratiskt cementhus). Man talar bara till det runda huset och det är zulukulturen.

Hyddan blir något centralt på gården, här lagas mat vid speciella högtider och redan de allra minsta barnen klättrar upp och ner för den lilla stentrappan som leder in till förfädernas boplats. Här håller man en nära och personlig kontakt med *amadlozi* genom att bränna vild salvia, bjuda på hembryggt öl eller samtala med dem. Förfädershyddan är ett exempel på det Bourdieu (1977:90, 1990:71) beskriver som en strukturerande struktur (se kap 1 och 5), en framstående plats som är central i det vardagliga livet och där människors sätt att tänka och strukturera tillvaron får synligt uttryck. Närvaron av *amadlozi* är materialiserad genom hyddan och deras delaktighet i vardagen blir en förkroppsligad kunskap i var och en som återkommande träder in i hyddan eller kryper på dess trappa.

Amadlozi anses vara ständigt närvarande, aktiva och är i det avseendet lika respekterade som de äldre släktingarna som fortfarande är i livet. *Amadlozi* är så intimt sammanvävda med släktskapsrelationer att det är svårt att tänka sig en värld utan dem (Berglund 1976:78). På en nivå kan man säga att gränsen mellan de äldre och de döda inte finns. *Amadlozi* är inkorporerade i den sociala ordningen (jfr Fortes 1987:258). Orden *ubaba* och *ugogo* används både som beteckning för en förfader och för en gammelfarfar eller gammelfarmor, och *amadlozi* benämns ofta ”de äldre”. Inte så att man inte har en tydlig uppfattning om när någon är död, utan snarare att relationen till de äldre och till de avlidna släktingarna liknar varandra. När Axel-Ivar Berglund besökte sina zuluvänner för några år sedan sa de med aktning i rösten att han hade blivit en *idlozi* (sing.).[21] Att visa tillbörlig vördnad för *amadlozi* och för de äldre i familjen är lika viktigt. Relationerna till dessa människor anses påverka en människas livsöde och välmående.

[21] Samtal med Axel-Ivar Berglund 14 april 2007.

Samtidigt som *amadlozi* anses vara närvarande och på sätt och vis levande, anses de leva under annorlunda villkor och inte vara begränsade av tid och rum. De benämns ofta ”skuggorna” och anses följa sina efterlevande genom livet, men på ett ytterst påtagligt sätt genom bland annat drömmar. *Amadlozi* associeras med hyddan men de anses också finnas i människors könsdelar (Flikke 1994:60). De anses vara involverade i livets olika faser och ha inflytande på kärlekslivet och familjens fortskridande. Mphile, en kvinna i 40-årsåldern, beskriver förfädernas inblandning och använder sig då av två begrepp som enligt henne betyder manlig respektive kvinnlig förfader, *indiki* och *indawu*. Det har varit svårt att reda ut vad de här begreppen står för, men hennes berättelse är viktig för att visa på vilken inverkan *amadlozi* har och vilken betydelse den tidigare generationen har för den kommande:

> *Indiki* och *indawu* finns i alla människor därför att de är döda människor från din familj. […] De är dina gudar, de som ville att du skulle födas. […] *Indiki* och *indawu* står för kvinnan och mannen därför att det är de som gjorde din mor och din far så att det kunde bli någon som du. *Indawu* är där som den manliga personen och *indiki* är där som den kvinnliga personen. När mannen och kvinnan kommer tillsammans för att göra ett barn finns dessa två där därför att barnet inte kommer att bli till om inte de är där. Dessa två kan ta hand om dig var du än är.

Det här visar på tanken att *amadlozi* finns med i fortplantningen och har inflytande över den sexuella akten och ett barns tillblivelse. För att kontinuiteten i släkten ska fortsätta måste nya barn födas. Därför är fertiliteten oerhört viktig och *amadlozi* och relationen till dem är av avgörande betydelse för släktens fortskridande. *Amadlozi* är de som har nedlagt åtrå och hetta i varje enskild individ (Berglund 1976:253). Mphiles man, Joseph, 44 år, förklarade förfädernas roll:

> Jag ser min far i drömmen och han talar om att han vill ha ett barn av henne (Mphile). Att vi har de här barnen betyder inte att vi är skickliga eller något. Det är anfaderns och förfädernas vilja därför att om de inte vill kan du inte få barn. Jag talar ofta om för kvinnan om jag har gjort henne gravid och det är min gåva (att veta det). Och sen i samma månad kommer hon att tala om för mig att hon är gravid.

Om inte ens *amadlozi* har en välvillig inställning så sker ingen befruktning, menar Joseph. Han upplever sig själv som i förbindelse med sina *amadlozi* och som att det är tack vare dem som han kan göra sin kvinna gravid. Mphile beskrev å sin sida att hon inte kunde delta i sexualakten om hon inte upplevde att det var sanktionerat av hennes *amadlozi*:

> Om pappa (Joseph) säger att du måste besöka honom (ha sex) och de äldre personerna (*amadlozi*) inte tycker om det den dagen, så händer ingenting. I samma ögonblick kommer blodet stanna och det tillåter dig inte att göra något.

Mphile upplever att hennes blod har stannat, vilket innebär att hon inte kan ha sexuellt umgänge och hon antar att det är *amadlozi* som visar sin vilja på det sättet. *Amadlozi* är på det här och många andra sätt en del av familjen och interaktionen i hemmet, allra helst i frågor som rör sällskapande och sexualliv, eftersom det är där som kontinuiteten i släkten kan säkras. Citaten från Mphile och Joseph visar hur de tar med *amadlozi* i sina diskussioner om att skaffa barn eller ej, ha sexuellt umgänge eller ej. Att tolka förfädernas vilja blir ett resonerande mellan de nu levande. Relationerna och viljorna är många, *amadlozi* inräknade, och det går aldrig att göra alla nöjda på samma gång (jfr Fortes om Tallensi 1987:282). Det handlar alltså om att argumentera och övertyga varandra.

Ett barn som föds får sin lagliga härkomst stadfäst i termer av tillhörighet till en ätt snarare än till en biologisk far (Therborn 2004:19). Att bli en person är att födas in i en släkt och få den ättens status å ena sidan, och bli bunden av åtaganden som följer med den tillhörigheten å andra sidan (jfr Fortes 1987:261). Tanken på kommande barn är så genomsyrande att människor inte anser kontinuiteten vara säkerställd genom att de får egna barn (White 2001). Först när barnen har gift sig och i sin tur fått barn, är det fortlöpande sammanhanget i familjen säkerställt. Genom en sonsons hushåll, skriver Hylton White, blir en man inte bara en respekterad far utan även en ihågkommen *idlozi*. Sonsonen är förkroppsligandet av hans framtid (White 2001:466). Det här leder till starka band mellan barn och farföräldrar.

Kontinuitetstanken gör att familjen fungerar som en väv och att det inte går att skilja en minsta släktskapsenhet från den stora väven av släktskapsrelationer och hushållsgemenskap. Relationen barn/förälder kan därför framstå som svag och mindre viktig än andra band. När jag frågade Thando om banden till hennes föräldrar sa hon så här: ”Jag har inget förhållande till mina föräldrar. Jag känner bara till förhållandet mellan mig och min farmor, systrar och bröder bara, inte till min mor och far och barn.” Det Thando beskriver visar att förälder/barnrelationen inte har någon särställning, snarare att den får stå tillbaka för andra oumbärliga relationer. Band mellan syskon och till den äldre generationen är viktigast eftersom familjen är en väv som får sin styrka i att binda samman människor över många generationer. De olika generationerna utgör varpen som är given i väven. För att en väv ska vara stark måste varannan tråd hoppas över – det är förutsättningen för sammanvävningen.[22] Kanske är det den principen som även i det här sammanhanget gör att vartannat led hoppas över och att banden

[22] Att älska och att väva är samma ord, *uthanda,* på zulu.

sträcker sig långt utöver barn/föräldraenheten. Syskon ingår, i det här bildspråket, så att säga i samma inslag, det horisontella trådsystemet i väven. Bland intervjupersonerna framstår relationen mellan syskon som stark och karaktäriseras av ansvar och omsorg.

När människor förstod hur mina barn har haft dubbelt boende och hur vi, jag och min före detta man, har ansträngt oss för att de ska känna tillhörighet till båda sina föräldrar och deras släkter verkade deras förtroende för mig få sig en liten törn. De ansåg det inte tyda på någon omsorg om barnen eftersom ett barn i deras ögon måste vävas in i *ett* nätverk av relationer först och främst. Ett barn som föds i en zulufamilj får sin tillhörighet till patrilinjen, inte främst till sin mor och far. Det innebär att barnet får en stark identitet med den släkt det tillhör och de *amadlozi* som är hans eller hennes. ”Ett barn måste veta vart det hör annars blir det sjukt”, som en kvinna förklarade under en intervju. Uppfattningen av vad det innebär att vara en person hänger alltså nära samman med tillhörigheten till gruppen. Tillhörigheten till en respekterad ätt ger individen prestige. Gruppens namn ökar en individs status på samma sätt som studier vid ett prestigefyllt universitet eller arbete vid ett välrenommerat företag kan göra det, för att använda en något haltande bild (jfr Leinhardt 1985:155). Genom namnet blir individen starkare och får mer respekt, men det är samtidigt ett åtagande.

Skuggorna vägleder

Amadlozi och nu levande ingår i en ömsesidig relation där varje människa kontinuerligt måste vårda och tacka dem i utbyte mot att få vägledning att hantera problem i livet. ”Allt som du gör kommer från dem (*amadlozi*) eftersom de vill att du ska ha den gåvan (allt som du kan och företar dig)”, hävdade Mphile i en intervju. *Amadlozi* har betydelse för varje enskild människas liv och hur hennes framtid kommer att te sig. Utan deras beskydd blir människor sårbara för olyckor och sjukdomar (jfr Ngubane 1977). Begreppet *umuntu, ngumuntu, ngabantu,* som förekommer i flera afrikanska språk, betyder en person är en person genom personer, och uttrycker vad som utgör en människa. Man är den man är genom *amadlozi* och sina relationer. *Amadlozi* ger vägledning och råd men får i sin tur inte glömmas bort. De måste vara med i varje förändring i en människas liv, de måste få kungörelse först av alla.

Vid ett tillfälle när jag intervjuade tre av fem fruar i en familj och en av deras tonårssöner, frågade jag om det var något mer jag behövde veta för att kunna skriva den här boken. Den 19-åriga sonen svarade snabbt: ”Det är bara det att *amadlozi* är väldigt viktiga för oss. I allt vad vi gör måste vi informera dem först så att allt kan gå bra. Vi måste göra några ritualer för dem så att de kan beskydda oss. Man ber om hjälp så att de kan hjälpa en i livet och också beskydda en så att allt som vi gör kan lyckas.” Den unga pojken talade om livet, om sitt eget liv,

och vad han ansåg vara betydelsefullt. Flera informanter förklarade att om inte *amadlozi* blir informerade om nya faser i livet genom olika ritualer, så vet de inte om dessa, utan tror fortfarande att du är kvar i ett tidigare stadium. Så här beskrev Mphile det hela:

> Om du har strikta *amadlozi* kommer du att möta många svårigheter på grund av att de inte blev informerade om att du har vuxit upp. Du kommer att upptäcka att de tror att du är ung därför att ingen talade om för dem att du är vuxen nu. Det är för att du måste rapportera allting, överallt du går, allt du gör måste du tala om för dem.

Att inte ha med sig *amadlozi* i allt vad man gör är som att det inte är fullgjort. Sabelo, som jag skrev om i förra kapitlet, berättade hur han kunde utläsa om relationen till hans *amadlozi* var bra eller dålig genom hur saker och ting gick för honom. Om det gick bra var det ordning på relationen och om något i hans liv krånglade till sig så var det oordning. Då kanske *amadlozi* var arga och ville att Sabelo skulle rätta till förhållandet till dem. *Amadlozi* reagerar, och händelser i ens liv ger indikationer på att något måste förändras. Om ett par grälar ofta kan de till exempel tolka det som att *amadlozi* orsakar grälet för att påpeka att något har misskötts. Men det handlar inte om någon sträng uppförandekod utan om att försöka tolka *amadlozi* och sedan förändra och förbättra saker som blivit fel. Välgång eller motgång i livet anses alltså indikera kvaliteten på en människas relation till familjen och *amadlozi*.

I utbyte mot stödet från *amadlozi* bör man ge gåvor till dem och utföra vissa ritualer. Att brygga öl och servera dem mat anses vara att följa deras vilja. Det här utbytet av vägledning och gåvor vidmakthåller relationerna. Det är inte något som görs en gång för alla utan det handlar om en aldrig avslutad transaktion. Precis som i den klassiska tolkningen av gåvoutbytet har man alltid en anledning att åter igen mötas och gengälda en gåva (Mauss 1997 [1925]:29, Trawick 1992:247, 256). Både kontinuiteten och tillhörigheten, som är en garant för en människas välgång och välmående, bygger alltså på förbindelser som ständigt måste förvärvas eller vårdas genom ritualer och ekonomiska transaktioner.

Ilobolo-processen

Äktenskap inom zulusamhället bygger idealt på exogami, det vill säga att man gifter sig med någon utanför sin grupp eller släkt, alltså någon som har ett annat efternamn. Människor med samma efternamn anses härstamma från samma anfader och därmed ha blodsband med varandra, vilket gör att de inte bör gifta sig med varandra. ”Man kan inte ens tänka på att bli kär i en person med samma efternamn”, förklarade några unga killar som jag pratade med på en fest. ”Det är

ju en familjemedlem." Namnet spelar alltså roll för identifikationen med det släktnamn som markerar familjen och de relationer som är för nära för äktenskap, det vill säga förbindelser som skulle räknas som incest (Lévi-Strauss 1969). Även om två personer tillhör olika folkgrupper så kan de anses vara släkt om de har samma efternamn. Om man gifter sig med någon som har samma efternamn är det som att man inte har gift sig alls, sa Thando. "Du bor fortfarande hemma, du är inte gift". Man har inte skapat några nya koalitioner utan finns kvar i sin ursprungliga grupp. Att gifta sig handlar alltså om att skapa allianser, att knyta band till nya grupper (jfr Lévi-Strauss 1969). Ett giftermål förbinder alltså inte endast ett par enskilda individer, utan två grupper av människor (jfr McKinnon 2000). Kvinnan anses vara gift å hela gruppens vägnar (jfr Heald 1995:492). Utbyte av gåvor och betalning med kor eller pengar är band som oupphörligt, och ofta oavslutat, knyts mellan grupper. Två släkters *amadlozi* är inblandade när en man och en kvinna förenas i "det stora zulubröllopet", som herr Sangweni kallar det. Men det är inte frågan om en enstaka händelse utan ett giftermål kräver mycken prestation och är del i en lång process.

Som i många olika afrikanska samhällen sker äktenskap bland zulu genom överföring av pengar eller andra tillgångar från brudgummens familj till brudens, det vill säga genom en brudgåva som mannen eller mannens familj ger till kvinnans familj (Therborn 2004). Företeelsen finns inte i Europa och Asien, i östra Asien är det istället brudens familj som ger gåvor. Det här utmärkande draget i afrikanska samhällen har ofta förklarats med kvinnornas framträdande roll i jordbruket i de flesta samhällen (Therborn 2004:19). Kvinnan har på det här viset ett stort värde, både för sin natala (genom födelse) och sin affinala (genom giftermål) familj.

Ordet *enda* betyder gifta sig eller "åka på en lång resa". Namnet refererar till "resan" då en zulubrud överförs från sitt hem till brudgummens hem, från sin ätt till hans. Ett flertal olika tilldragelser markerar vägen mot äktenskap, en process som kan sträcka sig över många år. Ngubane (1977:64) beskriver hur det på 70-talet var fråga om inte mindre än fem olika tillfällen då brudens familj firade och offrade ett djur endast under den period då de två familjerna förhandlade om det kommande äktenskapet. För brudgummens familj var det motsvarande fyra. Uttrycket "ställa sitt hus tillrätta" syftar på förhandlingarna som leder fram till betalning av *ilobolo*.[23] "Boskap drivs ständigt utmed stigen av mänskliga relationer", var Monica Wilsons beskrivning av processen (Hendry 1999).

När man försöker beskriva äktenskapstal statistiskt gäller det alltså att ha i åtanke att det är vanskligt eftersom det handlar om en utdragen process och inte om en enstaka händelse. Den officiella statistiken visar dock att äktenskap ingås senare i livet och att färre människor gifter sig överhuvudtaget – en vanlig ten-

[23] Samtal med Axel-Ivar Berglund 23 april 2007.

dens i världens fattiga områden. I det demografiska undersökningsområde (ca 90 000 invånare) där jag gjorde mitt fältarbete beräknades 15 procent av männen och 24 procent av kvinnorna i åldern 30-34 år vara gifta år 2001. [24] Om man tittar tillbaka i historien kan man se att giftermålsåldern varierat under långa tider. Bryant (1970[1949]) uppskattade giftermålsåldern i början av 1800-talet till närmare 30 år för både män och kvinnor, och under Shakas regeringstid (1820-28) till närmare 40 år, främst beroende på krigsföringen. Sociala och politiska förhållanden har ständigt påverkat människors möjligheter att gifta sig.

I några av familjerna jag lärde känna var mannen och kvinnan gifta, vilket innebar att *ilobolo* var överförd till kvinnans familj och det traditionella bröllopet var genomfört. Det handlade för det mesta om par i 50-årsåldern. Ett par äldre män hade flera fruar och alla brudgåvor var betalade. Andra par hade påbörjat processen men levde tillsammans och hade skaffat barn under tiden. Flera unga kvinnor vars pojkvänner hade betalat *isicelo,* en speciell gåva som innebär att de formellt har anhållit om kvinnans hand, bodde kvar hemma hos sin natala familj tillsammans med sina barn medan pojkvännerna arbetade och försökte tjäna ihop till *ilobolo.* Genom gåvan ansågs förhandlingarna mellan familjerna inledda. Åter andra levde i relationer som inte familjen kände till, men då fanns det inget barn med i bilden. Mphile och Joseph, som var i 40-årsåldern bodde ihop sedan 1996 tillsammans med farmor och Josephs barn från ett tidigare förhållande och sina två gemensamma barn. Eftersom Joseph inte hade något arbete tog det lång tid att betala *ilobolo*. Så här berättade Mphile: ”Han håller fortfarande på att betala *ilobolo* men vi bor tillsammans. När han har fullföljt betalningen av *ilobolo* kommer vi att gifta oss. Då blir jag en full medlem i det här huset.” Först när hela den traditionella giftermålsprocessen har fullföljts kommer de att accepteras helt och fullt som man och hustru eftersom de två ätterna då har vävts samman.

Kvinnor jag intervjuade talade alltid om *ilobolo* med stolthet. Att vara dyr, efterfrågad eller som det högsta målet – köpt, fick alltid en positiv klang i deras framställning. Vid ett tillfälle hörde min assistent och jag en intervju på radio med unga män som inte ville vara gammeldags och betala *ilobolo.* Jag undrade hur det var med den saken. Vill inte unga människor betala *ilobolo* längre? Min assistent förklarade att de som säger så är bara lata och vill inte arbeta. ”Vi zulukvinnor är inte billiga”, sa hon med stolthet. Att tala om sig själv som billig eller dyr handlade inte om en bild av sig själv som vilken handelsvara som helst utan som en resurs och ett värde som inte fick spillas bort utan vidare. Vid ett annat tillfälle samtalade jag med Mphile om hur pojkar förr såg till att aldrig göra en flicka med barn innan de hade sparat ihop till *ilobolo:*

[24] Africa Centre for Health and Population Studies’ demografiska undersökningsområde täcker 435 km^2 och inkluderar både land under stamägt styre, ett s.k. homeland under apartheid, och en kåkstad, Kwamsane, under kommunalt styre (Africa Centre 2004a).

> Pojken praktiserar det (icke-penetrerande sex) därför att han väntar på det rätta arbetet så att han kan tjäna ihop pengar till att betala *ilobolo* med och bli gift. Så fort han har gift sig kan han göra vad han vill eftersom han har betalat och du nu tillhör honom. Med andra ord köpte han dig och du är hans nu. Om du ser en sko som du tycker om så sparar du pengar, lite åt gången. Sen när du har sparat tillräckligt köper du skon och bär den var du vill, när du vill.

Mphile talar också om äktenskapet som ett köp i positiv bemärkelse. Hon beskriver kvinnan som värdefull och eftertraktad. Båda diskussionerna visar på att *ilobolo* anses kräva hårt, tålmodigt och målmedvetet arbete från männens sida.

Reproduktionen - en familjeangelägenhet

Många män frågade mig vad vi betalade i brudgåva i mitt land. När de hörde att vi inte betalar någon brudgåva alls tappade de bildligt talat hakan. Menade jag att kvinnorna var så billiga? Sabelo verkade upprörd och försökte på något sätt rädda mitt ansikte. Han bad mig att se till att jag, även om min dotter Julias blivande man inte kunde betala något, åtminstone fick en gåva av honom. Jag som mamma var tvungen att hedras för att Julia hade blivit den hon var och kompenseras för det jag hade investerat i henne, som till exempel skolgång. Thandazo, som var 34 år och välutbildad, förklarade varför *ilobolo* var så viktigt: ”Att betala *ilobolo* är ett sätt att visa respekt och uppskattning till kvinnans familj som har utbildat och uppfostrat kvinnan. Det är ett sätt att tacka kvinnans familj. Mödrar är något extremt stort och viktigt.”

En av principerna för *ilobolo* är att brudens familj måste ersättas för kvinnans reproduktiva förmåga. Kvinnan är den som kan föda barn till en grupp, utöka den och säkra dess kontinuitet. Man kan säga att kvinnans natala grupp blir åderlåten när hon gifter sig. Enligt Therborn (2004:30) är det förklaringen till att föräldrar i många afrikanska samhällen, trots andra stora förändringar i maktrelationer, fortfarande spelar en framträdande roll i förhandlingar om äktenskap. *Ilobolo* är på så vis snarare en barngåva än en brudgåva, en ersättning för de barn kvinnan kommer föda till en annan grupp (jfr Mc Kinnon 2000). Barnlöshet anses följaktligen vara ett skäl för både en man och en kvinna att skilja sig eller för att mannen ska kunna be sin hustru om att få ta en andra fru som kan tillföra familjen barn. Att kvinnan föder barn blir alltså en angelägenhet för kvinnans släkt. Om en kvinna dör bör därför en syster till henne överta hennes roll som mor och fru, en sedvänja som förekommer i patrilinjära samhällen och som kallas sororat. Jag vet inte hur vanligt förekommande det är idag, men vid ett tillfälle skedde det i området där jag bodde och då framstod det som okomplicerat och självklart. En av mina intervjupersoner, Zakhona, en kvinna i 40-årsåldern, hade en syster som dog. Hon berättade att en annan av hennes systrar

flyttade hem till den familjen för att ta över sin systers plats och ta hand om barnen. Kontinuiteten i släkten måste upprätthållas och familjernas band vidmakthållas. Släkter knyts alltså samman genom processen mot ett äktenskap, samtidigt som kvinnans familj visas respekt och uppskattning för allt de har investerat i kvinnan, eftersom hon eller framför allt hennes barn kommer att tillhöra en ny grupp.

Kärlekens mål är alltså barn. ”Barn betyder kärlek. Barnet är väldigt viktigt för två människor”, förklarade Sunga som var gift och hade tre barn. När jag i en diskussion om trohet förklarade för de fyra fruarna Fakude att min man var trogen mig för att jag gav honom all min kärlek, svarade en av dem: ”Det betyder att du är bra med hans barn.” *Uthando* är starkt förknippat med barn och med omsorg. Kärleken mellan en man och en kvinna är beroende av att kunna få barn och att gemensamt ta hand om dem. Att min man och jag har fem barn, men inget som är gemensamt, framstod troligtvis som märkligt för de familjer jag lärde känna. Omsorgen man visar varandra och först och främst barnen är bevis på att man älskar någon.

En ung människas sällskapande, barnafödande och giftermål anses alltså vara en angelägenhet för gruppen eller familjen. Det finns en uttalad ideologi som säger att ett barn bör födas när en kvinna har flyttat till sitt nya hem, där barnets *amadlozi* finns. Men det är sällan fallet. Thando, en kvinna på 24 år, var en av många unga kvinnor som bodde kvar hemma och hade egna barn. Hon var dock noga med att påpeka hur viktigt det var att involvera sina föräldrar innan man börjar sällskapa. En ung man som vill vara tillsammans med en flicka bör komma till hennes hem och lämna en gåva (*isicelo),* som ett bevis på att han vill ha sällskap med dottern i huset. Så här förklarade Thando:

> Om du älskar en pojke och han älskar dig så måste han komma till ditt hus och informera dina föräldrar om relationen mellan er och han måste också betala en viss summa, 1500 till 2500 rand. Oh - du vet vad *isicelo* är? – så att föräldrarna ska veta om att det är någon som vill ha sällskap med dig. Då är det din man. Om du inte är här så är du med din pojkvän. Du kan inte bara säga till din mor att idag ska jag vara med min pojkvän. Nej, han måste komma och betala först, sen berätta för dina föräldrar om relationen. Sen får du träffa din pojkvän utan att säga något till dina föräldrar.
>
> *Anette*: Varför är det viktigt att pojken kommer och frågar?
>
> *Thando*: Okay, därför att man kan bli gravid som jag. Min mamma visste inte att jag hade en pojkvän eftersom de (från mannens familj) inte kom och talade med mina föräldrar. Föräldrar måste få veta vem som gjorde dig gravid och att han kan betala böterna.

Det här citatet visar på ett ideal och på strategier för att hantera det ofullkomliga. Om en kvinna blir gravid utan att någon uppgörelse har påbörjats mellan familjerna gäller det att kompensera kvinnans familj. Thandos pojkvän betalade böter till familjen, en summa som motsvarar fyra kor (ca Zar6000).[25] Det var en kompensation för att hon hade blivit ”förstörd”, det vill säga att hennes fruktsamhet hade tagits i bruk utan att familjen hade erhållit någon betalning genom en uppgörelse mellan mannens och kvinnans familj. Om Thando så småningom skulle gifta sig med en annan man, så skulle brudgåvan nämligen reduceras till sju kor eftersom hon redan hade fött barn. Det totala antalet måste alltid bli elva kor, förklarade hon.[26] Betalningen gör att Thandos son anses höra till sin pappas släkt.

Nivån på den ekonomiska transaktionen bestämmer alltså tillhörigheten. Men förhållanden kan förändras och då förändras även tillhörigheten. En familj i området råkade ut för att deras vuxna son dog. Tragedin ledde bland annat till att sonens flickväns familj kom och hämtade hans barn. Representanterna från kvinnans familj hävdade att barnen inte kunde höra till den släkten när mannen var död eftersom han inte hade hunnit betala *ilobolo.* Vid ett annat tillfälle gifte sig en zulukvinna, som redan hade ett barn från ett tidigare förhållande, med en engelsman. Inför deras bröllop betalade mannen extra kor för att kvinnans barn skulle erhålla tillhörighet till en ny patrilinje.

Vid flera tillfällen hörde jag talas om kvinnor som skickade tillbaka kor som hade getts till deras familjer, eftersom de hade blivit förälskade i en ny man. ”En man kan inte vila ens när kvinnan har tackat ja därför att de andra friarna gråter”, som ett zuluordspråk lyder. En av dessa berättelser förtäljde vidare att mannens familj kom och hämtade barnet som kvinnan hade tillsammans med den förste mannen, eftersom de ansåg att det var deras. Nokuphiwe som berättade episoden tyckte att överenskommelsen var rimlig eftersom kvinnan hade hunnit få ett nytt barn med den nya mannen. Dessutom verkade hon anse att händelsen inte först och främst berodde på att mannens familj inte kunde släppa barnet ifrån sig, utan snarare att det var svårt för kvinnans nya man att acceptera en annan släkts barn i sitt hem. Identifikationen med släkten eller gruppen är stark och att ha ett annat efternamn innebär att man hör till en annan familj. Ett barn hör alltså först och främst till sin fars släkt, vilket är en annan än moderns om hon är ogift eller omgift. Tillhörighet är alltså en ekonomisk och social process som inte bara innefattar permanenta relationer utan även provisoriska föreningar, omförhandlingar och separationer. Relationer är föränderliga och kor kan alltid sändas tillbaka eller trängas ut av nya (se vidare kap 6). Därför måste

[25] Zar är sydafrikanska rand och har ett värde som ungefär motsvarar den svenska kronan.
[26] Antalet kor varierar men många nämner elva som en vanligt förekommande nivå.

tillhörigheten ständigt hävdas, förhandlas om och erhållas genom ekonomiska transaktioner.

Balansakt

Ett patrilinjärt system är i princip unilinjärt, det vill säga varje individ tillhör endast en släktgrupp. Men man kan fördenskull inte säga att en zulu endast tillhör en släktgrupp och att en kvinna vid en giftermålsceremoni definitivt byter tillhörighet. Det skulle bli en statisk beskrivning av något som snarare borde beskrivas som en balansakt mellan släkter. Bland zulufamiljerna förväntas visserligen pojkarna fortsätta att tillhöra familjegruppen, medan flickorna troligtvis kommer att byta tillhörighet och bli en medlem och en tillgång i en annan grupp, även om det sker sent i livet. Men som i de flesta patrilinjära samhällen har även matrilinjen stor betydelse (se t ex McKinnon 2000). En gift kvinna tillhör en ny familj men behåller sitt flicknamn när hon gifter sig. I dagligt språkbruk påminns alla således om hennes ursprung. Herr Ngobeses fru kallades MaCele Ngobese eftersom Cele var hennes flicknamn. Ma indikerar hennes roll som mor, och det är den positionen, snarare än den som hustru, som ger henne hennes status (jfr Ngubane 1977:66). En gift kvinna räknas alltså till det nya förfädershuset, men i sin roll som dotter har hon en annan korsande position (jfr Amadiume 1997:71). Betydelsen av kvinnans patrilinje gör att hon även efter ingånget äktenskap är knuten till sin natala familj. I den familj jag bodde i var kontakten, stödet och samarbetet med släktingar på moderns sida mest påtagligt. Den matrilinjära släkten hade det gott ställt och kunde på olika sätt stötta min värdfamilj.

Thandos son fick sin fars namn, Thusi, tack vare de fyra korna till Thandos familj. Ganska tidigt efter förlossningen flyttades han till sin patrilinjes gård där farmor tog hand om honom. Thando åkte dit och hälsade på ibland. Efter en tid var han dock tillbaka hos Thando och blev ompysslad av sin mormor. Men Thando påpekade att barnen i deras stora fyragenerationshushåll behandlades olika beroende på tillhörighet: ”Min mor bryr sig om Tinofas barn (broderns), inte mina barn. Därför att mina barn inte är samma som Kunene, men Tinofas barn har Kunene som efternamn och mina är Thusi.” Namnet visar på tillhörigheten och graden av betalning. Det skapar också känslor och band mellan familjemedlemmar eftersom de anses ha samma *amadlozi*. Thandos son tillhörde en annan släkt och andra *amadlozi*, så till honom hade familjen en annan slags relation. Om en kvinna får barn utan att *ilobolo* har betalats, som i Thandos fall, kan dock hennes familj hävda att barnet ska ha deras efternamn. En av mina översättare förklarade dock att det låter vulgärt om man använder samma efternamn som sin mor. Det skulle låta som om en man i släkten har haft sexuellt umgänge med alla. Men egentligen, sa min översättare, har inte ett illegitimt barn tillåtelse att använda sin fars efternamn. Harriet Sibisi (1975:49) ger exempel på hur man

i sådana fall kunde låta kvinnans föräldrar adoptera barnet, så att det fick deras efternamn. Modern blev då ansedd som syster till sitt barn och barnet tillhörde hennes ätt.

Sammanfattningsvis har jag här visat på hur *uthando* är starkt förbundet med släkten och sammanvävandet av individer och grupper. Det har även handlat om det ofullkomliga och motstridiga i mänskligt liv. Varje försök att väva samman relationer och släkter har ett bristfälligt inslag och måste mötas med pragmatiska lösningar. Man kan säga att människor alltid agerar i relation till ett ideal som ingen egentligen förkroppsligar och att de försöker finna en godtagbar nivå i förhållande till det ideal som råder (jfr Butler 2005:92).

Förändringar och nya strategier

I kapitel 3 visade jag hur kolonisationsmakten försökte förändra äktenskapen i zulusamhället likaväl som människors föreställningar. För missionärerna syntes tanken om förfädernas inblandning i det vardagliga livet stå i konflikt med tron på en enda gud. Människors relationer till *amadlozi* framstod också som en uppluckring av var gränsen mellan levande och död gick. Mphile menar att dessa reaktioner ledde till att människor tenderar att försumma sina *amadlozi* nuförtiden:

> *Anette*: Varför är det inte viktigt längre att rapportera till *amadlozi*?
>
> *Mphile*: Människor förstör sin kultur och nu vet de inte vem de är och vart de tillhör. Allt det händer på grund av kristendomen därför att de sa att *amadlozi* är onda. De sa att en person som är död är död. Men du upptäcker att han/hon finns där och om han/hon är väldigt arg på dig kan han/hon hålla tillbaka all din lycka och du kan inte åstadkomma någonting.

Missionärerna försökte, enligt Mphile, att få människor att släppa tanken på de döda som närvarande. Tanken om förfädernas roll har dock inte kunnat utrotas trots konflikten den skapat i mötet med kristendomen. Nasaretförsamlingar och andra inhemska religiösa rörelser har idag *amadlozi* integrerade i sitt budskap och i sin verksamhet.

Åtgärda tidigare försummelser

När en zulu stöter på problem i sitt liv gör sig förfädernas behov och förväntningar påminda. Anknytningen till *amadlozi* och till gruppen anses vara en grundförutsättning för att ha ett hälsosamt liv. Samtidigt har många börjat leva

stora delar av sitt liv långt borta från förfädershyddan och förkroppsligandet av dessa värden. Människor strävar både efter traditionell ordning och efter ”ny” frihet. Många saknar dock de resurser och förutsättningar som behövs både för att leva ”det moderna livet” och upprätthålla sina släktband. Flera intervjupersoner förklarade att de inte hade ”makten”, det vill säga tillräckligt med pengar, att utföra vissa ritualer som var viktiga för anknytningen och kontinuiteten. Förändringen av ideal och levnadsmönster handlar sålunda inte om något tydligt motstånd mot den traditionella ordningen, utan snarare om att ofullkomligt manövrera in i framtiden med både inlärda förståelser och nya influenser i bagaget, att med hjälp av olika kulturella ”uppfinningar” försöka påverka utvecklingen.

En viktig ritual, som inte går att komma förbi även om många andra försummas, är *umemulo,* som firas när en ung kvinna är mogen för att börja sällskapa. Både på 50-talet (Krige 1968:173) och idag firas den dock ofta när flickan redan har sällskap och ska till att gifta sig. Tidigare handlade firandet om det faktum att en kvinna hade vuxit upp utan att få barn. Däremot skulle hon inte vara sexuellt oerfaren, vilket fungerade genom att ungdomarna hade sex på låren istället för penetrerande sex (se kap 8). Idag firas *umemulo* även om en kvinna har fött barn. Zandile berättade att hon kom ihåg hur hon som barn följde med sin mamma tillbaka till hennes föräldrahem för att fira *umemulo*. Thando förklarade hur viktig ritualen är även om den sker när man är vuxen: ”Ingen zulukvinna gifter sig utan att ha gjort *umemulo* hemma. Det är mycket viktigt för en kvinna. Efter att någon har betalat *ilobolo* måste du göra det. Du är inte en gift kvinna om du inte har gjort *umemulo*.” Att växa och mogna är vägen till att så småningom knyta släkten samman. Den vägen måste följas av familjen och *amadlozi*, vilket kräver att de kontinuerligt involveras. Förändringarna av dessa ritualer består till stor del av att tidpunkten förskjuts.

En zulukvinna som hade levt ett ”modernt” liv, utbildat sig och rest över världen, långt ifrån fädernehemmet, berättade hur hon hade blivit sjuk och stött på problem i livet vilket gjorde att hon insåg att hon måste ägna tid och pengar åt att rätta till saker. För att få ordning på sitt liv och förhoppningsvis bli mer lyckosam ansåg hon sig tvungen att återvända hem till fädernegården och återknyta kontakten med sina *amadlozi*. I efterhand fick hon informera dem om vad hon företagit sig. När en människa möter motgångar är det brukligt att vända sig till en örtdoktor, divinatör eller profet (se kap 6) som genom divination försöker finna orsaken till problemet och slå fast vad som behöver åtgärdas. Många får höra av divinatören att ”han behövs där hemma (på den gård man kommer ifrån)” eller att *amadlozi* inte hållits underrättade om förändringar i livet. Om en människa då drar sig till minnes att någon ritual har försummats tidigare i livet försöker hon eller han åtgärda det i efterhand. Någon som inte har sin fars släktnamn på grund av att ingen uppgörelse gjordes mellan släkterna en gång, måste få sin fars ”sedvänja förrättad” i sig så att tillhörigheten fastställs. Om ett barn

inte får veta sitt ”verkliga” namn, det vill säga faderns, kan hon eller han växa upp och inse att hon eller han har ett förhållande med ett syskon, förklarade man för mig. Man kan alltså inleda ett förhållande med en Ngobese och sen upptäcka att man själv är del av den släkten, vilket blir att betrakta som ett incestuöst förhållande.

Det här återvändandet för att göra tidigare försummade ritualer och återknyta kontakten med *amadlozi* är en strategi för att värna om nuet och framtiden genom att knyta an till det förgångna. Strategin bygger på en förståelse av att man är medlem i en grupp där *amadlozi* är deltagare i det nuvarande och att man själv har med kommande generationer att göra. I motsats till den tolkningen beskriver Hylton White människors strävan efter att åtgärda tidigare försummelser som ett dilemma, i bemärkelsen att man lever i det förgångna snarare än i det nuvarande: ”De levande måste om och om igen återvända till det förgångna och agera som om de var handlande personer i det förgångnas nutid, ’fullföljandes’ vad som nu anses hela tiden ha krossats av en brist (White 2001:464).” Vidare menar han att den globala ekonomiska och politiska utvecklingen har skapat en fertil grund för tillväxten av ”ängslig omsorg om familjevärden”. Han menar att så länge som ingen social framtid kan skapas så fylls tomrummet av ”det mest trångsynta förflutna” (White 2001:477). Problemet med resonemanget om en ”ängslig omsorg” om det ”trångsynta förflutna” är att det verkar förutsätta att det fanns en tid då man inte behövde ägna sig åt familjevärden och det förflutna, och att bristerna i mänskligt liv går att undanröja. Istället tolkar jag det som att tillhörigheten till gruppen, både bakåt till *amadlozi* och framåt mot kommande barn, även tidigare var ett fundamentalt värde för en enskild individ. Man kan dock anta att, när politiska och ekonomiska förändringar påverkar förutsättningarna för hushållen och familjelivet, människor än ivrigare söker strategier för att uppnå kontinuitet och lägga till rätta vad andra eller man själv har försummat tidigare. Relationer till släktingar över flera generationer är inget som en gång för alla slås fast och därefter är givet. Istället är det genom upprepade ansträngningar som *amadlozi*, nu levande och kommande barn förenas med varandra.

Det stora zulubröllopet och bröllopet för skilsmässan

Ilobolo blev som jag beskrev i kapitel 3 utsatt för lagstiftning som innebar genomgripande förändringar. Idag är *ilobolo* till viss del kommersialiserad och bestäms efter bland annat kvinnans utbildningsnivå (Makiwane 2004), ibland till mycket stora summor. Den nya vägen till mandom via kapital är på ett drastiskt sätt äventyrad (Hunter 2002). Många män har helt enkelt inte råd med elva kor eller Zar15-25 000 som är ett vanligt förekommande pris på landsbygden idag för att betala *ilobolo*. En god vän till en av mina intervjupersoner var med om en förhandling som gjorde henne förtvivlad. Hennes pojkvän hade sparat ihop

Zar18 500 och dessutom köpt anhållningsgåvan och gåvor till familjemedlemmarna. Flickans familj krävde dock Zar38 500. ”Och ändå har hon ingen masterutbildning”, sa Zandile. Debatten om huruvida *ilobolo* passar i ett modernt samhälle som Sydafrika pågår ständigt och en del anser att det som var menat som hedersamt för kvinnan har förvandlats till ett köp med efterföljande äganderätt som legitimerar en man att göra som han vill med sin kvinna. Zandile menade att kvinnor klagar på de höga priserna just för att mannen kan kräva mycket i äktenskapet eftersom familjen har betalat bra.

Zulufolket skiljer på ett traditionellt bröllop och ett vitt (civilt) bröllop. Från och med 15 november år 2000 kan alla Home Affairs-kontor och vissa utnämnda traditionella ledare registrera traditionella bröllop som giltiga äktenskap. Ofta kombinerar människor de två bröllopen genom en kyrklig ceremoni ena dagen och traditionella ritualer den andra. Andra har ett vitt bröllop i väntan på att så småningom kunna få råd att fira det traditionella bröllopet, vilket förutsätter att *ilobolo* är betalt. När det traditionella bröllopet är firat så är det för livet även om ett par väljer att leva separerade från varandra, menade hövdingen. Han gjorde jämförelser mellan de båda bröllopen:

> Bland svarta människor är det inte lätt för en man eller en kvinna att säga att de inte vill ha varandra eller att säga till varandra att en borde ge sig av när de har argumenterat. Bland vita är det lätt att packa sina saker och lämna när de bråkar. Zulubröllopet är det största bröllopet någonsin, större än det för skilsmässan (vitt bröllop som tillåter människor att skilja sig). Det för skilsmässan är väldigt oroande eftersom man lätt kan riva brevet (certifikatet) medan det traditionella bröllopet *inte* går att riva upp. Våra bröllop är väldigt annorlunda från vita människors bröllop. Vita gör bara en sak och vi blandar (har två bröllop) och vita människor betalar inte *ilobolo*. Domstolen (den lokala rättsinstansen) är bekymrad över dessa vita bröllop och svarta kan inte hantera dem. Det är därför som de går till domstolen och river dokumenten. […] Vi svarta människor gifter oss hemma och bestämmer ett datum med kungens män så att de kan registrera oss i rätten. Och bröllopsbrevet ges till frun.

Amadlozi, *ilobolo* och det traditionella bröllopet anses vara viktiga förutsättningar för kärleken och för att kontinuitet och delaktighet upprätthålls mellan individer och släkter. När många inte längre har råd att gifta sig på traditionellt sätt hamnar de i en annorlunda situation. Herr Sangweni ser de vita bröllopen som anledning till att människor kan skilja sig, och kallar det vita bröllopet för ”det för skilsmässan”. Två människor knyter sina band till varandra utan att de två släkternas *amadlozi* är inblandade. De är således inte knutna till varandra i sin förlängning, utan bara i relation till varandra som individer.

Hågkomst – motstånd och länk

Vi satt vid köksbordet i gamla fru Kunenes blåmålade kök. Hennes hus låg centralt på gården strax ovanför boskapsinhägnaden för familjens tre kor och femton getter. Fyra generationer levde där, i två hyddor, fyra hus och en förfädershydda, det var förutom *ugogo* Kunene, en arbetslös hemmavarande son, två sonhustrur, deras barn och barnbarn. Det var första gången jag besökte familjen. Gamla fru Kunene hade precis gett sig iväg för att kalla på sonhustrun som skulle kunna prata med oss. Hon kom snart tillbaka och meddelade att sonhustrun inte var hemma och att vi därför kunde få intervjua henne själv. Senare skulle jag och min assistent komma att intervjua tre generationer kvinnor i familjen och framför allt lära känna 24-åriga Thando, gamla fru Kunenes sondotter, som jag redan nämnt. Familjen Kunenes livssituation illustrerar hur problematiska familjerelationer är och hur människor ständigt får förhandla och söka nya praktiska lösningar, varför jag utgår från dem i denna sista del. Det är först och främst fokus på kvinnornas perspektiv eftersom det var dessa jag lärde känna mest i den här familjen.

När vi diskuterade alla förändringar som skett sa gamla *ugogo:* ”Jag säger inte att världen har förändrats för den är på samma plats som den var tidigare. Det enda som har förändrats är människorna.” På min fråga om vad som fick människorna att förändras svarade hon: ”Jag vet inte varför de är förändrade, men som jag har sagt – kanske tiden förändrade dem.” Precis som Sabelo (se kap 3) hänförde hon förändringen till att barn nu för tiden blir gravida innan de har gift sig och att många därför har barn som inte har någon far. Ingen har tagit på sig faderskapet och betalat ersättning till familjen eller förlovningspresent för att initiera *ilobolo,* vilket leder till att barnen finns kvar i kvinnans föräldrahem och försörjs av dem. Den här förklaringen återkom varje gång någon i den andra eller tredje generationen talade om problemen med livet i dag. En annan kvinna i 45-årsåldern, Lindi, sa så här: ”Nu är det väldigt hemskt, det som var väldigt vackert förr. Barn brukade lyssna när du talade om reglerna för dem men nu lyssnar de inte. Barnen har smakat sockret innan den rätta tiden kommit.” Lindi menade att barnen aldrig lyssnar på de äldre, vilket de gjorde när hon var ung, och att ungdomarna har sexuellt umgänge innan några officiella steg mellan familjerna har tagits.

Både män och kvinnor, medelålders och äldre, talar om sin egen uppväxt som ännu förankrad i en gemensam moral. Först fick jag uppfattningen att människor romantiserade det som inte längre var, och jag antog att det inte hade varit så ljust och enkelt som det lät. Beskrivningarna av ordningen förr var dock sällan tal om något som var fullständigt förgånget eller passerat, utan det handlade om praktiker som levde kvar och som människor hela tiden refererade till. Så småningom förstod jag att refererandet till äldre tider var ett pågående samtal, ett slags socialt minne, som var med och formade människors vardag och

formulerade ett gemensamt ideal här och nu, samtidigt som det gjorde konflikterna synliga. Hågkomsterna blev en dialog med det nuvarande, en dialog som bland annat innebar ett motstånd mot de ungas moraliska anspråk (jfr van Dongen 2003:328). Samtidigt som idealet formulerades definierade man nämligen det avvikande, ungdomarnas agerande. De unga å sin sida kunde ifrågasätta om det verkligen var bättre förr.

Diskussionerna och minnena från förr handlade alltså inte enbart om meningsskiljaktigheter utan de utgjorde också en länk mellan generationer och en överläggning om gemensamma ideal. Ett annat exempel på det är samtalen med Lindi. Ibland när jag intervjuade Lindi var hennes 20-åriga dotter med. Hon var inte särskilt pratsam men ibland kom hon med små inlägg. Jag kunde också ana att Lindi's ord om hur ungdomarna var nuförtiden innehöll kritik riktad mot dottern. Hon levde troligtvis det liv som Lindi beskrev som ”livet nuförtiden när flickor ger sina kroppar till pojkarna”. De verkade oense om hur man förhåller sig till pojkvänner och hur mycket man bör lyssna på de äldre. När jag frågade dottern om hur man ska kunna veta om man har träffat den som det är lämpligt att gifta sig med tänkte jag mig därför att hon skulle vara fokuserad på romantiska känslor och sitt behov av självständighet. Istället svarade hon: ”Jag kommer att förstå utifrån det som han kommer att göra för mig, saker som han måste göra om han älskar mig. Om han vill gifta sig med mig kommer jag att märka det på korna.” Dottern tänkte inte gifta sig förrän någon, genom att börja betala *ilobolo,* i handling visade kärlek (se kap 5). Det fanns en grundbult som förenade mor och dotter. Den unga kvinnan förklarade att hon skulle förstå att hon hade träffat den rätte mannen den dag han kom med korna till hennes mor. Mitt i konflikter och dilemman finns det grundstenar som är avgörande för helheten och som är av stort värde trots förändringar och nya levnadsformer - ett ideal att gemensamt sträva efter. Med hjälp av minnet, i mötet mellan generationer och med mänsklig otillräcklighet, skapar människor en bild av vad som är zulusättet, vad som är de speciella rättesnören som det är viktigt att hålla sig till även om många andra premisser och förhållningssätt förändras. De ger människor en bild av vilka de är, vilken plats de intar och vartåt de strävar.

Arbetslöshet, konflikter och nya försörjningsnätverk

En man som arbetar långt borta, försörjer familjen och kommer hem en gång i månaden förkroppsligar en älskande man, en ideal mansroll. Hos familjen Kunene talade tre generationer kvinnor om det levnadsmönstret som något självklart eller önskvärt. På min fråga hur hennes man hade varit svarade *ugogo* så här:

> Jag bodde inte med honom så mycket eftersom han arbetade i Durban. Jag brukade besöka honom där och sedan komma tillbaka. Han arbetade hårt. Han arbetade och han köpte boskapen. Eftersom vi inte hade någon dotter betalade vi *ilobolo* för våra pojkar. Han gav mig pengar till att köpa korna.

Farfar var ett föredöme, någon som hade levt ett respektabelt liv och fullgjort sina plikter, det vill säga älskat. När jag intervjuade en av *ugogos* sonhustrur tillsammans med Thando ett halvår senare tog sonhustrun upp samma aspekt när jag frågade hur hon hade träffat sin man:

> *Lungile*: Min far (man) arbetar i Durban och kommer tillbaka varje månadsslut.
>
> *Anette*: Är det svårt för dig när din man bor i Durban och du här?
>
> *Lungile*: Nej.
>
> *Anette*: Oh, du är van vid det?
>
> *Thando*: Om min far vill träffa min mamma (faster) åker hon till Durban och kommer tillbaka igen.

Mina frågor visar att jag inte förstod riktigt. Jag tänkte på äktenskapet som att leva nära varandra medan Lungile tänkte på det som att försörja varandra (se vidare kap 5). Även Thando gjorde klart att det var så hon själv ville leva i framtiden. Det kom fram under ett längre samtal om vad hon drömde om med tanke på äktenskap:

> Jag vill inte bo tillsammans med min man. Han får komma vid månadssluten bara.
>
> *Anette*: Skulle det bli för intensivt, för mycket?
>
> *Thando*: Han måste åka iväg och arbeta långt bort och komma tillbaka en gång i månaden.

Återigen kopplar jag till närhet medan Thando tänker försörjning. Migrationsarbetet framstår för alla tre generationer som något nödvändigt, ett sätt att visa kärlek, att försörja familjen. Rasistlagarna och industrialiseringen skapade ett samhälle där svarta och fattiga människor tvingades bli ytterst mobila för att överleva (jfr Salo 2006). En man som åker iväg och arbetar är en lyckad man och familjen är därmed en lyckad familj.

Bland de 15 familjer jag fick närmare inblick i hur försörjningen fungerade fann jag fyra män som arbetade på annan ort. De var troligtvis fler eftersom de inte alltid räknades upp som medlemmar av hushållet. Det var många unga män som bodde och arbetade på annan ort och som jag aldrig träffade. Två män arbetade i fastighets- och byggbranschen i Mtubatuba och bodde hemma. En man försörjde sig på taxiverksamhet mellan landsbygden och staden som han bedrev tillsammans med sina söner. Fyra var arbetslösa och hade lite småinkomster från försäljning av örtmediciner eller genom att engagera sig i planeringen av ett skolbygge och i parlamentsvalet. En av dessa hade sett till att hans dotter hade fått en universitetsutbildning. Nu bidrog dottern till syskonens skolgång och faderns försörjning. Två män hade någon slags pension. Efter att ha försörjt sig som migrantarbetare under tider av segregations- och aparheidlagar, har männen drabbats av arbetslöshet och återvänt till livet på landsbygden. Där finns dock minimala möjligheter till försörjning och grundvalen för hushållen undermineras (jfr White 2001:468). I mars 2003 beräknades den del av Sydafrikas svarta befolkning som vill och kan arbeta men som inte har arbete till 43 procent (Wilson 2004). Av männen jag träffade var det inte så många som uppfyllde idealet om att arbeta borta. Däremot försökte de bidra till familjens försörjning på olika sätt.

De här förhållandena skapar konflikter mellan generationer. Konflikterna som blev mest tydliga för mig var konflikten mellan döttrar som fick barn och deras fäder. Barnet tillhörde oftast en annan släkt och hade ett annat namn. Därutöver fick döttrarna en stadig inkomst genom det statliga barnbidraget och kunde därmed börja betala för syskons skolgång med mera. Rollerna försköts genom att försörjningsförmågan förändrades. Männen som ska visa respekt genom att försörja familjen hade inte den möjligheten medan döttrarna helt plötsligt hade en stadig inkomst. Några män jag samtalade med menade att kvinnor ofta skaffar barn för att kunna försörja sig.

Fyra av de familjer jag lärde känna hade döttrar med barn kvar hemma. I två av familjerna fungerade det väl. I den ena av dessa var föräldrarna så pass gamla att de själva hade statlig pension, vilket gjorde att den ekonomiska snedfördelningen inte blev så stor. I den tredje familjen, Thandos familj, var det stora problem. Jag såg ofta fadern sitta sysslolös. Familjemedlemmar berättade att han lätt kunde bli arg och gå till handgripligheter, vilket ibland utmynnat i misshandel. Det var bara *ugogo* som kunde handskas med sin son. På grund av svårigheten med att uppfylla sin roll som överhuvud och försörjare hade fadern förlorat sitt värde (jfr Silberschmidth 2001). Den fjärde familjen bestod av en man som bodde med sin hustru, fem barn och hustruns dotter från ett tidigare äktenskap. När den dottern blev med barn förstördes kärleken i familjen, enligt hustrun. Mannen vägrade låta dottern bo kvar och hon flyttade till sin mormor tillsammans med sitt barn. Kärleken mellan människor är sammanflätat med ekono-

miska och sociala förhållanden. De två sistnämnda männens beteende kan i det perspektivet ses som ett resultat av arbetslöshet och utanförskap.

Döttrar som flyttar utan att gifta sig ingår i olika typer av försörjningsnätverk som sträcker sig mellan informella bosättningar, stad och landsbygd (jfr Hunter 2004:21). För att ge ett par exempel vill jag nämna en 24-årig kvinna som hade lyckats få sitt första arbete. Hon började genast spara av den lilla lönen för att kunna bygga ett hus åt sin mor som bodde i en omodern hydda. Modern var den som alltid stöttat henne och sett till att hon fått gå gymnasiet trots fattiga förhållanden. En annan kvinna hade också fått möjlighet att studera och därmed få ett arbete. Hennes mor var död och fadern var arbetslös. Fadern drev en liten matvarubutik för att få in lite pengar. Med hjälp av sin lilla lön och en äldre syster såg den här unga kvinnan till att två yngre bröder och en yngre syster fick läsa på bra skolor. Jag såg hur hon hela tiden avsatte pengar till skolavgifter, kläder och övrig försörjning till dem innan hon investerade i något till sig själv eller sitt hem.

Thando hörde till de unga kvinnor i området som var familjeförsörjare. Flera av dem hade tillfälliga eller fasta arbeten i Mtubatuba och fick barnbidrag för något barn. De bodde kvar hos sin natala familj och var del av ett försörjningsnätverk där trots att de hade egna barn. En annan kvinna bedrev omfattande hönsuppfödning och var väldigt välbeställd. Andra kvinnor hade småinkomster genom att tillverka och sälja mattor eller väskor av vass. Andra kämpade för att kunna bygga ett eget hus tillsammans med sina pojkvänner, att kunna flytta ihop utan att flytta till männens hem. Thandazo som var 34 år hade universitetsutbildning och arbetade i Durban för att tjäna ihop pengar för att bygga ett eget hus till sig, dottern och pojkvännen, som hade börjat betala *ilobolo*. Dottern bodde under tiden hos sin farmor på landsbygden eller hos Thandazos styvmor i en informell bosättning utanför Mtubatuba.

Flera av kvinnorna uttryckte ambivalens inför sina förhållanden och eventuella giftermål. En ung kvinna hoppades på att hennes pojkvän verkligen la undan pengar till *ilobolo*, men hon kunde inte vara säker eftersom han arbetade i en stad vid kusten, flera mil bort. Hon valde under tiden att lägga sina resurser på sin mor. Thando ansåg också att hon behövdes hemma:

> *Thando*: Nu vill jag inte bli en gift kvinna.
>
> *Anette*: Varför?
>
> *Thando*: Därför att jag har yngre bröder och systrar. Jag vill inte gå och lämna dem här tills de är gamla nog. […] Jag vill dela allting med dem som bröd. Jag är den som köper bröd till dem och allting. Även pengarna att gå till skolan för. Jag är den som får göra det. Om jag blir gift vet jag inte om min man vill acceptera att betala

> för min systers skolavgift och köpa mat och ge det till min mor. Jag tror inte att han kommer att acceptera det. Det är därför jag vill stanna här och se till dem.

Thando tog ansvar för sin natala familj istället för att ge sin arbetskraft och sina tillgångar till ett nytt hushåll. I de här försörjningsnätverken spelar den äldre generationen stor roll och får en stor ansvarsbörda. *Ugogo* förklarade vilket inflytande hon hade i familjen: ”Det är den gamla personen som leder och har ansvaret för familjen”. Själv hade hon tagit över försörjningsuppgiften från sin man när han dog. Han hade alltid lämnat sin pension till farmor för att hon skulle köpa mat till alla eller kunna gå till doktorn. Thando berättade vilken betydelse farfar och farmor hade:

> Farfar älskar oss mer än farmor. Innan han dog sa han till farmor: ’Min son arbetar inte och han har barn. Om jag dör vill jag att du fortsätter göra vad vi gör tillsammans.’ Med andra ord (skrattar) – jag vet inte vad jag ska säga. Han bad henne att inte ändra på att köpa mat, att inte ändra på att älska oss. […] Jag har en mor som jag känner, men min riktiga mor är min farmor. Förra året fick jag ett tillfälligt arbete och hon tog mitt barn och bodde tillsammans med honom. Min farmor gav honom mat och tvättade hans kläder. Hon gjorde allting för mitt barn. Hon är människan.

Farfar och farmor visade sin kärlek och omsorg genom att försörja barnbarnen och hjälpa dem med deras barn. Istället för att flytta till pojkvännens familj ingår Thando i ett nätverk med syskon, mamma, faster och den äldre generationen, och har ofta sin son där, trots att han tillhör en annan familj. I hennes och många andra kvinnors situation är de kvinnliga banden, banden över generationer, syskonskap och vänskap ofta viktiga (jfr White 2001:474), speciellt när det gäller omhändertagandet av barnen. Kvinnor har på det viset möjlighet att arbeta trots att de har barn. Släkten har stor betydelse för kontinuiteten i gruppen och utgör en stark väv för den enskilda individen. Väven är flexibel och ger stora möjligheter. Under tider av förändringar och svåra levnadsförhållanden finner människor olika lösningar på att upprätthålla kärleken, omsorgen och kontinuiteten.

Under mitt fältarbete dog Thandos farmor vilket skapade stor oro hos Thando för både henne själv, syskonen och relationen till hennes arbetslösa far. En lördagskväll en månad efter begravningen fick jag vara med när familjen samlades i farmors hus. Thandos far, som jag aldrig lyckades intervjua, påpekade vilken kärlek jag visade familjen när jag var där. Alla var finklädda och både barnen, ungdomarna, de vuxna och de äldre satt på cementgolvet medan en kvinna från Anglikanska kyrkan talade och ledde en bön. I hörnet av rummet brann en grupp levande ljus bredvid en stor kruka med hembryggt öl som skummade över

kanterna. Här höll familjen kontakt med och visade sin omsorg om farmor, som skulle komma att ha betydelse för de efterlevande i flera generationer, som beskyddare av både kärlek, moral och välgång.

I det här kapitlet har jag visat att kärlek är starkt förknippat med släktskap och hur kärlek är en emotionell verksamhet som utgörs av omsorg om både levande och avlidna. När någon dör kvarstår kärleken och omsorgen. Relationerna består, de hädangångna lever och uttryckssättet för detta är kärlek i handling. Individen är del i en väv, tillhörig en grupp där alla har betydelse för varandra. Genom *ilobolo* eller olika stadier av den processen knyter människor band till nya grupper, inte enbart förbinder ett par enskilda individer. Synen på vad som är kärlekens grund, att ha anknytning till sin familj eller släkt och att uppnå kontinuitet via *amadlozi* och till kommande generationer, är en livskraftig föreställning som lever kvar trots att samlevnadsmönster och äktenskap inom zulusamhället har genomgått transformationer genom historiens lopp (se kap 3). De villkor människor lever under försvårar dock kärlekens uttryck. De äktenskapliga mönstren, samboendet, hushållsekonomin, könsroller och relationer mellan generationer har förändrats. Släktskap har delvis fått en ny roll (jfr Giddens 1996:113). Gruppens kontinuitet och individens tillhörighet stadfästs inte på samma sätt som tidigare. Istället utvecklas strategierna. Människor driver på i en bestämd riktning, agerar och gör val hur begränsade de än är. Genom att åtgärda och ställa till rätta det man tidigare försummat, och genom att visa omsorg i nya typer av nätverk, knyter man samman generationer i många led.

Ngenhla kwesokunxele: uBhalisiwe, umzukulu kamaNcube uzibuka esibukweni.
Övre vänster: Bhalisiwe maNcubes barnbarn tittar i en spegel.

Ngenhla kwesokudla: Umnumzane uGumede uhleli emthunzini phansi kwesihlahla nendodakazi nenkosikazi yakhe.
Övre höger: Herr Gumede sitter i skuggan under trädet med sin dotter och sin fru.

Ngezansi kwesokunxele: Umnumzane Simon Ndaba, inkosikazi yakhe nendodakazi yabo uNontobeko besekhishini.
Nedre vänster: Herr Simon Ndaba, hans fru Nkosingiphile och deras dotter Nontobeko i sitt kök.

Ngezansi kwesokudla: Induna uMjabhiseni Bhusumani Gumede nomkakhe uDingile endlini yabo entsha yotshani yabantu abadala.
Nedre höger: *Induna* Mjabehiseni Bhusumani Gumede och hans fru Dingile i den nybyggda förfädershyddan.

KAPITEL 5

Göra kärlek, mota avund

Kärleken – du måste koncentrera dig på den eftersom den reglerar allting, sa herr Sekeleni där han satt på en bastmatta i skuggan under trädet. Den 50-åriga mannens lilla dotter satt i knäet och drog i hans skägg. Herr Sekelenis gravida hustru satt på en stol bredvid, medan min assistent och jag satt på en liten bänk som vi hade hjälpts åt att bära ut. Eftersom det var första gången vi möttes var vi alla lite blyga och reserverade, så det var ingen lätt intervju. Jag hade svårt att sitta tyst och pratade på en del själv. Senare när jag hade levt en tid i området och hört många olika kommentarer, förklaringar och berättelser om kärlek tyckte jag dock att mannen i sin fåordighet hade fångat något centralt i kärlekens betydelse och förutsättningar.

Kärlek omtalas ofta som en grundläggande, positiv kraft i samhället och mellan enskilda individer. Ändå kan den aldrig tas för given. Det finns nämligen en antagonistisk kraft som hotar att rasera allt som kärleken bygger upp. Den antagonistiska kraften eller det onda kan utlösas av avundsjuka mellan människor. Därför är kärleken extremt sårbar och måste hela tiden värnas och upprätthållas.[27]

Kanske är det något allmänmänskligt över beskrivningen av kärlek som något grundläggande och i strid med det onda. Kanske var det vad herr Sangweni åsyftade med sitt påpekande om att kärlek upplevs på samma sätt för alla människor (inledn. kap 3). Kärlek är något positivt och något skört. Den kan lätt förstöras av avoghet eller illvilja.

Det specifika bland zulu som jag vill lyfta fram i det här kapitlet är hur kärlek manifesteras, vad människor i den här kontexten anser utgöra hotet mot kärleken och hur de menar att man därför behöver anstränga sig för att bevara och skydda den. Jag fokuserar på två aspekter av kärlek eftersom de figurerade mest i våra samtal. Dels handlar det om kärlek i vid bemärkelse som omfattar alla människor i den nära omgivningen. Dels handlar det om kärlek mellan man och kvinna. Dessa två aspekter av kärlek står i nära relation till varandra eftersom en människas möjlighet att uppleva och upprätthålla kärlek och åtrå till en partner

[27] Under *umemulo*-ritualerna som jag beskrev i förra kapitlet genomfördes tidigare danser i syfte att hålla kärlekslågan brinnande (Bryant 1970[1949]:650).

anses hänga samman med att undvika avoghet från andra i samhället. Till sist vill jag diskutera hur män respektive kvinnor söker vinna och upprätthålla kärlek på olika sätt, och hur det förändras. På samma sätt som intima relationer mellan män och kvinnor påverkades av politiska, ekonomiska och sociala krafter under kolonisationstiden (se kap 3), kan man se hur kärlek mellan en man och en kvinna även idag är sammanlänkad med större krafter.

Kärlekens villkor

”Om det inte finns någon kärlek så finns det ingenting”, sa herr Sekeleni vidare. Utan kärlek finns det inget liv. Han talade om kärlek i vid bemärkelse, som en grundläggande beståndsdel som bygger upp den dagliga samvaron mellan människor. Kärlek är en grundläggande, positiv kraft som inte ses som problematisk i sig. Det finns ett begrepp som ligger nära kärleksbegreppet och som betyder att göra knäna starka/att få mod.[28] Tvärtom jämfört med det svenska begreppet att bli knäsvag i mötet med kärleken så ses kärleken som styrkan i livet. Zygmunt Bauman (2003:3) som jag nämnde i inledningen pekar på en västerländsk bild av kärlek som något smärtsamt och svårt att värja sig emot. Han går så långt att han jämför kärlek med död; den slår till när den vill och drabbar oväntat människor i deras vardagliga sysselsättningar. Kärlek i ett sådant perspektiv är något som kommer och går, överrumplar och inträffar. I kontrast till den betydelsen ser zulu kärlek som positivt. Om något oväntat drabbar är det motståndet mot kärlek, vanligtvis avundsjuka, som verkar. Om till exempel sexuella problem uppstår eller någon inte visar omsorg längre, anses någon annan ha påverkat förhållandet negativt. Genom att eftersträva harmoni med omgivningen förskjuter man onda tankar och ger kärleken utrymme. Kärlek är på så vis ett utsläckande av onda intentioner.

Intervjupersonerna talade sällan om kärlek i termer av en individuell känsla. Ändå var det starka känslor inblandade. Fader Ngobese, också i 50-årsåldern, förklarade att han förstod att det var kärlek när han såg sin blivande hustru Alice eftersom han blev alldeles varm inuti. Han talade alltså om kärlek som en känsla som övertygade honom om att han älskade Alice. Gamla fru Kunene som var den äldsta kvinnan i en fyragenerationsfamilj och som dog medan jag var i fält, förklarade med förtjusning hur ens hjärta talar om vilken av alla friare man ska välja. Det är ungefär som med mat; om man har olika sorter så kommer man att upptäcka att man älskar vissa saker medan man inte vill ha andra, förklarade hon. Fru Kunene talade om tycke och smak, att man har olika preferenser när det gäller vem man älskar, och att man gör ett val. Våra samtal om kärlek framkal-

[28] Samtal med Axel-Ivar Berglund 10 september 2007.

lade både vackra minnen och minnen av förluster. Både fru Kunene och Lindi påpekade vilka positiva och glädjefulla tankar de fick under vissa intervjuer. Vid andra tillfällen påpekade någon att vi måste ta paus eller byta ämne för att det blev för sorgligt.

När det gällde kärlek som upphört refererade ingen till känslor som tagit slut. Kärlek anses aldrig ta slut på grund av en slump. När kärlek tar slut anses någon annan ha erbjudit något bättre eller ha förstört förhållandet på grund av avundsjuka. Det här kan låta som finstilta skillnader från ett mer känslogrundat tal om kärlek. Men jag kommer genom kapitlet visa att det handlar om ett förhållningssätt som gör kärleken beroende av mänsklig aktivitet. Kärlek är inte en känsla som har förmågan att övervinna allt. Kärlek kan aldrig tas för given och den blir aldrig uppenbar av sig själv, utan kräver ständigt arbete och näring. Därför får man aldrig slarva med kärleken. Kärlek måste hela tiden vinnas, visas, upprätthållas och återvinnas. Man måste koncentrera sig på kärleken för att den lätt kan förstöras.

Avundsjuka hotar kärleken

Vid sidan om kärleken finns alltså det onda som ytterligare en grundläggande beståndsdel i livet. Så här sa herr Sangweni: ”Du kan inte förhindra avundsjuka. […] När jag kom till den här världen var avundsjukan här. Jag vet inte var den kommer ifrån.” Precis som kärlek är ondska alltid närvarande och kan åstadkomma illvilja. Ont och gott existerar sida vid sida, de utesluter aldrig helt varandra. Så här sa herr Sekeleni: ”Ja, vi kan lita på varandra men vi måste också göra oss förtjänta av förtroendet eftersom man aldrig kan veta. Vi kan inte helt och fullt lita på varandra på denna jord.” Människor kan lita på varandra, men samtidigt inte, därför att människor har kärlek men även avundsjuka. Det onda är alltid närvarande och för med sig antisociala stämningar som hotar att förstöra allt som är gott. Att ha ett acceptabelt liv handlar för de här människorna om att balansera mellan onda och goda krafter eller mellan onda och goda avsikter, att hantera känslor och förbindelser till andra människor. För att värna om kärlek måste man avvärja andras benägenhet till avundsjuka.

En dag när jag satt och intervjuade en örtdoktor ropade en kvinna som passerade: ”Håll ner avundsjukan (*phansi umona)*, nu när du har vita besökare!” Det var en ”hälsningsfras” för att påminna om det vanskliga med egna framgångar och andras missunnsamhet. Makwetha, en av hövdingens fyra fruar, förklarade att avundsjuka skapas av att man inte vill se någon annan få det bättre än man själv. ”Om du lever gott i ditt hus blir inte människor glada för det. De vill att du ska vara bekymrad hela tiden. Om jag har saker som de inte har så oroar det dem”, förklarade Zakhona. Det är avundsjukan som får människor att förstöra för andra. Herr Sekeleni menade att fader Ngobeses familj kunde bli utsatta för

något på grund av att jag bodde hos dem. Han antog att folk var glada att jag levde i området, men att de samtidigt var avundsjuka på min värdfamilj. En annan man berättade att om någon har pengar att skicka sitt barn till skolan för så kan andra på grund av avundsjuka se till att de inte klarar av skolan, eller att de inte får det arbete de söker. Den här synen var också anledningen till att det ibland sades att det var bättre att vara ful än vacker. Mphile förklarade så här: ”Ja, det verkar som om du måste vara ful så att de inte lägger märke till dig eftersom om du ser bra ut så blir de avogt inställda till dig. Så är dessa zulu!” Avundsjuka är något man tar för givet finns hos varje människa, gott och ont är ständigt närvarande.

Den här betoningen av avundsjukan hos människor gjorde att jag till en början förväntade mig att stöta på misstänksamhet och missunnsamhet. Istället såg jag att ”dessa zulu” visade stor omtänksamhet om varandra i de familjer jag levde närmast. Familjeomsorgen sträckte sig längre än till föräldrar, barn och syskon. Kretsen för omtanke och möjligt stöd var stor och även en utomstående som jag mötte värme, omsorg, generositet och tålamod. Så småningom kunde jag förstå att tanken om avundens ständiga närvaro och verkningar gjorde att människor inte ville riskera att bli anklagade för avundsjuka och inte heller för ovilja att dela med sig. Människor talade vidare sällan om någon som inte var närvarande. De verkade angelägna om att vakta både sina ord och sina handlingar. När jag till exempel frågade Makwetha hur de två första fruarna var mot henne när hon gifte sig med hövdingen svarade hon lite motvilligt: ”Jag var inte välkommen - nu berättar jag mina hemligheter för dig – det var inte bra alls.” Bemötandet från bihustrurna var hennes hemlighet och att prata om dem tog emot. Lite senare under intervjun när jag frågade varför en av de fyra fruarna hade gett sig av blev hon förvånad att jag överhuvudtaget visste om att det hade skett. Hon förklarade att det är en skymf att känna till historier om någon av bihustrurna. Relationen mellan bihustrur är en av de mest utsatta när det gäller avundsjuka och de mest problematiska relationerna kräver troligtvis störst försiktighet och ödmjukhet.

Tredje gången jag skulle intervjua Mphile, en 45-årig kvinna, och hennes familj påpekade hon helt oväntat att andra familjer troligtvis var ledsna. Jag slog på bandspelaren och försökte få reda på vad hon menade:

> *Anette*: Tror du att människor är ledsna för att jag inte går till deras hus?
>
> *Mphile*: De måste vara ledsna eftersom de frågar sig själva varför hon (Anette) tycker om henne (Mphile) och bara besöker henne. Du måste besöka dem någon dag. Besök alla även om du inte frågar dem det du frågar mig. Bara hälsa på dem och sen kan du gå.

> De förstår inte. Eftersom du är annorlunda än vi så tror de att vi (Mphiles familj) är bättre än de eftersom du besöker oss (skrattar).
>
> *Anette*: Tror du att jag borde berätta för dem att jag valde ut 12 familjer som jag besöker?
>
> *Mphile*: Du kan berätta det om du vill.
>
> *Anette*: Är det viktigt att jag besöker dem?
>
> *Mphile*: Eftersom du arbetar så kanske du inte har tid. Jag tror inte att det är viktigt för dig att träffa dem. De får göra vad de vill. De får hata mig om de vill.

Återigen hade jag lite svårt att förstå vad det handlade om. Varför trodde Mphile att människor kunde börja hata henne? Så småningom förstod jag att för att inte utsätta sig för fara måste man hålla sig väl med sina grannar och släktingar och först och främst inte väcka deras avundsjuka. Mphiles önskan om att jag skulle ge hennes grannar lite uppmärksamhet framstår i det perspektivet helt rimlig. På vägen från intervjun tittade vi in hos hennes närmaste granne. Vi tackade för att vi fick parkera på hennes gård och gav henne en handduk med svenska motiv som en liten gåva. Hon blev märkbart glad över vårt besök. Att hålla ner avundsjukan hos grannar och vänner, att visa respekt, är åtgärder för att upprätthålla kärlek. Mphile tyckte att jag skulle göra en ansträngning gentemot hennes grannar, inte att jag skulle involvera dem i min studie på samma sätt som jag gjort med Mphile. Men genom små gester kunde jag hjälpa till att avvärja problem. Att förhindra det onda handlar alltså om att upprätthålla goda, eller i varje fall acceptabla, sociala relationer.

Det onda ses som en oavvislig ingrediens i livet som alltid kommer att finnas och drabba människor. För människorna bland vilka jag bodde är inte existensen av det onda ett teoretiskt antagande utan påtagligt verkligt i sin djupaste mening. Faror, våld, sjukdomar och konflikter måste hanteras i vardagligt liv. Många barn, ungdomar och vuxna i området drabbas av sjukdomar och dör tidigt vilket gör ondskan konkret.[29] När intervjupersonerna diskuterar svårigheterna fokuserar de dels på faktiska problem som brist på arbetstillfällen, behovet av läkare eller väderförändringar som ger torka. Dels fokuserar de på ett socialt perspektiv och frågar sig hur deras relationer är i olag. Även om de ser individuella misslyckanden och smittosamma sjukdomar som den omedelbara förklaringen till sjukdomar och kärleks- och relationsproblem, så ser de andras hand-

[29] Sannolikheten att dö mellan 15 och 60 år var år 2000 58 procent för kvinnor och 75 procent för män i DSA-området (Demographic Surveillance Area). I hela Sydafrika var det 36 procent för kvinnor och 49 procent för män (Africa Centre 2004a).

lingar som den yttersta och avgörande orsaken. Om det tillstöter problem är en människas relationer dåliga. Någon i närheten har orsakat det onda på grund av avundsjuka. Därför är kärlek mellan man och kvinna en social angelägenhet och involverar fler än de två som är engagerade. Varje individ är del av en väv av sociala relationer och måltavla för ömsesidig påverkan.

Många zulu antar alltså att sociala relationer är en lika viktig bestämningsfaktor för välmående, fungerande kärleksrelationer och sexualliv som det individuella beteendet. Förklaringarna om att andra människor kan orsaka problem ger å ena sidan upphov till tankar om andras avundsjuka och ovilja. Men å andra sidan leder de också till en strävan efter att försöka leva i samklang med andra och inte söka egen vinning (jfr Gluckman 1956). Strävan efter vinning eller brott mot den moraliska ordningen bär nämligen på ett dolt hot mot människors liv och kärlek. Här spelar det individuella ansvaret en stor roll. Om man anser sina kärleksrelationer vara påverkbara av andra vill man inte utmana eller utsätta sig för risken att bli utsatt för någons illvilja eller avoghet. Man försöker istället eliminera riskerna för att drabbas.

Respekt manifesterar kärleken och håller avunden borta

Bland intervjupersonerna handlar inte moraliskt leverne först och främst om goda gärningar och ärligt handlande. Det handlar om att leva i moraliska relationer till varandra, det vill säga uppfylla det som förväntas av en god zulu när det gäller vardagliga bestyr och umgänge. Riktigt uppförande handlar framför allt om kärlek och omsorg i släkten, som jag visade i kapitel 4. Det handlar även om att förrätta ritualer och att följa en mängd yttre former när det gäller allt från serverandet av mat till förrättandet av bröllopsceremonier.

I många av intervjuerna nämns uttryck av respekt (*hlonipha)* som grundläggande för ett förhållande eller äktenskap. Om man älskar någon visar man vördnad, kvinnor och män på olika sätt. Gamla fru Kunene förklarade vad en man bör göra för sin familj: ”En man förutsätts att gå till arbetet och ta med sig pengar tillbaka hem, föda sina barn och frun, och ta på sig trevliga kläder, köpa mat åt sina barn att äta.” Att arbeta, förtjäna pengar och försörja sin familj framstår som det ultimata beviset på kärlek. Flera intervjupersoner var övertygade om att jag och min före detta man fortfarande älskade varandra eftersom vi försörjde våra två barn gemensamt. Att visa omsorg om någons barn anses vara ett starkt uttryck för kärlek.

Fru Kunenes uttalande visar också att en mans sätt att klä sig, att visa gott skick, är en del av hans kärlek och omsorg om familjen. Vid flera tillfällen blev jag vittne till hur män omsorgsfullt gjorde sig i ordning, ibland med assistens av fru och barn, för att gå på ett möte i området eller åka in till staden för något

ärende. En individ representerar inte bara sig själv utan även sin familj. Att visa kärlek och omsorg handlar därför också om att representera familjen väl.

Makwetha talade om respekt i form av kommunikation:

> Kärleken kan inte vara stark om det inte finns respekt i ditt förhållande. Då blir inte kärleken bra. Ibland är det så att du konfronterar din man. Du kan inte tala med honom om du inte vet att han är en man. Och även du som kvinna, det händer att din man saknar sätt att kommunicera med dig som en fru. Då finner du dig själv förlorad och ditt hjärta brister. Men när han kommer tillbaka och ni börjar om på nytt, han respekterar dig, ni respekterar varandra, då byggs er kärlek upp igen. Det beror på hur han respekterar dig. Om ni inte respekterar varandra så kommer det inte fungera.

Kärleken förutsätter sålunda uttryck av respekt mellan en man och en kvinna. Vördnadsbetygelser har stor betydelse för den mänskliga samvaron i alla samhällen eftersom människor är ofullkomliga och mänskliga handlingar därmed ofta utgör brott mot regler för uppförandet (Goffman 1970:83). Vördnadsbetygelserna kan kallas ett substitut för efterföljande av den föreskrivna moraliska ordningen och som sådana är de förhållandevis enkla att utföra. De symboliska gester som vördnadsbetygelserna utgör kan kanske framstå som tomma, men istället är de av stor vikt eftersom de ersätter ofullkomligt handlande och skapar en känsla av överseende och tolerans. Genom vördnadsbetygelserna påminns också individen om värdet av att uppföra sig väl och av att bekräfta andras värde.

Bland intervjupersonerna är respekt en princip i alla relationer, med en särskild och betonad tillämpning mellan man och kvinna. Att vara respektfull och visa vördnad är levnadsregler som har stor räckvidd (Thurén 1996), det vill säga de genomsyrar hela samhället i både människors samtal och umgänge. Liksom i många östafrikanska samhällen (Heald 1995:493) formuleras grunden i den sociala ordningen mellan kön, generationer och släkt i termer av respekt. Vördnad visas genom hälsande, anskaffning och servering av mat samt genom talet, där vissa termer ersätts av *hlonipha*-termer gentemot dem man anses vara skyldig att visa vördnad. Det handlar sålunda dels om aktiva handlingar dels om ett undvikande (jfr Goffman 1970:71). Vidare handlar det om att förmedla vördnaden genom att visa gott skick genom uppträdande, klädedräkten och genom att dölja eller exponera kroppen. Både en man och en kvinna måste visa vördnad och skick, men på olika sätt. Så här uttryckte fader Biyela det:

> Respekt – inte skrika åt mig och inte ställa en massa frågor. Och hon måste också göra allting för mig som jag gör. Jag försörjer henne och köper kläder till henne. Det är vad jag måste göra så att

> hon kan respektera mig och ge mig den kärlek som jag förtjänar. För om jag inte försörjer henne vad ska hon då respektera, eftersom jag då inte är en man. […] Kvinnor kan attraheras av andra män som vill att hon ska falla för honom. Det kan vara lätt för henne att falla för den mannen om hon inte är nöjd i relationen som hon är i för tillfället. Men om jag som man har möjlighet att föda henne på det sätt hon bör bli född, om då en annan man kommer till henne så är det samma sak som om han häller vatten på en gås eftersom hon inte skulle vara i behov av något.

För att en man ska förtjäna respekt så måste han kunna försörja sin familj. Det är hans sätt att hålla ihop familjen och att behålla sin kvinna. Kvinnan å sin sida måste veta hur hon ska uppföra sig och sköta det som åligger henne. Om respekten finns där finns det inte behov av någon ny kärlek och vissa hot mot kärleken har därmed avväpnats. Respekt innebär med andra ord att ta hänsyn, uppmärksamma vad som är vanlig anständighet, men också att utöva självbehärskning. Det innebär att ta det ansvar som förknippas med ens ålder eller kön. I citatet ser vi också hur handlingar lyfts fram som det som kan locka en kvinna till en ny man alternativt få henne att inte vara mottaglig för någons lockelser.

För att göra en jämförelse med vilken betydelse respekt kan ha i en annan kontext vill jag referera till Ann Swidlers (2001) forskning om medelklassamerikaners syn på kärlek. Swidler beskriver hur en av hennes informanter, en manlig ingenjör, använde sig av begreppet respekt synonymt med att förstå, acceptera och stötta varandra i ett förhållande. Det handlade om att tolerera den andre och att inte försöka ändra på henne, att förstå vad den andra kände och ge henne frihet att handla som hon själv ville. Att förneka sin partner den friheten och att försöka tvinga på henne sin egen vilja var något som bidrog till att förstöra förhållanden, ansåg mannen (Swidler 2001:31-32). Respekten mannen talade om grundade sig på tankar om att var och en måste hitta sin egen, personliga balansgång mellan autonomi och engagemang, ömsesidig respekt och osjälvisk kärlek. Respekten informanterna beskriver handlar om att lära sig de moraliska och normativa reglerna för socialt umgänge och att ta ansvar för att kunna handla utifrån dem. Ideologin och talet om vad som är viktigt att respektera varierar starkt. I den amerikanska kontexten betonas autonomi och frihet medan zulu betonar det moraliska ansvaret i relationerna. I båda sammanhangen finns dock tydliga normer att förhålla sig till.

Kroppen visar kärlek/sexualitet

Som vi tidigare såg var mannens klädsel och skick en ingrediens i hans kärlek och omsorg till hustrun och familjen. Kvinnans klädsel spelar ännu större roll för respekten. Genom kvinnans betydelsefulla position som barnaföderska, vilket

innebär både ett symboliskt och ett materiellt värde (se kap 8), är hennes klädsel av stor betydelse. Den kvinnliga kroppen och dess exponering behöver regleras. En kvinna visar sålunda respekt på olika sätt beroende på civilstånd, och gränserna mellan olika grupper är tydliga i klädseln. Så här förklarade Lindi hur det var när hon var ung: ”Oskulder gick för sig själva. Unga flickor och vuxna kvinnor var väldigt olika”. Olika civilstånd markerades tydligt i klädseln, vilket är påtagligt även idag. En zuluflicka som är oskuld eller ogift och en gift kvinna har olika klädsel. När flickorna i en familj råkade visa sig topless för mig skyndade de sig att förklara att det var naturligt att visa sina bröst så länge man inte hade sällskap och fortfarande var oskuld. De antog att jag misstyckte och ansåg att de borde klä på sig. I ett citat från Axel-Ivar Berglund blir det tydligt både varför flickorna hade den föreställningen om min syn på bara bröst men också varför de ansåg det viktigt att gå just så:

> Hennes (gudomens dotter Nomkhubulwanas) bröst är alltid synliga (det betyder att hon aldrig är gravid), vilket visar oss att det inte är skamligt att gå omkring så. Det är den vite mannen som du som har bringat vanära genom att säga; ’Skyl dig!’ Nu kan vi inte se när en flicka har haft rackartyg för sig eller inte. Men på den tiden när Nomkhubulwana undervisade oss var det inte så. Det hon lärde oss var bättre än det som vita människor förde med sig (Berglund 1976:71).

För unga flickor är nakenheten accepterad och till och med önskvärd. Den är ett tecken på att en flicka ännu inte fött barn. Genom att gå bart klädda drar unga flickor uppmärksamheten till sin moraliska redbarhet (Krige 1968:180). För Thandos systrar var nakenheten ett tecken på stolthet och prestige, på en speciell tid i livet och roll i samhället. Att visa brösten ansågs inte vara obscent, utan tvärtom ett tecken på anständighet.

En gift kvinna bör å andra sidan inte visa sin kropp för andra än sin man. Nakenheten hos en gift kvinna anses kunna bringa olycka och vara förorenande. På så vis utgör den även en maktfaktor. Under kung Shakas tid kunde kvinnorna i den kungliga familjen hindra armén från att dra ut i krig genom att lyfta på sina kjolar framför krigarna (Krige 1968:174). Så här sa Thando om kvinnans klädsel under en intervju:

> Vi behöver också tala om hur svarta klär sig?
>
> *Anette*: Ok - om kläder. Berätta för mig vad det är som är viktigt med kläder.
>
> *Thando*: Som hon är klädd – kan du se hur vackert hon är klädd? (Syftar på assistenten.) Hon måste ha en lång kjol, inte den korta.

> *Anette*: Varför inte?
>
> *Thando*: Svarta människor tycker om det (att någon har lång kjol) därför att det visar respekt för din kropp, därför att din kropp inte får bli sedd av så många människor.
>
> *Anette*: Vad menar du med respekt?
>
> *Thando*: (lång paus) Det ska finnas en person som känner till din kropp. *En* person ska veta om du har stora ben eller nåt (skrattar). […] Du måste ta på något på huvudet om du ska besöka din pojkväns hem. Om du har en bebis och du ska besöka din pojkväns familj måste du ta på något på huvudet.

Det gäller med andra ord att som sexuellt aktiv kvinna inte visa sin kropp hur som helst eller för vem som helst. Thando var mycket noga med att ta med sig en scarf att sätta på huvudet när vi åkte för att besöka hennes lille son som för tillfället bodde hos hennes pojkväns familj. I relation till dem var hon sonhustru och mor, vilket var jämförbart med en gift kvinna. Sålunda var det viktigt att hon skyddade sin kropp mot andras blickar. Uppträdandet och klädseln är del i definitionen av ett moraliskt subjekt, en person som vet hur man tar hand om sig, en ansvarig och lyhörd medlem i samhället. Att inte hålla sig ren eller klä sig riktigt är ett tecken på okultiverat eller osocialiserat beteende. Normerna för klädsel/uppförande för olika åldrar och för åtskillnad mellan män/kvinnor och yngre/äldre speglar förhållningssätten mellan kön och generationer. De skapar symboliska handlingar som systematiserar och strukturerar samvaron mellan människor (jfr Douglas 1997[1966]:101).

En dag när Mphile följde mig upp till vägen efter en intervju började vi diskutera min klädsel och vad min man tyckte om den. Jag förklarade att min man gärna ville att jag skulle se snygg ut inför andra. Mphile blev ganska upprörd och jag kände det som att jag hade framställt min man i en dålig dager. Hur kunde han vilja, undrade Mphile, att någon annan man skulle se hur vacker jag var och kanske försöka locka mig till sig? Kroppen har alltid en sexuell betydelse och för en zulukvinna innebär det att hon bör täcka kroppen för att skydda sig och inte vara lockande. Hon måste förhindra att avundsjuka väcks och att någon annan vill förstöra hennes förhållande och locka henne till sig. Kroppen behöver skyddas eftersom kärleken behöver skyddas. Kärleken går inte att ta för given därför att andra kan förstöra den.

Kärlek upprätthålls med vardagliga handlingar

Nokuphiwe, 31 år gammal, berättade så här om den hon var tillsammans med: ”Vi möttes i Durban genom arbete. Jag bara förstod att jag älskade honom (skrattar). Jag såg hans vänlighet och omsorg medan vi var tillsammans. Du förstår, han är en öppen person.” Mannens personlighet, hans vänlighet, omsorg och öppenhet, väckte Nokuphiwes kärlek. Många informanter svarade på frågan hur man upptäcker kärlek, i termer av handling. Minenhle skrattade åt min fråga om hur hon blev kär i sin man. ”Hur vi blev kära – eftersom jag redan hade ett barn och den som jag blev kär i tidigare inte hade någonting att försörja mig med.” Mannens kärlek blev uppenbar när han visade att han kunde försörja henne. Om kärlek finns eller ej anses kunna avgöras objektivt av någon som inte själv är inblandad eftersom den tar sig uttryck i vardagliga handlingar. Ofta när jag väntade mig beskrivningar av känslor som människor hade för varandra, fick jag istället förklaringar om att det är uppenbart för alla när någon älskar eftersom det syns i handlingar. En man som är villig att försörja en kvinna visar att han älskar henne och kvinnan i sin tur kan räkna ut att det är kärlek genom mannens handlingar. Här framstår både tänkandet och viljan som framträdande ingredienser i emotionerna.

När Sabelo berättade sitt livs historia för mig, satt hans fru Nokuthula med vid köksbordet i deras lilla hus på den största gården nedanför berget. Sabelo berättade att han förstod att han ville gifta sig när han såg Nokuthula.

> *Sabelo*: Jag blev kär i henne för att jag såg att hon var en arbetsmyra och hon plöjde och då visste jag att hon skulle bli min fru.
>
> *Anette*: Vad har varit bra med de här åren?
>
> *Sabelo*: Jag skulle säga att det som är bra är att vi nu har de här fyra bilarna och hon behåller pengarna för vi sätter inte in dem på banken.
>
> *Anette*: Arbetar ni tillsammans?
>
> *Sabelo*: Ja, vi hjälper varandra och vi är förbundna med varandra för hon gör ingenting som oroar mig. Och jag vet att om jag har gjort något fel så kan jag se det på henne, om det är något som jag har gjort som hon inte håller med om, och då sätter vi oss ner och talar om det. […]
>
> *Anette* (till Nokuthula): Vad fick dig att svara på det fjärde brevet (Sabelos friarbrev)?

> *Nokuthula*: Jag tänkte att eftersom han var en vuxen man skulle han ta väl hand om mig. Inte som män i min egen ålder som skulle behandla mig dåligt.

Både Sabelo och Nokuthula talar om sitt möte och sin fortsatta kärlek i termer av handlingar och tillgångar. Dessa är tecken på kärlek hos den andre. Sabelo påpekar att hans fru inte gör något som oroar honom. Det är viktigt att handla rätt, att sköta sina förpliktelser, så att den andra inte oroas. I samma anda, beskrev en kvinna som varit gift i många år, sitt äktenskap: ”Vi lever bra. Inget dåligt har hänt. Om jag ber honom (mannen) göra något för mig så gör han det. Eftersom jag arbetar med att sälja kycklingar oroar han mig inte med något.” Hon skötte sina åtaganden och mannen i sin tur oroade inte henne utan tog hand om det som ålåg honom. Vardagliga handlingar kommunicerar förekomsten av och kvaliteten på kärleken. De undanröjer också oro för att något ont ska hända. Kärlek är en aktivitet; det är en praktik och inte enbart en inre känsla. Kärlek gör saker som i sin tur åstadkommer kärlek. Det är inte framför allt känslor av kärlek som avgör vem som är den rätta, utan snarare uppfattningen om att någon älskar en. Kärlek framstår alltså som en övertygelse om att föremålet för intresset är lämplig att sällskapa eller gifta sig med.

Begreppen kärlek och sex används ofta synonymt och många gånger överlappar de varandra. Vid ett tillfälle när jag bad två kvinnor berätta om hur kärlek fungerar bad en av dem sina barn gå därifrån först. Barnen gav sig iväg till en annan plats på gården. Kvinnorna tog för givet att vi skulle prata om sexualitet när vi skulle diskutera kärlek. När det gäller kärleken mellan man och kvinna är den kopplad till sexualitet, åtrå och barnalstrande. Fertilitet och barn har stor betydelse (se kap 4). Kärlek mellan man och kvinna är delvis en kroppslig drift, en önskan att leva och reproducera. Även om det föds allt färre barn nuförtiden, så är kopplingen mellan kärlek och möjligheten att få barn stark.[30] Infertilitet hos både män och kvinnor kan anses som en giltig anledning till skilsmässa.

Sålunda är sexualiteten en viktig ingrediens i kärleksförhållanden mellan man och kvinna. Förmågan att ha sex och att kunna tillfredsställa den andre sexuellt blir aktiviteter som åstadkommer kärlek. Nduduzo förklarade att en man måste ha energi för att inte bli trött, annars kan kvinnan lämna honom för att finna någon annan:

> Jag tror att det är vår hemlighet att kvinnan behöver bli bortskämd. […] Kvinnan kommer att falla för andra män om du inte tillfredsställer henne i sängen eller kanske för att du inte försörjer henne. […] Så mannen måste göra sin kvinna lycklig så att hon aldrig tänker på andra män.

[30] Antal barn per kvinna har sjunkit från 4,8 på 1980-talet till 2,8 2001 (Africa Centre 2004b).

Sexualiteten är en del av de vardagliga handlingar som kommunicerar kärlek. Exemplen visar också att kärlek och sexualitet är sammanlänkat med materiell försörjning. Man skulle kunna säga att den ekonomiska logiken är oskiljbar från logiken i kärleksrelationer. Ofta får kvinnor pengar och saker från den man de har ett sexuellt förhållande med. Med västerländska ögon tolkas ofta transaktioner i samband med sexuella förhållanden som prostitution, vilket det inte är fråga om här (jfr Bloch 1989:166). Istället för att se på utbytet mellan materiella saker eller pengar och kärlek/sex som uttryck för en brist på känslomässigt engagemang, ser man här på de materiella överföringarna som bevis för kärlek och uppriktig uppskattning.

Här har dock skett en förskjutning som intervjupersonerna inte ser som önskvärd. Så här berättade Thando när vi diskuterade äktenskap:

> *Anette*: Vill du gifta dig?
>
> *Thando*: Ja, jag skulle älska det. (lång paus) Men jag har inte hittat rätt person än. Jag har inte mött den person som vill gifta sig. De jag möter är människor som vill ge mig pengar. För tillfället är jag kär i en person för pengar. Sen om jag blir gravid så kommer han att lämna mig. (lång paus) […] Men jag har slutat nu. Jag väntar på den rätte mannen.
>
> *Anette*: Hur ska den rätte mannen vara, hur vill du att han ska vara?
>
> *Thando*: Någon som kan acceptera mig och mina barn. Om han inte vill ha barn så är han inte den rätte.

När det materiella ersätter ett långsiktigt ansvarstagande ses det inte som bevis på kärlek, tvärtom. Mark Hunter menar att den ”sexuella ekonomin” har blivit en viktig källa till överlevnad för kvinnor (Hunter 2002:105, 108). Genom arbetslösheten som i vissa områden går upp till över 40 procent har männens försörjningsroll kollapsat. Hunter menar att betalningen av *ilobolo* till kvinnans föräldrar till viss del har ersatts av gåvor som mannen ger till ett flertal flickvänner. Industrialiseringen har å ena sidan gett kvinnor ökade arbetsmöjligheter, men å andra sidan har den, enligt Hunter, gjort dem mer beroende av en ”sexuell ekonomi” där gåvor från olika pojkvänner blivit en viktig källa till överlevnad. Jag skulle vilja hävda att det handlar om ytterligare en aspekt, nämligen kvinnors strävan efter förändrade könsroller, vilket jag återkommer till i slutet av kapitlet.

Arbetslöshet och sjukdom hotar kärleken

Om materiell försörjning visar på kärlek och uppriktighet blir ekonomiska problem och sjukdom ett förödande hot mot kärleken. En av familjerna jag lärde känna under fältarbetet bodde i två enkla lerhus. Familjen bestod av 36-åriga Minenhle och hennes man, en dotter, som Minenhle hade sen tidigare, med sin nyfödda, samt fem gemensamma barn. Första och enda gången jag träffade herr Thusi och berättade vad min studie handlade om började han direkt förklara vad som var problemet med familjen och kärleken:

> Oh, det finns problem om det är arbetslöshet, ingenting kommer in i det här huset. Att leva med barn – hur kan de få hjälp i den situationen. Kan det finnas kärlek i ett sånt läge?

Arbetslösheten och penningproblemet gjorde att de inte längre kunde fortsätta ”bygga det här huset”. Fader Thusi kunde inte längre visa det yttersta beviset för kärlek, nämligen att försörja familjen och bygga en grund för deras liv tillsammans. Mannen berättade hur han hade insjuknat i tuberkulos och att medicinen han fått inte hjälpte. Han befarade att hans fru skulle lämna honom eftersom han inte arbetade och eftersom han inte hade kärleken som hon ville ha. Jag undrade vad han menade.

> När du ser på oss så älskar vi verkligen varandra men med det (pekar på sängen) är det ingenting. […] Det finns inga pengar som kommer in i det här huset som jag kan använda för att köpa piller för mitt blod så att det kan bli varmt och snabbt. Han är död (gör en gest mot sin penis).

Fader Thusi pekade på sitt kön och sa att det var dött och han pekade på sängen och förklarade att där händer ingenting. Han kunde inte längre visa sin fru kärlek, det vill säga ha sexuellt umgänge med henne. Hans fru som hade lyssnat hela tiden skrattade, men stämningen i husets enda rum där vi satt var tung. Det var första gången jag besökte familjen Thusi och samtalet om familjen och kärleken hade tagit en oväntad vändning. Det blev så uppenbart hur grunden för mannens roll som försörjare och skapande av kontinuitet i släkten slagits undan av sjukdom och arbetslöshet.

> *Herr Thusi*: Tuberkulosen orsakade det. Eftersom jag inte arbetar har jag inte makten att hjälpa min familj så att vi kan ha kärlek och fred i det här hemmet. Som du kan se här (visar oss säcken med majsmjöl). Någon gav oss den, vi hade ingenting kvar.

Mannen kunde inte längre visa respekt, det vill säga ta det ansvar och den roll som förknippades med hans ålder och position. Sjukdomen och medicineringen

hade orsakat problem med potensen och han hade inget arbete och inga pengar längre. När inte sexuallivet fungerade sattes kärleken under stark press. Kärleken finns, enligt herr Thusi, men den går inte att uttrycka i handling längre och då kommer den att försvinna. Om omsorgen tar slut tar kärleken slut.

Den ekonomiska och hälsopolitiska situationen var en bidragande orsak till familjens svårigheter:

> *Herr Thusi*: På kliniken finns det inga läkare. Sjuksköterskorna bara ger dig tabletterna. Här är kortet som jag fick från Hlabisa. De sa att jag har sår i bröstet.
>
> *Minenhle*: Han menar att han inte arbetar och ändå tar de här tabletterna. Ibland har vi ingen mat och han tar de här tabletterna utan att äta. När han gör det blir hans bröst trängre.
>
> *Anette*: Så du behöver både mat och tabletter.
>
> *Herr Thusi*: Man måste äta.
>
> *Minenhle*: Tabletterna gör honom hungrig.
>
> *Herr Thusi*: De gör mig väldigt hungrig. Och så blir mitt bröst trängre och jag märker att jag inte kan andas lätt.
>
> *Anette*: Kan kliniken skicka dig till sjukhus?
>
> *Herr Thusi*: Ja det kan de. […] Hlabisa sjukhus är väldigt långt härifrån.

Den otillräckliga födan gjorde att herr Thusi inte klarade av medicineringen mot tuberkulos. Sjukhuset låg långt bort och på kliniken fick han otillräcklig hjälp.

Närheten och ömheten mellan herr och fru Thusi påverkades också av vetskapen om HIV/aids.

> *Herr Thusi*: Om jag försöker kyssa henne och hon vägrar (frun skrattar) kommer vi att bråka om det eftersom jag kommer att tro att hon träffar någon annan. […] Jag säger till mig själv att det finns andra som kysser henne och hon säger till sig själv att jag har aids.

När mannen ville kyssa sin fru drog hon sig undan. Hon trodde att han hade aids. Han å sin sida trodde att hon hade en annan eftersom hon drog sig undan. Tidigare hade familjen Thusi ett bra liv sedan de gifte sig för 12 år sedan. Herr Thusi förklarade:

> Det var vackert att bo tillsammans och titta på varandra och tänka tillbaka på hur jag kom från fattigdom. När jag tittar på henne säger jag till mig själv att jag inte betalade *ilobolo* i onödan för hon är en bra arbetare, och att se henne röra sig på gården får mig att känna mig lycklig.

Kvinnans verksamhet på gården väckte vackra minnen hos herr Thusi, de var ett tecken på kärlek. Fru Thusi förklarade att det var bra tidigare för ”att vi levde tillsammans utan problem och vi fick fem friska barn.” Nu hade herr Thusi, förutom att ha förlorat sin hälsa och sin sjukpenning, även förlorat sin status och sitt värde genom svårigheten att uppfylla sin roll som överhuvud och försörjare (jfr Silberschmidt 2001).

Sammanfattningsvis är kärlek ett avvärjande av det onda. Kärlekens existens blir synlig i vardagliga aktiviteter och mänskligt uppträdande. De vardagliga handlingarna håller oron borta genom att avundsjukan och därmed hotet mot kärleken och familjens välgång avvärjs. Att älska är att eftersträva harmoni och förskjuta onda tankar. De största hindren för kärleken handlar om utsatthet för fattigdom och sjukdomar. När arbetslöshet och sjukdom drabbar påverkar det en människas intima relationer och hennes eller hans möjligheter att visa respekt genom handlingar, och därmed att avvärja hotet mot kärleken. Till sist vill jag diskutera hur människor och strukturella förhållanden dels upprätthåller och dels förändrar kärleks- och samlevnadsmönstren.

Upprätthålla och förändra mönster

Respektfulla handlingar kan framstå som betungande och besvärliga när man lyfter fram och beskriver dem, men i själva verket utför människor respektfulla handlingar utan att tänka på det (jfr Goffman 1970:47) genom att beteende och uppförande är förkroppsligade praktiker som finns nedlagt i kroppens habitus (Bourdieu 1977:72). Under tiden i fält lärde jag känna Nkosinathi som hade universitetsexamen och som tänkte lämna landsbygden för storstaden Durban så småningom. Hon påpekade att man inte längre behövde följa de traditionella sociala reglerna, en kvinna kunde till exempel gå klädd i långbyxor, något som många andra kvinnor inte höll med henne om. Däremot var Nkosinathi noga med att visa respekt genom att hälsa på folk på rätt sätt och genom att servera mat åt sin far på ett vördnadsfullt sätt. Innan alla andra fick mat på varsin tallrik fick fader Ngobese maten serverad i två runda skålar med lock, placerad på en blommig plåtbricka. Brickan och burkarna var slitna men vackert dekorerade. Nkosinathi var också noga med att underkläder skulle tvättas upp så fort som möjligt och hade en bestämd uppfattning om var man fick hälla ut använt vatten.

Ibland tillrättavisade hon mig när jag misslyckades att anpassa mig till det som för henne framstod som viktigt, eller som vanlig hyfs och god ton.

Nkosinathis agerande är ett exempel på det Pierre Bourdieu (1977:3-4) försöker fånga med praxisbegreppet. Människan är ingen maskin utan en aktiv aktör som handlar utifrån egen vilja. Men hon är inte helt fri utan förhåller sig hela tiden till en viss struktur i form av oreflekterade tankemönster som präglar henne rent kroppsligt. I praktiken upprepar människan ständigt delvis förutbestämda, och uppfinner delvis nya, sätt att tänka, handla och kommunicera. Den omgivande strukturen påverkar människors beteende och tankar, en struktur som var och en är med och bygger upp genom sitt handlande. För Nkosinathi är klädseln, hälsandet, serverandet och tvättandet förkroppsligade praktiker som uttrycker hur hon uppfattar och värderar saker och ting, hennes habitus som Bourdieu skulle kalla det (1977:72). Benägenheten att handla, tänka, uppfatta och värdera saker och ting på ett bestämt sätt finns sålunda nedlagd i kroppen.

Den fysiska värld som Nkosinathi genom sina handlingar är med om att bygga upp kring måltiden, möten på vägen, i städandet och tvättandet, påverkar hur hon tänker om sitt liv, vad hon föredrar och uppskattar. Det uppstår ett slags generativa scheman eller ett förkroppsligat ”know-how”. För att förstå hur de här schemana verkar kan man påminna sig om hur mycket man kan lämna osagt i kommunikationen med andra på grund av att man förutsätter att deltagarna delar samma förkroppsligade kunskap. Motsatsen kan vi uppleva när vi för första gången sätter vår fot på en ny arbetsplats eller gör vår första dag i ett fältarbete. Vi har inte rätt uppsättning av kunskap för att bearbeta de intryck eller den information vi får eller för att smälta in i sammanhanget. Schemana är tankemönster som har kommit att delas av människor som har haft liknande sociala erfarenheter och de utgör grundvalen för hur individerna bildar ett visst mönster för interaktion och för betydelsen de fäster vid olika företeelser och händelser.

Mycket av det här är underförstått och omedvetet, och tas för givet utan att uttalas. När jag sorterade vilka sociala mönster som Nkosinathi bröt emot respektive upprätthöll slogs jag av att det sammanföll med vilka mönster jag hade lätt att anpassa mig till respektive hade svårt för att lära in. Jag lärde mig snart vilken längd jag skulle ha på kjolen och när jag behövde skyla mina axlar. Men när jag serverade maten hemma hos familjen jag bodde hos undrade min assistent skrattande varför jag inte ens försökte böja mig inför far i huset på det sätt hon hade visat mig (se kap 2). Trots att jag gärna ville anpassa mig anar jag att jag inte ansågs som speciellt respektfull och renlig i mina värdars ögon. Bourdieu kopplar samman graden av medvetenhet om olika mönster, med människans förmåga att bryta med dessa. Erfarenheter och föreställningar som inbegriper medvetande och igenkännande ger utrymme för olika och antagonistiska

uppfattningar. Erfarenheter däremot som är obestridda tas för givna och känns naturliga (Bourdieu 1977:164).[31]

Nkosinathis förklaring till att hon inte ville gifta sig var att hon inte ville hem och laga mat efter jobbet. Däremot såg hon alltid till att hennes pappa blev serverad mat först. Ibland kom han hem någon timme efter att maten serverats men då stod hans bricka fortfarande dukad, även om maten var kall. Serverandet var en symbolisk handling för att visa på fader Ngobeses roll, status och värdighet. Däremot tvättade han sina egna kläder i baljan på gården utanför köket och lagade egen frukost och lunch, vilket jag uppfattade som ovanligt i de andra familjerna jag lärde känna.

Det här visar på en assymetrisk regel (Goffman 1970:50) för hövlighet där en man förväntas behandla och behandlas av en kvinna på ett annat sätt än hon behandlar och behandlas av honom. Det visar också på det symboliska värdet av att visa vördnad. Genom det återkommande serverandet av middagen varje kväll visade barnen i familjen regelbunden uppskattning gentemot fader Ngobese. Vidare visar det på vördnadsbetygelsens karaktär av fördragsamhet. Fader Ngobese kanske inte kom när det var middag; han tog inte emot vördnadsbetygelsen i tid och fick därmed äta kall mat. Symbolen för barnens uppskattning fanns dock där. Döttrarna i familjen ville inte träda in i den traditionella rollen som deras mor hade haft och markerade det på många olika sätt. Men respekten för fadern markerades ständigt med hjälp av olika betygelser. Med hjälp av dessa kunde fader Ngobese acceptera många andra beteenden som visade på förskjutning av statuspositionerna. Till sist kan exemplet med den här familjen visa på hur självständighet fungerar i kombination med vördnadsbetygelser. Genom att med förhållandevis enkla, symboliska medel visa vördnad för någon överordnad bevarar personen samtidigt ett slags oberoende (Goffman 1970:54). En människa som visar den vördnad som förväntas av honom eller henne har uppfyllt sin plikt och kan sedan handla utifrån andra premisser än den assymetriska ordningen. I den här familjen handlade det inte om respekt som fruktan utan som tillgivenhet och samhörighetskänsla.

Respekt och vördnad är alltså del i att bringa någon slags ordning i mänsklig samvaro. Det ersätter också det fullkomliga handlandet genom att det skapar tolerans och överseende med det ofullkomliga. På så vis är de till viss del ritualiserade handlingarna en väg till oberoende. När Nkosinathi tar avstånd från vissa handlingar som var självklara för hennes mamma kommunicerar hon något angeläget med sin omgivning. Samma sak gäller Thando som jag nämnde tidigare. Hon var noga med att anpassa sin klädsel när hon besökte sin pojkväns familj,

[31] Bourdieu använder begreppet doxa för obestridda föreställningar. De föreställningar som är mer medvetandegjorda och därför kan ses på olika sätt, antingen som renläriga, ortodoxa, eller som irrläriga, heterodoxa (Bourdieu 1977:164).

medan hon tydligt markerade att hon inte ville flytta dit för att hon fått barn, vilket är ett annat ideal.

Genom hela kapitlet är det uppenbart hur rollerna ser olika ut för män och kvinnor i arbetet med att vinna och upprätthålla kärlek. Låt oss se lite närmare på hur det ser ut när det gäller kärlekserövrandet.

Att vinna kärlek

En ung zuluman förväntas fria till många unga kvinnor. En ung zulukvinna förväntas få många frierier. Sen kan hon ignorera eller utmana olika män för att slutligen välja en av dem. Frieripraktiken kan nästan liknas vid en briljant politisk debatt. Det gäller för en man att övertyga en kvinna om sin förträfflighet. Den här debatten är del av de vardagliga samtalen människor emellan. Både män och kvinnor talar ständigt om att försöka knyta någon utifrån till någon medlem av familjen, om framtida giftermål och kor som kan motas bort och ersättas av andra. Att skämta och retas om det är ett sätt att umgås. Alla lägger ut beten eller sonderar terräng åt någon, det vill säga försöker knyta band till nya grupper av människor. Jag, Thobile och Nontobeko var dagligen inblandade i dylika konversationer.

För att ge ett exempel vill jag referera till samtalet med Nhlanhla som var den man som gick längst i sina övertalningsförsök när det gäller mig. När jag påpekade att jag redan var gift svarade han med ett ordspråk: ”De har alla svansar, det finns ingen ko utan svans, som en del hundar”, vilket innebar att alla män anses vara likadana ur en aspekt; alla kan betala *ilobolo*. Min status som gift kvinna hindrade rent formellt inte någon annan från att börja *ilobolo*-processen för mig. Argumentationen gick fram och tillbaka via min tolk. Vid ett tillfälle sa Nhlanhla som reaktion på min tvivelaktiga attityd: ”Jag kommer att behandla dig som ett ägg i min hand. Med ett ägg måste man vara försiktig. Ett enda misstag så är det förstört och det finns ingen möjlighet att sätta ihop det igen.” Han var en fattig man som någon minut tidigare bett mig om att hjälpa honom att hitta ett arbete. Han hade även sagt att han ibland funderade på att begå något brott eftersom man fick chans att studera när man satt i fängelse. Nu stod han och gestikulerade mjukt och byggde upp en romantisk stämning med sin beskrivning av hur försiktig man måste vara med kärlek. När han fortfarande såg min reserverade attityd förklarade han att han kontrollerar sin HIV-status med jämna mellanrum. Just nu väntade han på sitt senaste resultat. Han ville ytterligare betona att jag kunde känna mig trygg med honom.

Samtalet med Nhlanhla visar på flera stora hinder i människors möjligheter att bygga upp ett kärleksförhållande; arbetslöshet, fattigdom och sjukdom. Nhlanhla hade inte så mycket att erbjuda när det gällde tillgångar. Istället försökte han bevisa att han hade hälsan och förmågan att visa omsorg. Samtalet är

också typiskt för ett frierisamtal; poetiska och praktiska inslag blandas. Det är också ett exempel på olika slags aktivitet hos mannen respektive kvinnan. Mannen är den som ska vara retoriskt skicklig och övertygande i sin argumentation, medan kvinnan förväntas vara kritisk, ifrågasättande och svårövertygad. Hon kan till exempel ställa provokativa motfrågor till friaren, där hon ifrågasätter om han har något att erbjuda henne eller om han verkligen har förmågan att uppfylla rollen som hennes pojkvän. Frieri blir ofta en utdragen process där män och kvinnor utmanar varandra på olika sätt. En man argumenterar, väntar, och insisterar. Det kan till och med hända att han skickar en vän som intygar hans uppriktighet och förträfflighet. Kvinnan däremot försöker dra ut på processen så mycket som möjligt. Hon kan till exempel ignorera mannen genom att vara tyst och inte svara honom.

En kvinna bör försena sitt beslut så mycket som möjligt, vilket är ett tecken på hennes värdighet. En kvinnlig student från Durban berättade att kvinnan drar ut på tiden även om hon älskar mannen, och hon skulle bli oerhört ledsen om friaren gav upp. För mannen handlar det istället om att ha tålamod och vara outtröttlig; visa att han inte ger sig och att han är uppriktig. Ett äldre par berättade med stolthet att mannen fick fria i flera år innan han fick ett svar. Lindi, 48 år, berättade något liknande:

> Du är lycklig om pojkarna som friar till dig är oroliga eftersom du inte vill acceptera något av deras frierier. De kommer att ge upp och börja om från början igen. Sen kommer de att räkna de antal år som en speciell pojke har friat till dig. Även när du har accepterat hans frieri till slut, kommer du att höra honom säga en dag att du verkligen tog din tid med hans frieri och att han hade förlorat hoppet. Bara det är behagligt!

Väntan, tålamodet och kampen för att få den man vill ha är alltså eftersträvansvärda ingredienser i processen. Till sist gör kvinnan sitt val genom att motstå eller samtycka.

En dag kunde vi från vägen se hur det satts upp en lång stör med en vit duk i toppen på en av gårdarna. Det var beviset på att en ung zulukvinna hade bestämt sig för att tacka ja till en ung man i Mphiles familj, en av Josephs söner från ett tidigare förhållande. För att officiellt visa sitt beslut hade hon anlänt under natten tillsammans med sina kvinnliga vänner och dansat och delat ut gåvor till familjen. Ritualen kallas ”att äta korna”, vilket betyder att flickan börjar få smak på korna som så småningom, om allt går vägen, ska föras från pojkens familj till hennes. Stören med den vita flaggan hade de gjort fast i mitten på boskapsinhägnaden så att det skulle bli synligt för alla i trakten att ”mannen i det huset hade funnit någon”.

I frieri och sällskapande tar både män och kvinnor aktiv del och använder sina positioner på olika sätt. Det finns makt både i att fria till den man är intresserad av, och i att ignorera eller, slutligen i nästa steg, att välja. Genusrollerna bildar en motsats och man kan med Britt-Marie Thuréns (1996) begrepp säga att frierikulturen är starkt genusifierad, det vill säga att genus är av stor betydelse i det här sammanhanget. En man förväntas uppfylla sin roll på ett sätt och en kvinna på ett annat. Däremot har genusrollerna i det här sammanhanget låg grad av hierarki, det vill säga män och kvinnor har lika stor makt och lika stort värde. Vid första anblicken framstår mannen som den aktiva parten genom att det är han som visar vad han eftersträvar. Men vid närmare granskning uppenbaras hur kvinnan är aktiv genom att dra ut på processen och så småningom kanske göra ett val.

De olika genusrollerna, att fria och att välja, är dock inte statiska. Även en kvinna kan ta initiativ som Philani förklarade:

> Det är så här; om flickan är kär i mig utan att jag friar, kan hon berätta för sin vän om mig: 'Jag älskar den mannen.' Hennes vän kommer sen att tala om för mig att saker och ting kommer att verka lätta med den flickan.

Det är svårt för mig att veta om det är ett antagande Philani gör eller om det är något han själv upplevt. Jag kan bara anta utifrån alla frieriförsök och debatter jag iakttagit att det finns många möjligheter att avvika från idealet. Kvinnornas självsäkerhet och frimodighet i de här sammanhangen säger mig att de har många möjligheter att visa sitt intresse och ta första steget till ett frieri. Kvinnor och män interagerar, utmanar genusrollerna och tar aktiv del på ett sätt som visar på konkurrerande och mångsidiga positioner för män och kvinnor.

Att manövrera i kärlek

Till skillnad från frierikulturen som har ringa grad av hierarki, finns det en högre grad av hierarki i det traditionella patrilokala äktenskapet bland zulu.[32] Ända sedan Max Gluckman (1935, 1991[1956], 1971) beskrev zulukvinnornas underlägsna sociala position i juridiska och rituella sammanhang, har bilden av män som dominerande aktörer och kvinnor som passiva och underordnade objekt varit stark. Bilden behöver dock utmanas. Gluckman tolkade till exempel kvinnors riter som ett slags uppror som förstärkte den rådande patriarkala ordningen. Kvinnornas aktiviteter tolkades inte som betydelsebärande i sig själva, utan de ansågs bara vara betydande i relation till mäns aktiviteter. Eileen Krige (1968) utmanade Gluckmans tolkning och visade på den höga status och betydelsefulla

[32] Patrilokal innebär att ett gift par flyttar till mannens familj.

position kvinnorna hade i samhället. Även Todd Sanders (2000) har kritiserat Max Gluckman och menar bland annat att begrepp som ”upprorsriter” och ”patriarkat” ger en onyanserad bild av människors liv och förbiser komplicerade och mångfasetterade idéer och ideal om genus.

Genus bland zulu är inte av betydelse i alla relationer och uppmärksammas inte i alla sammanhang. Ibland är genusskillnaderna viktiga, ibland inte. Genusskillnaden är mer betydelsefull i äktenskapet än tidigare vilket hänger samman med reproduktionen (se kap 4). Bilden kompliceras ytterligare av att den koloniala verksamheten ofta undergrävde kvinnornas positioner på olika sätt. Kvinnor i många afrikanska samhällen kunde äga jord och få en politiskt stark roll genom att ta på sig det motsatta könets roll (jfr Preston-Whyte 1974:191, Amadiume 1987).[33] En änka kunde formellt ta sig en hustru som kunde föda barn som kom att tillhöra familjen. Därmed säkrade hon hushållets fortlevnad utan en man. Genussystemet var till för att knyta band och skapa allianser, men det var också flexibelt. Det fanns olika möjligheter att överskrida och förvandla genusrollerna. Som jag visade i kapitel 3 blev systemet mer statiskt genom den koloniala processen vilket gjorde att kvinnorna förlorade en del av sin position och sina möjligheter.

Här är ett utdrag ur ett samtal med Thando och hennes faster som till största delen är en diskussion om vad som är idealet när det gäller äktenskapliga förhållanden idag:

> *Lungile*: Det är inte som när vi växte upp.
>
> *Anette*: Hur var det när du var ung?
>
> *Lungile*: (skrattar) Han (mannen) brukade ta mig med ut men nu gör han inte det. Men han älskar mig fortfarande eftersom han köper godsaker, parfym och mobil.
>
> *Thando*: Så du älskar honom fortfarande (skrattar)? Du ljuger om min far (farbror) nu.
>
> *Anette*: Hur lyckades du förhindra att bli gravid?
>
> *Lungile*: Hur jag lyckades förhindra att bli gravid. Det bara blev så.
>
> *Thando*: (avbryter) Du blev visst gravid.
>
> *Lungile*: Jag förstod inte frågan.

[33] Eleonor Preston-Whyte (1974) skriver om liknande företeelser bland olika befolkningsgrupper i Sydafrika, Ifi Amadiume om Igbo-folket i Nigeria (1987).

> *Thando*: Du blev gravid, kom ihåg Xolani.
>
> *Lungile*: Oh ja, jag blev gravid.
>
> *Anette*: Vad sa din mor?
>
> *Lungile*: Min mor sa ingenting eftersom fadern till barnet kom hem och betalade *ilobolo*.
>
> *Anette*: Och din pojkvän, betalade han *ilobolo*?
>
> *Thando*: Nej. Han betalade bara för att jag blev gravid och 1500 rand för *isicelo*.

Samtalet var lite rörigt; kvinnorna hade ibland något ärende, barn var närvarande och Thando ville inte acceptera att assistenten tolkade eftersom hon ansåg att det enda sättet som jag kunde lära mig mer zulu på var att intervjua på zulu. Rörigheten och det känsliga ämnet bidrog nog till att jag ibland lämnade ett spår och började fråga om något nytt. Trots det kan man se hur det pågår en diskussion om förhållande och graviditet mellan de båda generationerna. Thando anser inte att det finns kärlek mellan Lungile och hennes man längre, trots att Lungile hävdar det. Kanske vill hon påpeka att de äldre formerna för förhållanden inte var så mycket bättre än de nuvarande.

I min andra fråga kan man se att jag förutsätter att Lungile inte var gravid innan *ilobolo*-förhandlingen inleddes, vilket jag inte kunde ha en aning om. Men hon bekräftar mitt antagande vilket föranleder Thando att protestera; Lungile hade också blivit gravid. Skillnaden från förr var alltså inte att man levde upp till idealet att inte föda barn hemma bättre, utan att problemet löstes upp lättare eftersom pojken började betala *ilobolo,* vilket inte Thandos pojkvän har gjort. Det ofullkomliga i det mänskliga manövrerandet blir uppenbart i hela intervjun och diskussionen kom mycket att handla om vilka värden som var gemensamma mål att sträva efter, alltså hur det borde vara. Thando som tog stort ansvar för sina yngre syskon och betalade deras skolgång försökte lära systrarna att inte träffa pojkar för tidigt. För henne var det viktigt att tala om de gemensamma värdena (se kap 4) och att ta sig själv som exempel på hur det kan gå om man misslyckas. Thando beskrev sin förhoppning om framtiden så här:

> Jag vill bli mor till två barn och sen vill jag arbeta och komma tillbaka senare och stanna med min familj bara. Därför att mitt problem är att om jag bor med min mans familj förväntar de sig att jag ska laga mat vilket är något som jag inte vill. Om jag vill laga mat, lagar jag mat. Om jag inte vill laga mat, lagar jag inte mat. Om jag

> vill sova, sover jag. Jag vill inte tvingas att göra saker. Det är därför som jag vill bo med mina barn endast.

Det här visar dels på en förskjutning av omsorgerna till den natala familjen som jag skrev om i förra kapitlet. Dels visar det på en förhandling om vad som är respektfulla handlingar samt en förändring över generationer. Thando förhandlar om sin position genom sitt uppträdande. Hon menar att saker och ting till varje pris måste förändras:

> Du vet att zulufolk – om du är en fru måste du stryka, laga mat, tvätta och allting. Du måste göra det. Det är därför jag inte tycker om det (att bo ihop med mannen). Om han tänker hjälpa mig så kan han stanna. Idag kan han laga mat och jag bara slappar. Det är bra. Men om han bara tänker sitta där och göra ingenting och jag måste göra allting, då är det ett nej.
>
> *Anette*: Tror du att män kommer att acceptera det?
>
> *Thando*: Med tvång! […] De säger att om en man talar måste du lyssna. Du får inte tala medan din man talar och du måste göra precis som han säger. Jag håller inte med om det för min man har två händer och jag har två. Det är inget fel.

Thando påpekar att hon inte vill ha det som sin mor, som hela tiden måste passa upp på sin man. På min fråga hur hon ska kunna tvinga en man till det svarar hon:

> Först, innan du gifter dig måste du prata med din pojkvän och tala om för honom att om han vill gifta sig med dig måste ni dela på allting. Som om jag är sjuk kommer han att göra allting som att bada barnen och tvätta kläderna. Om han håller med så är det ok - om du kommer tillbaka och upptäcker att han redan har lagat mat och gjort rent golvet. Om du besöker honom och han alltid säger till dig att tvätta hans kläder så är den mannen inte rätt. Han tror att kvinnan måste göra allt. Du måste tala om för honom att du inte tycker om det sätt han behandlar dig på och att du inte kommer att gifta dig med honom. Du kommer att bo själv och jag vet inte om jag har rätt - men jag tycker om det.

Thando och många andra kvinnor vill se en ny typ av handlingar som bevis på kärlek från männens sida. Genom sitt agerande ställer hon krav på en förändring. Hon stödjer sina syskon och den äldre generationen hjälper henne med barnen. Hon berättar dock att både hennes mamma, ”den gamla sortens kvinna”, och en del jämngamla tänker annorlunda. Vissa av hennes väninnor vill gifta sig och flytta hem till mannen och hans föräldrar för att laga mat till allihop. En kvinna

som var jämngammal med mig skojade om att jag skulle gifta mig med hennes son: ”Jag vill att hon (Anette) ska bli min sonhustru och hon kokar te åt mig och jag dricker och hon reser sig ideligen och lagar mat till mig och jag äter och äter och jag kopplar av och hon lagar mat.” Hennes skämt visar på ett visst mostånd mot att den yngre generationen kvinnor efterfrågar större jämställdhet. Thandos farmor verkar dock vara ganska överens med sitt barnbarn. Hon anser att män är enfaldiga för att de älskar sig själva för att de är män. ”De föddes så - de säger att de är familjens överhuvud”, förklarar hon. Själv har hon innehaft en stark och betydelsefull position i sin familj genom livet.

Sammanfattningsvis är varje individ del i en väv av sociala relationer och utsatta för både kärlek och avundsjuka. Kärlekens närvaro är uppenbar genom människors handlingar och uppförande. Genom att eftersträva harmoni förskjuter man onda tankar och därmed undanröjer man oron och hotet mot kärleken och livet. Mannen ska vara man och kvinnan kvinna och ta sig an de förpliktelser det medför. Samtidigt pågår förskjutningar och förändringar av dessa normer. Många kvinnor efterfrågar nya handlingar som bevis på uppriktig kärlek. Men det handlar inte om att rasera det sociala samspelet utan om att förhålla sig respektfullt och samtidigt skapa sig mer utrymme och valmöjlighet. Möjligheterna att leva i goda kärleksrelationer och att få handlingsutrymme är dock allra starkast hotat av arbetslöshet och sjukdom. Det allra mest intima som kärleksrelationen mellan två människor påverkas drastiskt av nationella och globala ekonomiska processer, som företags etablerande och uppbrott, skolavgifter, tillgången till läkare, etablerande av sjukhus etcetera. Samtidigt visar informanternas övertygelse om hur kärlek verkar på en övertygelse om att alla är beroende av varandra för att få uppleva kärlek. Det är en uppfattning om, och erfarenhet av, verkligheten som skiljer sig drastiskt från en romantisk ideologi om kärlek som något stort ogripbart som förbinder två enskilda individer med varandra. I nästa kapitel kommer jag att fördjupa diskussionen om föreställningen av beroendet av varandra, och visa på vad det innebär för människors uppfattningar om hälsan.

Umfana uvakashela uMnumzane Ndaba ukuzothenga izikhukhukazi ezimbili.
En ung pojke besöker herr Ndaba och köper två hönor.

KAPITEL 6

Relationer och hälsa

Mphile och jag fick kontakt med varandra med hjälp av kameran. Första veckan när min man var med tog han ett kort på en kvinna med ett barn vid en av vattenkranarna vid vägen. Kvinnan bad att få en kopia av kortet. Hon verkade angelägen att få kontakt. När kortet var framkallat några veckor senare frågade vi oss fram till hennes gård med hjälp av kortet. Där blev vi visade in i förfädershyddan där vi under resten av fältarbetet kom att tillbringa många timmar i samtal med olika medlemmar i Mphiles familj.

Femte gången vi kom tog Mphile oss med in i det lite större huset där hon, hennes man och de två gemensamma sönerna sov. Där hade jag aldrig varit förut. En gång hade vi varit inne i det lilla skjulet där Mphile lagar mat över en öppen eld. En zulugård har flera hus och hyddor som fungerar som olika rum i ett hus. Nu fick jag en stol att sitta på vid den murade väggen och Nontobeko fick en matta utlagd åt sig på stengolvet. Mphile tog fram sin enkla vävstol och slog sig ner på golvet och började föra trådrullarna fram och tillbaka över varje nytt vasstrå som så småningom skulle bilda stomme till en ny matta. Hon förstod nog att vi som vanligt skulle hamna i ett långt samtal och då ville hon arbeta medan hon berättade.

Mphile var 41 år och bosatt i Nkolokotho sedan nio år tillbaka då Joseph började betala *ilobolo* till hennes far. Joseph brände vild salvia och serverade öl till förfäderna så att Mphile blev introducerad som ”kvinnan i detta hus”, även om hon inte var hans hustru ännu. När Mphile flyttade in hade Joseph redan tre söner och Mphile lämnade fyra döttrar från ett tidigare förhållande kvar hos sina föräldrar.

Första gången jag träffade Mphile visade hon mig sina armar och kliande sår hon hade på dem. Hon berättade att hon var slät i hyn när hon flyttade in hos Joseph. Men under en familjeceremoni hade Mphile fått ett slag av en annan kvinna. Sedan dess hade hon haft såren på armarna. Mphile visste inte vem kvinnan var och hon hade trott att Joseph var singel när hon flyttade in. Senare fick hon veta att den som slagit henne var Josephs förra kvinna, modern till de tre sönerna. Mphile antog att den tidigare kvinnan hade sett till att hon hade fått i sig någon skadlig medicin, *imithi,* som orsakade såren på armarna. Hon berättade att om hon hade haft pengar hade hon gått till en örtdoktor för att få veta vad orsa-

ken var och för att skaffa motmedicin för att bli av med såren på armarna. Då hade hon kunnat sända problemen tillbaka till avsändaren och de förgiftande, dåliga medicinerna hon själv hade fått hade motverkats eller neutraliserats. Eftersom Mphile hade flyttat in hos en man som bodde tillsammans med sina söner från ett tidigare förhållande, kom relationen mellan den tidigare kvinnan och Mphile att ständigt göra sig påmind. Den var inte helt lätt att hantera. När Mphile berättade om sitt problem med de kliande såren var hon inte främst fokuserad på symptomen utan hon sökte en mer tillfredsställande och helhetlig förklaring till vad hon hade drabbats av, och den involverade hennes relationer. Mphile såg relationen till den tidigare kvinnan som problemet som orsakade lidandet. Några månader senare var Mphiles armar bättre. Hon berättade att hon hade besökt en örtdoktor och köpt en salva och något att ångbada med. Relationen till den förra kvinnan var dock fortfarande komplicerad. Men Mphile mådde bättre för tillfället.

Mphiles berättelse är ett exempel på hur människor ser sig som beroende av varandra för sin hälsa. Om en person i grunden anses vara socialt förbunden med andra (se kapitel 4) så är en sjuk person en person där de sociala förbindelserna har blivit problematiska. Föreställningen grundar sig i en tanke om kroppen som ett kraftfält. Kroppen är inte enbart en avgränsad fysisk aspekt av en människa, utan den är integrerad med känslor och tankar som en människa producerar. Kroppen är också sammanlänkad med föremål den har varit i kontakt med och med sitt eget avfall. Därför kan kroppen påverkas utan att människan ifråga är medveten om när, hur eller av vem. Eftersom kroppen har större räckvidd än vad som är synligt för ögat så är människor utsatta för varandras tankar och göranden.

Imithi kan i överensstämmelse med den synen påverka kroppen på fler sätt än genom direkt inmundigande. En *umuthi* (sing.) kan verka på en person för att han eller hon passerar där den finns, kommer i beröring med den eller visar sig i drömmen. För att skydda sig själv och andra måste en människa därför se till att rena sig, skydda kroppen och dess avfall samt hålla ordning på sina relationer. Precis som i Mphiles fall handlar det dock sällan om att ställa något fullständigt till rätta, utan om att manövrera och förbättra sin hälsa och sina relationer så att det blir acceptabelt.

Hälsa handlar väsentligen om relationer

I alla trevande samtal eller livliga debatter jag har haft med olika familjemedlemmar och örtdoktorer om vad som orsakar sjukdom, kärleksproblem, död eller olyckor är det uppenbart att sociala relationer är lika avgörande för välmåendet som det individuella beteendet eller agerandet. Även om individuella misslyck-

anden eller smittsamma komponenter ses som en omedelbar orsak till många sjukdomar, kärleksproblem eller sexuella problem, anses den grundläggande orsaken nästan alltid vara att en mänsklig agent aktivt har bringat det svåra. Någon i närheten har på grund av avundsjuka medverkat till att en person får krämpor eller kärleksproblem, blir ofruktsam eller upplever motgång på något annat sätt (jfr Evans-Pritchard 1976[1937]).

Att tänka hälsa i termer av relationer utesluter inte biomedicinska förklaringar eller andra mer direkta orsaker. Det handlar om att söka en mer helhetlig förklaring där man försöker ta reda på ursprunget till sjukdom. När kärleken är i olag eller sjukdom drabbar anser människor att relationerna till omgivningen är i obalans på något sätt. Många förklaringar handlar om att andra människor har orsakat sjukdom eller olycka på grund av illvilja. Följaktligen handlar välmående om att hålla ordning på sina relationer, att balansera mellan olika viljor och strävanden. Det handlar inte om att vara helt och hållet i det ena tillståndet eller det andra, i harmoni eller i olag, utan snarare om ett ständigt pågående arbete. Tillvaron är aldrig perfekt, aldrig helt i balans. Att sträva efter kärlek och hälsa handlar om att göra sin livssituation så bra som möjligt – att göra tillvaron acceptabel. I det följande vill jag diskutera den syn på kroppen som ligger till grund för tanken om relationer som väsentliga för hälsan.

Kroppen som kraftfält

I grunden för intervjupersonernas syn på orsakssamband ligger en föreställning om den mänskliga kroppen som utsträckt utanför sina mest uppenbara fysiska gränser och som innehållande krafter som påverkar och kan påverkas av andra. Kroppsvätskor, hårstrån, fotografier eller kläder från en individ anses innehålla individens essens och kan därmed användas för att komma åt själva personen (jfr Berglund 1976:288). Vidare anses mänskliga tankar, känslor och krafter finnas i omgivningen. Både människor och djur anses absorbera något av atmosfären när de rör sig och även lämna något av sig själva efter sig där de har passerat (Ngubane 1977:25). En annan människa kan sedan få i sig något oönskat ämne genom kontakt eller inandning. Onda element kan på så vis komma in i människors kroppar.

Kvinnor jag umgicks med kunde påpeka att det var viktigt att ingen fick tag på en använd binda till exempel. En av mina assistenter var noga med att jag inte gav bort något fotografi, där hon syntes, till en örtdoktor vi intervjuat. Båda exemplen handlar om att skydda sin kropp och dess avfall eller dess bild. En binda från någon eller ett foto av någon anses kunna tas i bruk för att skada personen ifråga. Vid några tillfällen blev jag tillsagd av de unga kvinnorna i min värdfamilj att jag inte hade uppfört mig rätt. Det var allvarliga försummelser i deras

ögon eftersom de menade att jag hade utsatt andra för risken att drabbas av illvilja. Vid ett tillfälle handlade det om att jag hade lagt mina underkläder i tvätten när jag lämnade bort den. Hon som hade tvättat åt mig hade gjort det trots stark motvilja. Nu ville kvinnorna förklara för mig att hon därmed utsatt sig för risker. Underkläder måste var och en tvätta själv och det måste göras varje morgon eftersom de har varit i kontakt med kroppsvätskor.

Vid ett annat tillfälle bad de mig sluta slänga ut vattnet som jag borstat tänderna i utanför köksdörren för att hönsen då kunde bli sjuka. Jag började förstå att en människas kroppsvätskor anses innehålla personens livskraft och därför inte får hanteras ovarsamt. Kroppsvätskorna kan användas i ont uppsåt, av personen själv för att påverka andra eller av andra för att skada personen i fråga. Genom att lämna bort underkläderna för tvätt och hälla ut mitt tandborstvatten utsatte jag andra för risken att drabbas av exempelvis sjukdomar eller olyckor. Att skydda kroppen och dess kraftfält är en preventiv åtgärd för att hålla sig själv frisk och att skydda andra från fara.

Bilden av kroppen som ett kraftfält och som orsakandes både ont och gott, samt föreställningen om att människor är beroende av varandra för sin hälsa och sin välgång, stämmer överens med vad antropologer, missionärer med flera har kommit fram till när de studerat hälsouppfattningar i olika delar av Afrika. Överhuvudtaget har det vuxit fram en ganska samstämmig bild av hälsa, sjukdom och medicin i afrikanska samhällen, till viss del oberoende av religiösa och kulturella skillnader (se t ex Feierman och Janzen 1992). Människor tenderar att se sociala relationer, likaväl som det individuella kroppstillståndet, som betydande för en människas hälsa. Sjukdom uppstår på grund av rubbningar i det sociala nätverket. I det följande vill jag ge ett par exempel som, i likhet med Mphiles förklaring till utslagen på armarna, lyfter fram relationernas betydelse för hälsan.

Sjukdomsursprung

Familjen Ncengi bestod av ett gift, äldre par som bodde tillsammans med tre barnbarn i en hydda och två skjul på bergssluttningen ned mot vägen. Från gården ser man ut över dammen dit korna i trakten drar sig när det är torrt i markerna. Första gången vi kom dit såg vi hur två matsalsstolar klädda med röd sammet togs ut och ställdes intill ena skjulets vägg, medan jag och assistenten sakta gick uppför sluttningen. När vi kom fram till huset satt fru Ncengi och ett av barnbarnen på en bastmatta på backen och väntade. Så fort vi hade satt oss ned berättade kvinnan, som jag senare lärde känna som mycket tystlåsten, ivrigt om en viktig händelse i hennes liv. Hon hade varit ute och gått, ramlat och fått en stroke. Ingen hade sett henne, så det tog en stund innan hon fick någon hjälp.

Höger sida var sedan dess förlamad och hennes händer ”ville” inte längre. Tre av hennes barn hade dött i aids och den fjärde hade flyttat in till Durban. Nu var det barnbarnen som fick uträtta ärenden åt henne.

När jag frågade vad hon trodde hade orsakat hennes stroke, sa hon: ”Jag vet inte vad som gjorde det, det betyder att det var människor som inte tyckte om mig. De ville att jag skulle försvinna eller så ville de förstöra mitt hem.” Hon visste inte vilka dessa människor var eller vilket syfte de hade. Hon antog att de kom på natten och lade något på toaletten utan att någon upptäckte dem. Fru Ncengi förklarade att det var en stroke som hade förlamat henne. Men orsaken till att hon drabbats av en stroke såg hon i relationella termer. Någon annan hade uppsåtligt velat göra henne illa.

Hösten 2006, när jag var tillbaka i Sverige, fick jag ett mobilsamtal från en av mina nyckelinformanter. Det var Thando, den enda av intervjupersonerna som kan tala engelska, som ringde och lät ganska upprörd. Någon på hennes arbetsplats hade förgiftat henne. Thando hade svimmat och arbetskamraterna hade fått föra henne till sjukhuset i Empangeni. Där hade doktorn tvingats operera henne. Jag blev chockad och frågade om det var någon på arbetet som hon var i konflikt med, men hon visste inte om något sådant. När jag frågade vad läkaren hade gjort visade det sig att han eller hon hade opererat bort Thandos blindtarm.[34] Reflexmässigt var jag på väg att säga att det alltså inte var fråga om någon förgiftning utan en blindtarmsinflammation. Samtidigt insåg jag att jag återigen hade konfronterats med en interpersonell förklaring till varför Thando hade drabbats av en inflammerad blindtarm. För Thando var det självklart att någon hade orsakat det som drabbade henne. Det skedde inte av en slump, någon var ansvarig. Det var sålunda det första hon förklarade för mig. Hennes inflammerade blindtarm var sekundär (jfr Evans-Pritchard 1976[1937]:24) i sammanhanget.

Sättet att tala om sjukdom har ofta tolkats som att människor försöker skylla på någon och att det skapar osämja mellan invånarna. Istället skulle jag vilja lyfta fram att tendensen till anklagelse finns i olika slags kausala tänkanden – sjukdom i olika typer av samhällen skapar tankar om vem som kan tänkas vara ansvarig. Även om vi kanske inte tänker oss att det finns ett samband mellan sjukdom och anklagelser, så är det ändå så att sjukdom ger tillfälle till klander, men på olika sätt (Douglas 1996:36-7). I det västerländska samhället anses ansvaret för hälsan till stor del ligga på individen själv, även om sociala och ekonomiska faktorer uppmärksammas mer och mer, och det är därför individen själv som kritiseras för att inte ha tagit hand om sig på rätt sätt när den blir sjuk. Individen själv har ansvaret att sköta sin kropp utifrån vad som anses vara riskfyllt eller ej. Fokus på riskfaktorer är ett sätt att försöka undvika sjukdom, men det gör också

[34] Blindtarm heter farlig orm (*inyaga)* på zulu.

att en person som har exponerat sig för något som anses innebära ökad risk för att insjukna i en viss sjukdom till viss del kan hållas ansvarig om han blir sjuk.

Människor lägger alltså skulden till sjukdom på olika saker i olika typer av samhällen. Bland intervjupersonerna handlade det sällan om att söka en uppgörelse eller hämnd när de klandrade någon eller sökte efter orsaken till varför en person insjuknat. Fru Ncengi försökte hitta olika vägar att leva med sitt handikapp och Thando sökte sig till en ny arbetsplats. Mphile som jag skrev om inledningsvis försökte på olika sätt hantera relationen till Josephs före detta och till sönerna från det förhållandet. Om man anser sig vara utsatt för påverkan av andra människors viljor, känslor och handlingar gäller det att vara försiktig och hålla sig väl med andra. Då handlar en människas strategier främst om att skydda sig och att försöka ha kontroll över sina ord och sitt beteende, inte att konfrontera den misstänkta.

Fru Ncengi och Thando hade fokus på helheten först och främst och tillskrev sjukdomarna orsaker utanför dem själva. Berättelserna blev förklaringar på vad de hade drabbats av. Deras eget ansvar lyftes till viss del av, även om de säkert kunde tänka att de borde ha skyddat sig bättre. Det kan exempelvis jämföras med när någon i Sverige får en stressdiagnos som utbrändhet. Personen har symptom som orsakar lidande och gör vardagen svårhanterlig. Genom diagnosen får personen i fråga en förklaring på vad som har hänt. Förståelsen blir en lindrande faktor i en situation där man möter svårigheter i livet. För fru Ncengi och Thando handlade det inte om att förneka förekomsten av bakterier eller blodproppar utan om att komplettera den biomedicinska förklaringen med en djupare förståelse. Biomedicinska redogörelser kan förklara hur bakterier verkar och hur blodproppar uppstår, men de förklarar inte varför en individ drabbas och inte en annan, eller varför olyckor och död kommer när de kommer.

En enskild persons hälsa anses alltså prägla samhället i samspel med övriga individer. Alla är beroende av varandra, ingen agerar för sig själv, utan allt vad en människa gör påverkar omgivningen, som i sin tur påverkar den enskilda människan. Det handlar om en kosmologi, en världsbild, där människor och deras omgivning anses samspela och leva i ömsesidigt beroende av varandra (jfr Ngubane 1977:27, Berglund 1976:377). Var och en är beroende av andras känslor, önskningar och handlingar. Det gäller inte bara i relation till nu levande medmänniskor utan även till förfäder, som jag beskrev i kapitel 4, och till olika krafter i naturen. För att ha hälsa måste man veta vart man hör och upprätthålla den tillhörigheten, samtidigt är det till stor del just den tillhörigheten som ständigt påverkar en människas hälsa. Det handlar om oavbruten ömsesidig påverkan.

Kärlek i olag

När kärleken är i olag, som till exempel när en man och en kvinna inte har ett fungerande sexualliv eller upplever motgång i livet, anses ursprunget vara att relationerna till andra är i oordning. En ung, nygift man försökte förklara för mig hur det låg till:

> *Sunga*: I ett äktenskap kan det hända att både parter skapar problem. Sen finns det andra problem som härrör från andra som du inte kan förhindra.
>
> *Anette*: Vad orsakar de här problemen?
>
> *Sunga*: Det är som när du köper en bil. Andra personer är inte glada över det. Om jag gör något bra kommer andra önska att jag inte ska vara lyckosam i mitt äktenskap. Och det är ett av de problem som bara dyker upp från ingenstans.
>
> *Anette*: Vad är det som gör att människor ogillar att se gifta människor ha det bra?
>
> *Sunga*: Det är det här livet nuförtiden som gör att människor är sådana. […]
>
> *Anette*: Om människor är avundsjuka på ditt äktenskap, vad kan de göra för att förstöra det?
>
> *Sunga*: De kan göra massor av saker. Det kan hända att ni inte får några barn, och om ni får några så kommer de att dö. Så många saker kan hända. […] Det kan hända att mina föräldrar inte tycker om min fru, och jag tar beslutet att jag ska flytta från dem. Och det kan hända att de gör saker som att förhäxa oss. […] De flesta tillhörigheter är skrivna på min fru och min familj tycker inte om det, så de kan göra något illa på grund av det. De kan döda henne eftersom allt står på henne. […]
>
> *Anette*: Hur kan mannens föräldrar förstöra äktenskapet?
>
> *Sunga*: Det är väldigt lätt.
>
> *Anette*: Hur?
>
> *Sunga*: Jag vet inte, hur ska jag förklara det här. Om mannen arbetar i Johannesburg och frun arbetar här i Mtubatuba, så bor hon ensam i huset. Sen får jag ett telefonsamtal om att det är en man som

> bor i huset när jag inte är där. […] Sådana här slags budskap kan komma till dig på många sätt. […]
>
> *Anette*: Hur kan du leva ditt liv så att människor inte är avundsjuka på dig?
>
> *Sunga*: Det är inte någon lätt sak att åstadkomma. […]
>
> *Anette*: Kan människor använda *imithi* för att sära på människor som är tillsammans?
>
> *Sunga*: Ja, det kan hända att när vi bor i det här huset så har vi inte sex längre. Vad kan vara orsaken till det?
>
> *Anette*: Vad tror du orsakar det?
>
> *Sunga*: Det kan vara människor. Kanske har de gjort något.
>
> *Anette*: Hur kan du lösa det?
>
> *Sunga*: Det är väldigt svårt. Vi måste skaffa saker från folk (*imithi* från en örtdoktor) så att vi kan få möjlighet att gå tillbaka till vår säng (ha sex igen).

Intervjun med Sunga visar att kärlek och sexuellt förhållande mellan två människor anses vara en social angelägenhet och involvera fler än de två i kärleksförhållandet. Sunga hade i många år försökt att balansera mellan sin fru och sina föräldrar. Varje individ är del i en väv av sociala relationer och mål för ömsesidig påverkan. Att förgifta eller förhäxa kan handla om elakt tal eller ryktesspridning.

Medan jag var i fält blev Sungas fru sjuk och dog. Fem dagar senare åkte jag och Nontobeko till familjen för att visa vårt deltagande. Alla barn var hemma från skolan och hoppade twist utanför huset. Sunga var i staden för tillfället. Hans syster som var alldeles rödgråten där hon stod i köket och lagade mat förklarade att situationen var mycket tung. Sedan visade hon oss in i sovrummet där fyra kvinnor satt tillsammans på hopvikta filtar på golvet och grät. En av dem var Sungas mamma. I hörnet av rummet brann ett stearinljus. Jag fick inte uppfattningen att Sunga på något sätt skyllde sin frus död på sina föräldrar även om han kanske såg det som en förklaring till uppkomsten av sina problem. Hans familj stödde honom och tog hand om barnen när han som så många andra i Nkolokotho hade mist en mycket ung familjemedlem.

Manövrera och få det acceptabelt

”Om en människa tar ångbad, tar hon bort det onda eller ledan i samhället”, förklarade en ung zulukvinna. Tidigare hade jag flera gånger hört hur viktigt det var att rena sig genom ångbad, lavemang eller kräkningar, men det var vid det här tillfället som jag förstod att det handlade om mer än om individens egen hälsa. Ångbad påverkar den enskilda individen men det har också med andra människor att göra. En individ anses till stor del bestå av sina relationer. Hälsa handlar därför både om att nå balans i kroppen och att leva i samklang med andra och omgivningen. Korrelationen mellan det inre och det yttre hos en människa är stark – hälsa handlar om kropp och relationer i samklang. God hälsa uppfattas sålunda inte bara som en frisk kropp, utan som en situation där allt som är av betydelse för en människa är i sin ordning, vilket innefattar relationer till nu levande och till förfäder, men också upplevelser av att lyckas med det man företar sig. Ngubane uttrycker det som att god hälsa betyder harmonisk samordning och bearbetande av en människas universum (1977:28).

Intervjupersonerna använde ofta verbet *lungisa,* som betyder lägga till rätta, bringa i samklang eller korrigera, när de hade köpt *imithi* och försökt åtgärda något. *Lunga* som är grundordet har i uppslagsboken fått betydelsen att vara i ordning eller vara rättskaffens. John M. Janzen har översatt ordet med balans (1992:64), vilket kanske stämmer i andra bantuspråk. Ngubane (1977:131) som är zulu påpekar att det inte finns något ord för balans i zuluspråket men att *lunga* inbegriper en tanke om balans. Axel-Ivar Berglund har hjälpt mig att utveckla förståelsen och han menar att *lunga* betyder att något är acceptabelt.[35] *Lungisa* översätter han till ”att ställa i en sådan belysning så att det kan accepteras”. Ordet syftar inte på två motsatta förhållanden som i balans kontra obalans, utan snarare på att något blir tillrättalagt för tillfället. Det handlar inte om något fullkomligt utan om en förbättring av tillvaron så att den blir acceptabel. Eftersom den sociala interaktionen oavbrutet pågår är människor beroende av varandra och måste ständigt arbeta på sina relationer.

När jag har försökt hitta ett svenskt ord för *lungisa* har jag till slut fastnat för ordet manövrera. Metaforen manövrera innebär både medverkan och utsatthet. Att föra ett fordon innebär att åstadkomma en önskad rörelseriktning samtidigt som man måste hantera de möten som uppstår. Ordet innefattar att omgivningen spelar roll. Andras agerande innebär både faror och möjligheter. På samma sätt innebär hälsa för intervjupersonerna att en individs kropp aldrig är utom räckhåll för andras påverkan. Var och en står i förbindelse med alla andra i närsamhället. Därför är varje individ betydande för, och samtidigt beroende av, det större sammanhang den befinner sig i.

---

[35] Samtal med Axel-Ivar Berglund 23 april 2007.

Ordet manövrera har också en överförd betydelse i bemärkelsen att man försöker påverka utvecklingen i önskad riktning med hjälp av egna initiativ. Var och en vidtar sina åtgärder. När mina översättare har översatt ordet *lunga* har de ibland använt förklaringen ”your things will go right”. Ibland har ordet översatts med ”hela/rena sig själv”. De här översättningarna kan också härröra från ord som betyder att arbeta med sig själv. Saker och ting kommer att läggas till rätta om individen vidtar en rad åtgärder med sig själv. Dels läggs alltså orsaken till, eller skulden för, sjukdomar och olyckor utanför individen, dels betonas vars och ens ansvar. Att manövrera för hälsa, för både sig själv och andra, innebär att hålla sig ren och ta hand om allt som kommer från ens kropp, men också att uppföra sig rätt och värna om sina relationer. Det gäller att hitta ”principer för harmoni”, som Steve Edwards (2002) kopplar ordet *lungisa* till. I den processen spelar örtdoktorer eller profeter en viktig roll. Mphile konsulterade en örtdoktor för såren på sina armar. I det följande vill jag visa på örtdoktorernas och medicinernas betydelse.

Imithi - mediciner

Traditionella mediciner, *imithi,* tillverkas av örter, trädrötter, jord, stenar, delar från djur och skalbaggar. I Durban finns det två marknader för *imithi* som säljer ett ton odlade produkter varje år. Många odlare och deras assistenter är sysselsatta inom en industri som dels försörjer hemmamarknaden och dels försörjer läkemedelsindustrin. Som exempel på det senare kan nämnas *ikhubalo,* en liten planta med lila blommor, som exporteras i stora kvantiteter, cirka fem ton varje vecka, från Östra Kapprovinsen till Tyskland (Barbali 2006). På landsbygden kan människor vända sig till örtdoktorer för att få *imithi*. I Mtubatuba, den närmsta staden för Nkolokothos invånare, kan man köpa *imithi* från traditionella doktorer på marknaden eller vid taxistationen. På de tre apoteken utmed huvudgatan finns det flera hyllor med örtblandningar, drycker och heligt vatten. En av farmaceuterna visade mig en liten bok med alla mediciner han kan beställa från Natal Herb Supplies. En annan möjlighet att förse sig med *imithi* är att skaffa sig ett abonnemang för Zar300 som innebär att man får köpa *imithi* för ett bra pris ett helt år. *Imithi* är alltså ett vanligt inslag i människors vardag.

Imithi kan användas både för att hela och för att skada.[36] Denna syn på mediciner hänger samman med föreställningen om att onda och goda krafter existerar jämsides. Medicin i betydelse läkande substans, det vill säga ämnen som används för att återställa hälsa som det engelska ordet implicerar, skiljer sig alltså

[36] Det grekiska ordet *pharmakon* betyder både gift och läkemedel. Det svenska ordet farmakon däremot betyder läkemedel.

från hur många zulu ser på mediciner. Termen *imithi* betyder träd eller buske, men har även betydelsen medicin. När ordet används för medicin syftar det både på skadliga och kurativa substanser. Det finns ”*imithi* för att hela” och ”*imithi* för att döda” (Ngubane 1977:22). Vissa arter i vegetationen innehåller en kraft som anses vara neutral och därför kan den användas på ett moraliskt och riktigt sätt men också för att skada (Berglund 1976:345).

För intervjupersonerna har *imithi* en vid betydelse och används för alla slags faser eller satsningar i livet. Kraften som finns i materia anses inte bara vara tillämplig för kroppsliga symptom eller som stärkande medel utan används bland både sjuka och friska människor i alla slags sysselsättningar. Medicinens kraft anses kunna skänka människor framgång i uppvaktning, fertilitet, lycka i riskabla företag, affärer, domstolsförhandlingar samt skydd för hem, fält och egendomar. Mediciners eller örtdoktorers kapacitet är dock utsatt för debatt. Ett par män jag diskuterade saken med i en skåpbil på väg hem från Mtubatuba menade att de var skeptiska till örtdoktorernas erbjudanden om *imithi* för lycka och framgång. Däremot beskrev de hur de litade fullt på dem i många andra sammanhang. Till exempel hade de i sin ungdom fått hjälp med potenshöjande medel som fungerade hur bra som helst.

De kristna samfund som många zulu tillhör intar officiellt en negativ ståndpunkt till *imithi*. Många religiösa ledare inom African Independent Churches, AIC, förespråkar vanligtvis bön och heligt vatten för att hela människor. Men den inställningen har inte så stor genomslagskraft i vardagslivet. Rune Flikke (2001) som studerat oberoende kyrkor i Durban menar att *imithi* till stor del anses vara den onda kontrasten till det goda heliga vattnet, samtidigt som de principer som gäller för de traditionella medicinerna tillämpas även i kyrkornas renande ritualer. *Imithi* och heligt vatten framstår således som olika moraliska diskurser, men är präglade av samma grundsyn om hur hälsa kan upprätthållas (Flikke 2001:264).

En sjundedagsadventistförsamling som jag besökte hade i månadens bibeltext en berättelse om en örtdoktor som trodde att han hade fått sin kraft från Gud, men som så småningom insåg att den var från djävulen och därför brände alla sina magiska föremål och började ett nytt liv. Människorna som jag lärde känna i den församlingen förklarade följaktligen att de inte använder sig av *imithi*. Under samtal med dem kunde jag dock förstå att de omfattades av tänkandet kring dem. Som jag skrev redan i kapitel 1 antog de nämligen att människor kunde påverkas av *imithi* även om de inte använde dem själva och var oroliga för vad som skulle kunna drabba dem om någon använde *imithi* mot dem. De var emot traditionella mediciner så till vida att de ansåg att de handlade mer om att göra ont än gott.

Traditionella doktorer

Vi satt i skuggan under trädet utanför huset som det stod *Kom till liv-apotekare* på, Nontobeko, jag och Nduduzo. Här i den livliga korsningen bedrev han sin verksamhet som örtdoktor medan lastbilar, taxibussar och bilar dundrade förbi strax intill.[37] Vid ett tillfälle gick han in på sin enkla mottagning för att hämta sin receptbok som han färdigställt under sin femåriga träning till doktor. Varje örtdoktor blandar till sin egen typ av *umuthi*. Under lärlingstiden lär man sig principerna för att blanda *imithi* och lär sig också, enligt Nduduzo, olika recept. Därefter brukar man sin kunskap samtidigt som man ständigt utvidgar den. Nya ingredienser inkorporeras och nya blandningar tillreds. När doktor Livingstone mötte örtdoktorerna bland tswanafolket, ett grannfolk till zulu, utökade båda parter sina förråd av kräk- och laxermedel (Comaroff och Comaroff 1992:223). Arbetet är kreativt och utvecklas hela tiden. De flesta traditionella doktorer som jag mötte ville gärna visa upp sina förråd och dela med sig av sin kunskap och sin verksamhet. Kendall (1999:94) liknar örtdoktorerna vid konstnärer och det stämmer med mina iakttagelser.

Örtdoktorernas huvudsakliga roll är att använda sin förmåga och kunskap till att värja människor och samhället mot ondska och avundsjuka. ”Om det inte fanns någon som praktiserade häxkraft så skulle det inte finnas några örtdoktorer”, sa *induna* i området. Traditionellt sett har det funnits två typer av medicinska praktiker bland zulufolket; örtdoktorer *(izinyanga),* företrädesvis män, och divinatörer eller siare *(izangoma),* företrädesvis kvinnor. Tidigare var deras uppgifter och förmågor ganska tydligt differentierade, men idag går rollerna i varandra och båda kategorierna ägnar sig både åt divination, att utröna orsaker till sjukdom, och tillredning och preskription av olika medicinblandningar. Divination bygger på att försöka dra ut hemlig information från patienten och att sedan ställa en diagnos. Profeterna i de oberoende kyrkorna har även de en roll som divinatörer, i stort sett identisk med den som örtdoktorer har (jfr Sibisi 1975:55). Även de kan ta reda på vad en människa behöver för att bli frisk. En del förklarade förändringen mot mer liknande uppgifter för örtdoktorer och divinatörer med att det inte går att leva på att enbart sälja *imithi* utan man måste också kunna utreda orsaken till sjukdom. Att praktisera som doktor eller hel-

[37] Regeringen uppskattade 1998 de verksamma traditionella praktikerna till 350 000, jämte lika många profeter eller helbrägdagörare inom AIC (African Independent Churches). 80 procent av afrikanerna i Sydafrika beräknades konsultera dessa (Ashforth 2001). Antalet verksamma kan jämföras med 30 000 verksamma medicinska läkare på 45 miljoner invånare (Edwards 1999). Efter apartheid har den sydafrikanska regeringen försökt höja statusen för traditionella mediciner, reglera distributionen och registrera utövare av traditionell medicin.

brägdagörare är ett sätt att förtjäna sitt uppehälle. En del tar dock inte betalt utan lever på gåvor de får som tack när människor blir hjälpta.

Samtidigt som det är en födkrok så är det inget fritt val att bli örtdoktor eller divinatör. Personen i fråga måste själv ha drabbats av sjukdom och upplevt en kallelse från förfäderna till att hjälpa andra. För att få kunskap om sjukdom och tillfrisknande krävs det alltså egen erfarenhet av svårigheter, svaghet och även återhämtning. Erfarenheten är en del av det som människor ser som en kallelse. Flera berättelser jag tog del av handlade om hur människor som var avvikande och inte hade så lätt för att klara av skolan, socialt umgänge eller ”vanligt liv”, gick igenom olika svårigheter, kom tillbaka friska och började arbeta för att hjälpa andra. Här kan det som kanske skulle benämnas ”galenskap” eller fysisk och psykisk sjukdom i ett västerländskt samhälle utgöra vägen till och grunden för prestige och auktoritet (jfr Janzen 1992:105, Fadiman 1997, Cole 1995).[38] Erfarenheten anses alltså ligga till grund för kunskapen. Följaktligen refererade ofta människor till örtdoktorerna när jag frågade om hälsa och *imithi*. De ansågs ha kunskapen.

Kallelsen har med förfädernas vilja att göra och därför kan man inte heller lämna ett sådant uppdrag. Fru Lindiwe var en välbärgad *isangoma* som jag intervjuade. Hon förklarade att om hon kunde skulle hon ha slutat sitt arbete eftersom hon var trött på att tala varje dag.

> *Anette:* Vill du sluta vara läromästare?
>
> *Lindiwe:* Ja, om det inte innebar att bråka med *amadlozi* skulle jag ha slutat nu eftersom jag är trött. Det kom människor från Durban i natt. Jag träffade dem inte för jag var trött och jag gav dem till lärlingarna eftersom jag var trött.
>
> *Anette:* Så *amadlozi* var de som gav dig det här arbetet? De vill att du ska utföra det?
>
> *Lindiwe:* Ja därför att det ger pengar. Jag är inte fattig. Jag har getter, kor och jag har till och med köpt traktorn, och det här huset byggde jag. […] Om jag kunde lämna dem (lärlingar och patienter) kunde jag bara stanna och göra ingenting.

Uppdraget från *amadlozi* att vara *isangoma* kunde inte Lindiwe lämna trots att hon var trött både på att träffa klienter och på att lära upp lärlingarna. Samtidigt var uppdraget anledningen till hennes goda ekonomi och ställning. Den andliga

[38] Sally Cole (1995) skriver i *Women writing culture* om Ruth Landes artikel *Anthropology and the Abnormal* där hon utifrån sin forskning om candomblé, det vill säga afrobrasiliansk andebesättelse-religion, menade att beteenden som ansågs abnorma i Amerika kunde utgöra grunden för auktoritet och ledarskap i andra kulturer.

och den materiella aspekten av sitt utövande som divinatör är inget som Lindiwe håller isär. De förutsätter varandra.

”De är våra doktorer som hjälper oss”, sa Thando om örtdoktorerna. Hon och de andra i området sökte hjälp från flera olika håll för konsultation, diagnostisering och botande; biomedicinsk läkare i Mtubatuba, kliniken en halv mil bort, en profet eller helbrägdagörare i den kyrka de tillhörde eller en örtdoktor. Som herr Sangweni sa: ”Örtdoktorn kan misslyckas och då kan sjukhuset hjälpa. Sjukhuset kan misslyckas och örtdoktorn kan hjälpa.” Ofta försökte invånarna med flera olika alternativ för samma problem, men när de ville veta vad de väsentligen hade drabbats av vände de sig till sina doktorer eller helbrägdagörare.

Biomedicinsk förståelse integreras och anpassas

Medicin bland zulu är både öppen och särskiljande. Öppenheten handlar om ett pragmatiskt förhållningssätt som framstår som prestigelöst. Allt som kan lindra besvär för en människa är välkomna ingredienser i verksamheten. Vid ett tillfälle bad Lindiwe min assistent fråga mig om tabletter eftersom hon var trött och sjuk. Jag trodde inte att hon var intresserad av mina värktabletter och förklarade att hon kanske inte kunde använda min medicin. Svaret jag fick var: ”Om den är till för att göra någon bättre så kan den hjälpa.” Hennes förhållningssätt visar att botande handlar om praktiska ändamål. Lindiwe är medlem i en Nasaretförsamling, praktiserar som *isangoma* och tar hjälp av västerländsk medicin, vilket visar hur hon försöker inkorporera och utvidga sin kunskap för att nå sina syften.

Tolkning i interpersonella termer utesluter därmed inte nya insikter och kunskaper om sjukdomar och dess verkningar. Herr Zodwa förklarade hur förgiftning kan orsaka tuberkulos. ”Det finns människor som ger *umuthi* till andra för att någon ska bli sjuk. Denne någons bröst kommer att bli trångt och varmt, det är blandningen av den dåliga medicinen. Till och med läkarna kommer att säga att det är TB eftersom bröstet är trångt på ett sätt så att man inte kan andas lätt. Det är TB eftersom det är så TB börjar.” Herr Zodwa visade hur sjukdomar hänförs till någon aktör i omgivningen. Någon har spridit ut *umuthi* för att göra en människa sjuk. Det blir svårt för den drabbade personen att andas, precis som när någon har TBC. Han hävdade vidare att det *var* TBC och att det var någons ovilja eller ondska som gjort att just den här människan drabbades just då. Det här är ett exempel på hur människor tillägnar sig biomedicinska eller kristna begrepp om sjukdomar samtidigt som de förändrar dem för att de ska passa in i den tidigare förståelsen av sjukdom och hälsa (jfr Pool 1994). Den biomedicinska förståelsen av till exempel TBC kompletteras med en mer tillfredsställande och helhetlig förklaring där det antas att många problem har ett interpersonellt

ursprung. Den helhetliga orsaken till sjukdomen är i fokus för diagnostiseringen snarare än de kroppsliga symptomen.

Örtdoktorerna menar att symptomen är en del av själva sjukdomen. Så här uttryckte herr Zodwa det: ”När det ömma i bröstet finns där, så är tuberkulosen också där därför att tuberkulosen inte skulle vara där om inte det ömma fanns där.” Rebecca Popenoe (2004) har studerat hälsa och sjukdom i termer av varmt och kallt bland azawagharaber i Niger. Utifrån mer än ett års fältarbete visar hon att hälsa handlar om balans och påvisar vidare att symptomen i sig själva anses vara en del i att sjukdomen är till (Popenoe 2004:176), vilket herr Zodwa troligtvis skulle hålla med om. Symptomen i bröstet ansågs vara del i att tuberkulos utvecklades. Herr Zodwas argument handlade om att han ansåg det vara meningslöst att fokusera på symptom och att ge någon *imithi* för att bli av med det onda i bröstet, vilket Zodwa ansåg att medicinska läkare gör. Symptomen kan försvinna, men de kommer lätt tillbaka, om man inte försöker finna ut hur balansen i relationerna rubbats och hur den kan återställas.

Emellertid är inte förklaringarna rigida utan något man funderar över och förhandlar med varandra om. Makwetha berättade om sitt barnbarn som föddes svårt handikappat. Många ansåg att han blev handikappad för att människor talade illa om familjen på ett sätt som kan orsaka handikapp hos barn. Men hon hävdade bestämt att det inte förekom något sådant tal. Hennes dotter och svåger gifte sig ordentligt och sen fick de barnet som inte kunde gå. ”Vi vet inte vad som hände”, förklarade hon. Makwetha tänker sig att andra kan orsaka sjukdom och olycka, men hon accepterar inte den tolkningen för alla situationer.

Hinder och missförstånd

I början på 1800-talet när västerländsk och afrikansk medicin konfronterades skiljde de sig inte stort åt vad gällde teknisk och medicinsk kunskap. Den stora skillnaden låg i var man ansåg sjukdom och ohälsa vara placerad, det vill säga vad man såg för orsakssamband (Comaroff & Comaroff 1997b). Den framväxande moderna kliniken avgränsade symptom till dysfunktioner innanför skinnet på en enskild fysisk person (Butchart 1997:409) och det kristna botandet fokuserade i samma anda på personlig synd och frälsning. Afrikanerna tänkte sig istället att sjukdom och lidande handlade om rådande sociala relationer och att diagnostisering och läkande skulle uppenbara och reparera de skadliga krafter som verkade mellan människor som levde i förbindelse med varandra. Botande innebar för dem att tolka och behandla sjukdom som ett förkroppsligande av mänskliga passioner, egenskaper och ondska som både byggde upp och fördärvade lokalsamhällen (Comaroff & Comaroff 1997b:343). Enligt Comaroffs ansåg afrikanerna att europeiska terapier var ett bra komplement till de traditionella men

missionärerna å sin sida var inte intresserade av att diagnostisera sociala orsaker till lidande. De var inte villiga att behandla kropp och själ tillsammans, att istället för att se saker som otur se dem som socialt betingade, att tänka sig att bekymmer kunde botas genom att försöka omskapa upplösta moraliska och materiella relationer (Comaroff & Comaroff 1997:347).

Istället ville man utrota det som framstod som vidskepelse. På 1930-talet försökte de brittiska kolonisatörerna bekämpa allt som de såg som ockultism (Feierman 1999). Traditionella doktorer, som även fick namnet häxdoktorer, förknippades med häxkraft som de arbetade med att bekämpa. Påbuden mot ockultism kunde således tolkas som förbud mot allt slags traditionellt helande. I flera afrikanska stater som stod under brittiskt styre gick örtdoktorer och divinatörer under jorden med sin verksamhet. I vissa delar av östra Afrika där örtdoktorer bar speciella hårlockar, klippte de av dem, och i andra delar upphörde de att bära sin typiska medicinväska (Feierman 1999:201). I Natal definierade de nya makthavarna brott som exempelvis ”praktisera som eller konsultera en häxdoktor eller divinatör” och ”praktisera som en medicinman eller örtdoktor utan licens” (Parle & Scorgie 2001). Trots detta har förståelsen av att sjukdom hänger samman med moraliska och materiella relationer levt kvar. Det handlar nämligen om det onda och svåra som drabbar människor genom livet.

I stor utsträckning består denna klyfta än idag. Det traditionella diagnostiserandet och botandet framställs ofta som okunskap och anses inte fylla någon funktion utan istället vara vilseledande och ett hinder för folkhälsan. Intervjupersonernas tal om avundsjuka och förgiftning misstolkas ofta. När någon av invånarna i Nkolokotho dör kommer det efter en tid, inte för nära inpå dödsfallet, en sjuksköterska för att intervjua någon välunderrättad familjemedlem om dödsfallet. Syftet är att i efterhand fastställa dödsorsaken eftersom dödscertifikat inte existerar eller anses vara opålitliga. Sjuksköterskan är tränad i att genomföra så kallad ”muntlig obduktion” (Africa Centre 2004c).[39] Intervjun är uppbyggd kring en systematisk lista på symptom som ska underlätta en biomedicinsk diagnos av dödsorsaken. Intervjuerna analyseras sedan av två läkare som fastställer den troliga dödsorsaken, vilken registreras i databasen och länkas till demografiska, hälso- och socioekonomiska register. Under intervjun tillfrågas också familjemedlemmen om sin syn på dödsorsaken vilken registreras som en narrativ i databasen. I en preliminär analys av narrativer från 2 744 dödsfall under år 2000 och 2001 fann man att ett av fyra dödsfall, som av läkarna identifierades som aidsrelaterade, ansågs av familjemedlemmarna vara orsakad av någon form av häxkraft, vanligtvis förgiftning.[40] Det här har ibland tolkats som att människor

[39] Bakgrunden är att invånarna ingår i Africa Centres demografiska övervakningssystem (DSS). Två gånger per år genomförs en folkräkning. Sedan år 2000 följs varje dödsfall upp av en sådan här intervju.
[40] Population Studies Group, Scientific meeting, 1 december 2004.

är obenägna att erkänna aids som en dödsorsak och att det sociala livet i samhället är hotat genom att förtroendet mellan människor minskar när sådana föreställningar är utbredda.

Förklaringar om relationernas inverkan på hälsan bärs istället av en genomgående idé om individen i djup förbindelse med andra runt omkring. Bland intervjupersonerna mötte jag en bild av häxkraft som det besvärliga i livet, något ofrånkomligt som man önskade klara sig ifrån och gärna skulle vilja vara utan. När de talade om förgiftning, vilket var det ord de vanligtvis använde, talade de nämligen om sjukdom, otur och olycka, vilket ingen vill ska existera. [41] När jag besökte ett möte för traktens alla traditionella doktorer sa en av talarna så här: ”Utan häxor kan traditionellt helande upphöra att existera. Även medicinska doktorer kan upphöra att existera eftersom det inte skulle finnas några patienter om människor inte längre var sjuka.” Häxkraft anses alltså vara den grundläggande orsaken till sjukdom. På samma sätt som ordet sjukhus har betydelsen ett hus för sjuka har häxdoktor betydelsen en doktor för häxangripna. Människor ser alltså det onda som en oavvislig ingrediens i livet som alltid kommer att finnas och drabba människor. Samtidigt försöker de eliminera riskerna för att drabbas genom att leva och handla på lämpligt sätt.

Förklaringarna visar också att omskrivningar används för att visa diskretion och vördnad (se kap 5), vilket kan orsaka missförstånd i mötet mellan lokalbefolkning och klinisk personal eller forskare. Zuluspråket är fullt av respekttermer, det vill säga termer man använder istället för det egentliga ordet inför de man antas visa vördnad. I den zulu-engelska ordboken (Doke m fl 1990) är det inte ovanligt att vart sjunde ord på en sida är en respektterm. Att benämna saker vid sitt rätta namn är alltså inte eftersträvansvärt. Här uppstår en konflikt mellan tanken om att det är viktigt att benämna saker vid ”sitt rätta” namn (se t ex Foucault 2002[1976]:76), och föreställningen om att ord behöver undvikas. Bland intervjupersonerna var det vanligaste uttrycket för aids ”den här sjukdomen”. En kvinna som hade mist tre av sina fyra barn förklarade så här: ”De dog av sjukdomen som jag inte kände till för alla var så tunna i kroppen när de dog.” ”Den här sjukdomen” eller ”sjukdomen som jag inte kände till” behövde aldrig någon förklaring eftersom alla visste vad som avsågs. Det handlar inte om förnekande, utan om att undvika många ord, men ändå tala så att folk förstår. Förklaringar om att andra människor har bringat sjukdom är självklart för många samtidigt som de är väl medvetna om att deras familjemedlemmar har dött av aids.

Hittills har jag diskuterat föreställningen om relationer som grundorsak till ohälsa. Problematiska sociala relationer anses alltså ge upphov till sjukdom. Men hur håller man sig frisk och hur förebygger man sjukdom?

---

[41] Hammond-Tooke studerade grannfolket Sotho på 1970-talet och menar att även de betonade förgiftning snarare än häxkraft (Niehaus 2001).

Blodets betydelse för kärlek och hälsa

Bland zulu är blod ett centralt koncept för hälsan, kärleken och sexualiteten. Man kan nog säga att blod är en näst intill universell symbol för liv. Tillsammans med puls och cirkulation har det ofta varit den primära källan för att ställa diagnoser om hälsa och sjukdom (Schepher-Hughes, Lock 1987:18). Hur blodet fungerar anses av intervjupersonerna bero på vattnet i kroppen. Utan vatten kan inte blodet fungera bra men samtidigt är för mycket vatten i kroppen ett problem. Däremot är det inte så vanligt att man anses ha för lite vatten i kroppen. Att dricka mycket vatten anses snarast vara ett tecken på att man är sjuk. Många undrade lite oroat över vattenflaskan som jag alltid hade med mig. Precis tvärt emot deras föreställning kopplade jag vattendrickandet till både hälsa, skönhet och rening.

Fokus på vatten och blod, på balans i kroppen, grundar sig på en uppdelning i fyra kvalitéer, nämligen våt, torr, varm och kall. Vattenmängden i kroppen avgör om en människa är lagom våt och blodet avgör om hon är lagom varm. Kvalitéerna påverkas av utifrånkommande krafter som mat och *imithi*, men också av inre faktorer som svaghet och sinnesstämning. Att de fyra egenskaperna påverkar hälsan har stora likheter med teorier från det forntida Indien och Kina (Helman 2000), som sedan vidareutvecklades i den aristoteliska-galeniska traditionen (Ottosson 1984). Aristoteles betonade fyra kvalitéer eller egenskaper: våt, torr, varm och kall. Hälsa var när det fanns balans mellan de olika kvalitéerna. Idag finns balanstänkandet i etnomedicinska system eller folkmedicin i många områden i Latinamerika, Afrika och Asien. Inom biomedicin har de här teorierna försvunnit även om vätskebalans och temperatur fortfarande mäts och regleras hos alla patienter, och hormoner, enzymer, vitaminer och mineraler varken får finnas i överflöd eller vara brist på.

Intervjupersonerna anser att blodet och därmed hälsotillståndet hela tiden kan påverkas och försämras. Därför måste det kontinuerligt underhållas och kureras. Blodet kan till exempel påverkas av dåliga *imithi* som man får i sig. En människa anses ständigt vara utsatt för dåliga *imithi*, genom andras oaktsamhet, uppsåtliga vilja eller bara genom att *imithi* eller avfall från renande procedurer finns i omgivningen. För att bli av med dessa måste man rena kroppens insida genom att ångbada, framkalla kräkningar och ta lavemang. Om man inte blir av med otrevligheterna så kommer de ut genom porerna och skapar ovilja hos andra. Så här förklarade en *isangoma*:

> *Isangoma:* Här har jag örter som man kan ångbada och rena sig själv med.
>
> *Anette:* Vad kallas den?

> *Isangoma:* Den kallas den röda renande örten. Andra rensar magen genom att man kräks och de kallas vita renande örter. Det finns andra renande örter som renar din rygg och andra delar av kroppen, om du känner någon smärta.
>
> *Anette:* Hur fungerar rengöringen?
>
> *Isangoma:* Du kokar den och ångbadar och när du svettas tas obehagligheterna och det motbjudande ut från dig.
>
> *Anette:* Så då kommer andra känna lukten av den renande örten och älska dig eller?
>
> *Isangoma:* Man känner inte lukten av den renande örten, men örten renar dig och du blir attraktiv. Det finns dåliga saker som du äter i drömmen, så när du rengör din mage genom att kräkas kommer de ut. Om du inte kräks kommer de ut genom porerna i huden och när en person ser dig känner han eller hon stark motvilja. Så du måste ångbada och rena din mage genom att kräkas för att rensa bort all smuts i din mage.

Att hålla sig frisk är alltså ett ständigt arbete för individen och ett kollektivt ansvar. Det dåliga kan nämligen komma ut genom porerna och skapa ovilja hos omgivningen. Om man har långtråkigt, enformigt eller upplever motvilja mot någon eller något kan en slags obehaglighet som kallas *isidina* uppkomma. Den måste man också göra sig av med för att vara behaglig. Att vara i god fysisk form och att ha goda relationer kräver varmt blod. Så här sa Thando:

> Som jag, alltid när jag går omkring säger andra flickor; ’Titta på den flickan. Tala inte till mig, jag vill inte vara din vän för du har dåligt blod.’ Om du får kärleksmedicin kan du använda den och kräkas, ångbada och bada hela kroppen för att rena dig själv och sen kommer allt att förändras. Till exempel när du söker jobb kommer människor säga att det inte finns något jobb. Då går du tillbaka hem och använder kärleksmediciner så blir allting normalt igen. Allt kommer att gå lätt. Men jag är inte säker, men jag håller med om att om du är en sydafrikan och använder *imithi* kommer problem att lösas.

Thando förklarar att en människas dåliga blod blir kännbart för andra i omgivningen. Men genom att rena sitt inre kan man bli en attraktiv person. Genom att se till att blodet är varmt får individen attraktionskraft. Hon blir bemött på ett positivt sätt och når lättare framgång hos människor.

Blodet påverkas också av det man äter. Att till exempel dricka majsgröt anses stärka blodsystemet och göra en människa frisk och vacker. Herr Biyela för-

klarade: ”Det är som med pennan. När den inte har något bläck fungerar den inte. Så är det med blodet; venerna blir blockerade om du inte får rätt föda. Det är vad gröten gör med en persons kropp.” Gröten anses göra kroppen brukningsbar på samma sätt som bläcket är avgörande för pennans funktion. Många tänker sig att den kost som man har nu påverkar hälsan negativt. Förr i tiden när man bara åt biff och surmjölk, inte kyckling, ägg och vanlig mjölk, var blodet lagom varmt. Med den föda man har nu anses blodet arbeta för snabbt och bli hett. Blodet ska vara varmt men inte hett.

Invånarna anser att sjukdomarna som drabbar människor idag fanns även tidigare men då gick de att bota. Så här förklarade Sabelo: ”Det är bara det att det inte regnar nu och det gör att folk inte odlar och då angriper sjukdomarna oss lätt. Den här maten som vi äter nu – förr åt de majs och alla sjukdomar gick att bota.” Andra påpekade av samma anledning att aids alltid har funnits men att sjukdomen förr inte drabbade på samma sätt som nu. Vädret, ändrad försörjning och nya matvanor anses ha bidragit till den ökade dödligheten. Fattigdom och omständigheter under vilka människor lever skapar alltså dåliga förutsättningar för att de ska kunna hålla sig friska.

Varmt blod är också förutsättningen för att kunna attrahera någon. Kärlek, sexualitet och hälsa är tätt förbundna och förutsätter varandra. ”Det som går ihop med kärlek är det första jag sa till dig, att när jag får besök av kvinnan (har sexuellt umgänge) måste hon finna mig frisk och hon måste också vara frisk”, förklarade herr Zodwa. Hälsa förutsätter ett fungerade sexualliv. Att inte vara i god fysisk form är en metafor för att ha sexuella problem. De sexuella problemen kan åtgärdas genom att blodsystemet rensas och kärlen öppnas upp med hjälp av *imithi*. När blodet blir varmt på ett normalt sätt anses sexualiteten fungera. Fungerande sexualitet inbegrips alltså i ett normalt hälsotillstånd.

Blodet anses inte flyta på av sig självt utan det behöver omsorg och näring. Blodets temperatur används ofta som energimetafor för hälsa och sexualitet. Blodet behöver rätt sorts bränsle och måste vara varmt, men får inte bli överhettat för då blir konsekvenserna svåra att kontrollera. Venerna behöver vara som öppna kanaler där bränslet flödar. När Susan Sontag (2001:63) talar om energimetaforerna för cancer i USA handlar det om energi som livs- eller viljekraft. I berättelserna Sontag studerar uppenbaras en rädsla för å ena sidan för mycket energi i en människa och å andra sidan en rädsla för att inte kunna få uttryck för all energi. Människan själv anses bidra till sviktande vitalitet eller till att energin inte tillåts uttrycka sig. Bland intervjupersonerna handlar det snarare om utifrån kommande faktorer eller influenser som inverkar på hälsan och därmed sexualiteten. I den amerikanska energimetaforen läggs orsaken till sjukdomen hos individen själv, medan den bland zulu läggs i det relationella. Det relationella måste dock underhållas genom att individen sköter sig och håller sig ren.

Kontraster och avståndstagande

Talet om vad som anses vara nyttigt för en människa och hur ny mat och nya vanor påverkar olika kroppsfunktioner säger mycket om människors livssituation och föreställningar. Matvanor är en central del av människors identitetskänsla och blir en slags kommunikation mellan den inre och den yttre kroppen och mellan världen och självet. Människor upptäcker hur de påverkas av olika slags mat och deras förståelse av hur den påverkar hälsan blir en slags förkroppsligad kunskap (Keane 1997). Den kunskapen byggs också upp genom diskussioner med andra och av möten med till exempel biomedicinskt utbildad personal. Att tala om vad som är god respektive dålig föda blir ibland ett slags hävdande av egen erfarenhet och avståndstagande till annan kunskap. Till exempel kan medicinsk personal på kliniker anses vara otillräckligt insatta för att förstå komplexiteten i vad som orsakar problemen. En kvinna förklarade att det som dödade deras barn mest var när man försökte ge dem näringsämnen och vitaminer, vilket invånarna fick till sina barn på klinikerna i området. Det som för det statliga medicinska etablissemanget utgjorde ett kosttillskott i ett fattigt område ansågs av invånarna göra blodet för hett och därmed skapa sårbarhet som i förlängningen gjorde barnen mer mottagliga för negativa krafter.

Man kan också se hur talet om ny mat och nya vanor lyfter fram äldre tider, precis som de hågkomster jag skrev om i kapitel 4. Det handlar, återigen, inte om en nostalgisk tillbakablick utan om att kritisera nuet med hjälp av minnet. Det blir ett slags åsiktsutbyte där exempelvis de äldre kommenterar ungdomarnas sexuella vanor. Hett blod lyfts ibland fram som anledningen till att unga inte kan kontrollera sin sexualitet. Om ett ungt par rör vid varandra kan det vara svårt att kontrollera blodet, hävdade en intervjuperson. Det leder till att ungdomarna har penetrerande sex även om de inte hade tänkt sig det från början. Förr klarade man av utmaningen (se kap 8). Man lyfter alltså fram kontraster inte bara om maten utan även om moraliska spörsmål.

För att sammanfatta handlar den här tanken om hälsa som relationell om att kroppen är ett slags kraftfält som påverkas av omgivningen, av till exempel *imithi* och andra kraftfält. Den mänskliga kroppen är utsatt för krafter som motverkar varandra, men som samtidigt balanserar varandra. Föda lika väl som *imithi* och västerländska mediciner kan förorsaka både negativa och positiva effekter. Ingen användning anses vara neutral. Det finns således många sätt att söka och försöka uppnå balans på och även oändligt många möjligheter att förlora balansen (jfr Popenoe 2004:175). Att ställa saker i en sådan belysning att de kan accepteras är ett ständigt arbete för individen och ett kollektivt ansvar.

Att hänföra kärleksproblem, sexuella problem och sjukdom till störda relationer innebär att ursprunget till problemen till viss del anses finnas i relationen till andra. Förståelsen kan innebära en lättnad för individen, men på samma gång

lyfts inte all skuld från individen. Individen måste själv arbeta på att få relationerna att fungera med hjälp av sitt handlande. I stort sett kan man säga att individen är sina relationer och att ansvarstagande handlar om att förhålla sig till helheten. Medicinernas kraft finns i omgivningen och kan påverka människor. Men även mänskliga tankar, känslor och skvaller anses stråla ut över sin omgivning, som till exempel tanken om att ont tal anses kunna orsaka handikapp hos barn, som vi såg i Makwethas berättelse. Den fysiska kroppen är en del av det sociala och det spirituella. Att ställa tillrätta handlar om att befinna sig i en moralisk ordning i förhållande till andra människor, omgivningen och krafter som kan smutsa ned. Den enskilda individen är del i en stor väv, har betydelse för, och är beroende av, helheten eller sammanhanget den befinner sig i. På så vis är alla moraliskt beroende av varandra.

Kollektivt helande

I linje med synen på allas samhörighet med varandra har ett slags kollektivt helande varit vanligt bland zulufolket. För att säkerställa god skörd har de firat vårfester till den himmelska prinsessan Nomkhubulwanas ära. Hon anses vara dotter till skaparen uMvelingqangi och den som bringar regn och fruktbarhet hos både djur och människor. Vid stora utbrott av sjukdomar och svält har unga flickor som varit oskulder, och därför räknats som Nomkhubulwanas döttrar, mobiliserats för att utnyttja sin speciella förmåga att påverka samhällets välfärd (Krige 1968, Gluckman 1935). Det här kan förklaras med att det finns en stark korrelation och symbolik mellan kroppens och samhällets gränser (Douglas 1997 [1966]:175). Krafter och faror som finns i samhällsstrukturen reproduceras i människokroppen i liten skala. När en grupps överlevnad känns hotad uppstår ängslig omsorg om den fysiska kroppen. Människor börjar värna om den fysiska kroppens integritet och renhet. Man kan säga att flickornas fysiska kroppar användes som symbolisk hjälp för att påverka statskroppens utsatthet. Det kollektiva helandet gick ut på att väva in människors kroppar i en samhällsstruktur genom rytmiska rörelser som till exempel flickornas dansande. Kropp och sinne, själv och andra, individ och grupp smälte samman och förenades utan att något tal eller predikan hölls (jfr Schepher-Hughes & Lock 1987:29). Människor upplevde en känsla av hälsa och helhet och den sociala kroppen omskapades.

Det kollektiva helande som skörderitualer syftade till var en företeelse som var okänd för kolonisatörerna. De ansåg att läkande var något som skulle riktas till en enskild person och inte till ett politiskt kollektiv som sker i sådana ritualer. Genom lagstiftning och förföljelser lyckades kolonisationsmakten i stora delar av södra Afrika till stor del utrota offentligt helande (Feierman 1999). Istället försökte man förvandla helande till en individuell, privat angelägenhet. Coma-

roffs (1992) menar att missionärerna inte var intresserade av att diagnostisera sociala orsaker till lidande medan däremot de svarta sydafrikanerna ville ha ett medicinskt system som helade genom att återuppbygga upplösta moraliska och materiella relationer.

Kollektivt helande har dock överlevt på olika sätt, ofta i former som inte är enkla att känna igen (Feierman 1999). I kapitel 8 kommer jag visa på en ”modern kollektiv ritual” i form av oskuldskontroll som används som ett lokalt utarbetat ”preventionsprogram” i kampen mot aidsepidemin, en logisk konsekvens av människors förståelse av sig själva i djup förbindelse med andra och omgivningen. Hälsa bland intervjupersonerna handlar först och främst om att vara förbunden med andra och att leva ”rätt”, att balansera mellan onda och goda krafter och att få sina relationer att fungera.

Kwesokunxele: Isangoma sidayisa ngamakhambi esikhumulweni samatekisi maphakthi noMtubatuba.
Vänster: En *isangoma* säljer mediciner på taxistationen i Mtubatubas centrum.

Kwesokudla: Inyanga uMandlendoda Zephania Thango ungikhombisa indawo yakhe yokwenzela imithi nalapho ehlolela khona.
Höger: *Inyanga* Mandlendoda Zephania Thango visar mig sin verkstad med plats för mediciner och divination.

KAPITEL 7

Kärleksmediciner

> Den största kärleksmedicinen av alla är att ta sitt ansvar och inte ha någon på vartenda ställe. Det är därför som vi säger att det finns många situationer som kräver *umuthi* och det finns situationer som inte kräver *umuthi*, till exempel kärleksmedicin. Någon är besvärad av sin man så mycket att hon går ut för att finna *imithi* för att försöka göra honom hjälplös. Om mannen inte gör henne bekymrad har hon ingen anledning att gå ut och hitta den här medicinen.

Mitt i ett långt samtal om *imithi* och deras funktion förklarade herr Zodwa, som är verksam som *inyanga*, att det inte behövs kärleksmediciner för att skapa kärlek. Precis som de flesta andra som talar om kärleksmediciner talar han först och främst om kärlek som upprätthålls genom att man känner respekt och visar vördnad för sin partner. Om respekten finns står allt rätt till och inga *imithi* behöver användas. När problem ändå dyker upp kan kärleksmediciner användas till att förstärka eller skydda kärleken. Kärleken mellan man och kvinna anses nämligen vara sårbar på ett annat sätt än till exempel kärleken till barnen. Så här förklarade herr Sangweni:

> Man kan bygga sin familj med *imithi* så att den inte splittras och de kommer att älska varandra som föräldrar älskar eftersom man alltid älskar sina barn.

Kärleken till barnen är inte skör på samma sätt som mellan man och kvinna. Om en av parterna börjar besvära den andra genom att ha fler förhållanden på andra ställen då kan det bli nödvändigt att använda *imithi*, menar herr Zodwa.

Grunden för kärlek ligger alltså i hårt, eget arbete, och *imithi* kan fungera som extra hjälp eller som förstärkning av det arbete man redan lagt ner. Kor och respekt är grunden, det vill säga att betala brudgåva (se kap 4) och visa vördnad (se kap 5). En hustru till en medicinman förklarade för mig att hennes man alltid frågade kunden om han hade betalt brudgåva (*ilobolo)* innan han gick med på att sälja kärleksmedicin:

> Om han (mannen) inte har betalat *ilobolo* för henne så kommer han (örtdoktorn) inte göra det åt honom (sälja kärleksmediciner) eftersom han (mannen) bara leker med hennes känslor. Men om mannen har betalat *ilobolo* kommer han att hålla fast henne (med hjälp av *imithi*) så att hon aldrig lämnar honom utan älskar bara honom. […] Det beror på om han respekterar henne. Om de inte respekterar varandra fungerar det inte. Inte ens kärleksmediciner fungerar om de inte respekterar varandra.

Grunden för kärlek är respekt – genom att visa vördnad i handling gör människor kärlek (se kap 5). Kärleksmediciner kan fungera som en extra förstärkning.

Påverka kärleken

I En midsommarnattsdröm av Shakespeare (1946[1595]) spelar den magiska älskogsörten en betydelsefull roll. Dess saft gör nämligen att den som utsätts för den förälskar sig i den första person han eller hon får se. I pjäsen skapar detta otaliga komplikationer som behöver behandlas för att kärleken ska segra till slut. I den ”bästa av pjäser”, som vi här talar om, får alla den de vill ha och ingen har tagit någon varaktig skada. En midsommarnattsdröm innehåller flera ingredienser som kärleksmediciner handlar om, nämligen föreställningar om kärlek som en stark kraft, konkurrens och svartsjuka som leder till försök att manipulera kärlek och tillrättalägganden som i vissa fall hotar att ödelägga allt. I stort sett alla samhällen i världen kan visa upp exempel på afrodisiakum, det vill säga medel som anses väcka eller förstärka känslor av kärlek och åtrå.

Tidigare forskning om kärleksmediciner är ganska sparsam. Den första artikel jag fann som har dessa som sitt huvudsakliga fokus är Bonnie B. Kellers artikel *Marriage and medicine: Women's search for love and luck* från 1978, som beskriver hur kvinnor i Zambia använde olika sorters kärleksmediciner. Keller tolkade användandet som en strategi för att minska kvinnans sårbarhet och för att skapa ett stabilt förhållande som en ekonomisk säkerhet. Keller menar att kvinnor såg sig själva som ”passiva aktörer” i etablerandet och upprätthållandet av relationen med en man, medan män sågs som de aktiva som kämpade för att vara potenta och virila (Keller 1978:492). Temat om män som aktiva/överordnade/subjekt och kvinnor som passiva/underordnade/objekt i kärleksrelationer kommer igen i nästan all forskning om kärleksmediciner bland zulu (Gluckman 1935, Ngubane 1977, Leclerc-Madlala 1999, Ashforth 2000, Scorgie & Parle 2002). Redan på 1930-talet hävdade antropologen Max Gluckman (1935:261) att kvinnor var kuvade och hade en underordnad position i både ritualer och magi, eftersom de måste vända sig till manliga magiker för att få tillgång till kärleksmediciner för att vinna sina mäns gunst. Som jag nämnde redan

i kapitel 5 ifrågasattes dock hans tolkningar. Antropologen Eileen J. Krige (1968) visade på kvinnornas maktfulla position i samband med riter för fruktbarhet och samhällets välfärd. Hon visade också att unga män använde *imithi* för att göra sig själva attraktiva för flickor eller för att ge till den flicka de var intresserad av (Krige 1950). En sorts *umuthi* kunde göra så att flickan började drömma om mannen. Andra skapade hysteriska anfall hos flickan, som började ropa på den man som hade sett till att hon hade fått *umuthi* (Krige 1950:117-8).

Den dikotomiska uppdelningen mellan män och kvinnor går ofta ihop med tolkningen av kärleksmediciner som en motmaktstrategi för kvinnor (Keller 1978 om Zambia, Rubbo 1975 om Colombia, Leclerc-Madlala 1999 och Ashforth 2000 om zulu) eller som ett uttryck för kraftfulla och motstridiga känslor (Laubscher 1937, Scorgie & Parle 2002). Vid sidan om tolkningen av män och kvinnors olika positioner och kärleksmediciner som en kvinnlig motmaktstrategi finns ett tredje tema i forskningen, nämligen den politiska inverkan på kärleksförhållanden och därmed på kärleksmedicinernas användande. Anna Rubbo (1975:353-4)) som har forskat om livet på landsbygden i Colombia menar att kvinnornas underläge utkristalliserades genom kapitalismens utbredande. Kvinnorna blev mer och mer beroende av både plantageägarna och männen i det egna hushållet. Därmed blev konkurrensen mellan kvinnorna större vilket ledde till bruket av kärleksdrycker och häxkraft. I likhet med Rubbo (1975) studerar David Graeber (1997) hur samhällsförändringar påverkar människors förhållande till kärleksmediciner och häxkraft. Han beskriver hur kolonisationen och utvecklingen på Madagaskar under 1900-talet har förändrat vad människor oroar sig för i sina intima relationer och hur kärleksmediciner blir en diskussion om vad som är moraliskt rätt och fel när det gäller makt och påverkan på både politisk och privat nivå.

Där tidigare forskning om kärleksmediciner bland zulu fokuserat på dikotomierna man/kvinna, subjekt/objekt och överordnad/underordnad vill jag visa på hur de handlar om en slags maktbalans i förhållande till många andra i ens sociala nätverk. Kärleksmediciner visar på komplicerade och mångfasetterade genusidéer där män och kvinnor har konkurrerande och motstridiga genusroller, men där också varje individ har en mångfald av överlappande och korsande positioner till olika människor i omgivningen, positioner som innebär skiftande förhållanden till privilegier och nackdelar (jfr Oyewùmi 2003:2). I likhet med Rubbo och Graeber (1997) vill jag också se hur ekonomiska, sociala och politiska faktorer har att göra med bruket av, och talet om, kärleksmediciner. Kärleksmediciner handlar om att konkurrera i kärlek och om omsorg. I en tid av osäkerhet, knappa resurser och livshotande sjukdomar blir konkurrensen större och behovet av tillrättalägganden och lindring i svåra situationer ökar.

Varje gång jag berättade för någon vad jag forskade om möttes jag av skratt. Även de som diskuterade ämnet med mig åtskilliga gånger började skratta när de

berättade för någon nyanländ om mig och min forskning. Så småningom förstod jag att det berodde på att ämnet är mycket privat och praktiken så gott som alltid dold. Ntombifuthi, en av fem fruar i familjen Fakude förklarade att ”kärleksmediciner finns och människor använder dem även om det är en hemlighet. Men det händer. De flesta människor säger att de bygger sina familjer så att de kan leva ett bättre och ett bra liv tillsammans”. Även om det finns undantag från hemlighållandet berättar i stort sett ingen vad de använder för att påverka sina kärleksrelationer.

Jag blev också varse att folk ansåg det vara märkligt att jag som vit överhuvudtaget visste något om kärleksmediciner eller var intresserad av dem. Traditionell läkekonst förbjöds av kolonisatörerna i slutet av 1890-talet och ”att sälja eller handha något som anses vara kärleksdryck” blev straffbart (Parle & Scorgie 2001). På vissa av missionens kliniker fick personalen lära sig att ställa tre obligatoriska frågor för att kunna avgöra hur stor roll förhäxning spelade i en patients sjukdomstillstånd. En av dem var att ta reda på om patienten hade fått i sig en kärleksdryck (Kampbell & Lugg 1958:33). I relation till mig som vit var kärleksmediciner kontroversiellt.

Några få människor jag mötte hävdade att kärleksmediciner mest var en retorik, diskurs eller myt. Alla talar om det men ingen använder det, menade de. Kärleksmediciner är bevisligen föremål för många samtal mellan människor. De förekommer i vardagliga skämt och i form av insinuationer. De är föremål för konsultation och diagnostiserande. I diskussioner om allvarliga och tragiska händelser anges de ibland som orsak. Någon antas ha använt kärleksmediciner utan att förstå konsekvenserna och personen ifråga har blivit sjuk och dött. Vidare utgör kärleksmediciner inslag i såpoperor och de är utgångspunkt för otaliga tidningsartiklar.[42] Få företeelser kan omnämnas på så många olika sätt och väcka så många olika åsikter och synpunkter. I Dokes lexikon (Doke et.al 1999) som bygger på utgivningar från 1953 (zulu-engelska) och 1958 (engelska-zulu) finns 77 olika namn listade för kärleksmediciner. Intervjupersonerna använde sig av en mängd ord och metaforer för att tala om fenomenet, till exempel ord som betyder dragningskraft, popularitet, att krama, att kalla på dag och natt, blåsaren, som når någon långt borta, eller helt enkelt bara *intando* (kärleksmedel) som det stod skrivet på en burk som en doktor hällde *imithi* ur när jag handlade av honom. Men samtidigt som det är en retorik och diskurs finns det många möjligheter att köpa och använda kärleksmedicin, vilket jag tror är förutsättningen för de många berättelserna och fenomenets betydelse.

[42] Den populära såpoperan *Isidingo* berör bland annat en relation där en kvinna använder kärleksmediciner för att påverka sin partners beteende. Sensationspressen publicerar ofta artiklar om vad kärleksmediciner kan orsaka. Under tiden i fält läste jag till exempel *A lover kills her lover for love,* som handlade om en kvinna som gett sin pojkvän kärleksmedicin som han dog utav, i tidningen Bona.

Flera av mina informanter har berättat att de har använt kärleksmediciner på sig själva för att bli attraktiva och att de även spritt ut dem runt sitt hus. Men jag har inte träffat någon som sagt sig ha använt *imithi* i partnerns mat eller förmedlat dem på något annat sätt. Däremot har jag sett aromatburkar med uppbruten och hoptejpad botten, som är ett av de redskap som används för att få i någon kärleksmedicin ovetandes. ”I ate an aromate” är en metafor för att ha fått i sig kärleksmediciner. De örtdoktorer jag intervjuat har olika erfarenheter av hur många som köper kärleksmediciner, allt ifrån en kund per vecka till 5-10 per dag. Fler kvinnor än män efterfrågar medicinerna. Själv har jag köpt kärleksmediciner av flera doktorer ute på landsbygden, vid taxistationen i Mtubatuba och på den stora medicinmarknaden vid Victoria Market i centrala Durban. När det gällde den kärleksmedicin som man blandar i någons mat var det dock flera doktorer som inte hade det i sitt ordinarie utbud utan bad mig återkomma några dagar senare när de hade fått tag på ingredienserna och blandat till medicinen. Det tyder kanske på att just den sorten inte säljs så ofta. Även om det varit av underordnat intresse för mig att studera hur många som verkligen använder kärleksmediciner har jag försökt få så mycket information om bruket som möjligt.

Umuthi som man ger till sin partner i hemlighet är starkt ifrågasatt. Man kan tänka sig att den massmediala rapporteringen av vad kärleksmediciner kan ställa till med och kritiken av dem från biomedicinskt håll, har gjort att både örtdoktorerna själva och allmänheten är skeptisk. Men här ligger en djupare förklaring. Jag antar att bruket att ge *imithi* till någon som är ovetandes alltid har varit kontroversiellt (se även kap 6). Eftersom både kärlek och avund anses vara närvarande bland människor och eftersom *imithi* kan orsaka både skada och nytta handlar det hela om riskabla företag som ger utrymme för spekulationer och misstänksamhet. Kärleksrelationer handlar dessutom om konkurrens, emotionellt engagemang, förhoppningar och besvikelser. Tillgången till kärleksmediciner måste alltid ha setts som en möjlighet samtidigt som de skapat oro, misstankar och eventuellt anklagelser.

Nokuphiwe, vars berättelse finns med längre fram, hoppas att min studie ska få människor att sluta ge kärleksmediciner till någon annan och istället ägna sig åt att hela sig själva. En annan intervjuperson framhöll det vanskliga i att använda *imithi*: ”Den som gav personen *umuthi* tror att han bygger upp när han egentligen förstör.” Makwetha, 50 år sa så här:

> Kärleksmediciner finns på riktigt men det beror på hur du har blivit uppfostrad. Min mor sa åt mig att inte använda örter eftersom det kan hända att personen som ger örten inte vet något om örter. Han vet inte vad han gör. En del vet hur man ska blanda och andra bara ger det till dig eftersom de är örtdoktorer. Du kan ta den här örten utan att ha kunskap och ge den till din man och han dör. Människor kommer att säga att du har gjort något av illvilja. Min mor sa att

> jag aldrig skulle använda den här sortens ört. Jag skulle bara använda örter för att rena mig själv. Mor rådde mig att ta örter för att kräkas och tvätta mig, för att rena mig själv och bli älskvärd för min man.

Mediciners dubbla natur som hjälp och som skada gör att det anses vara ett riskfyllt projekt att ge kärleksmedicin till någon annan. Andra, både män och kvinnor, förklarade att kärleksmediciner var något bra. Med hjälp av dem kan man få ha den man älskar ifred. En del påpekade dock att det kan bli för mycket, så att man aldrig får vara ifred för sin partner mer. Andra förklarade att användningen ökar på grund av att unga människor är försiktiga med att inleda förhållanden. Man vill inte ge sig in i en relation utan att vara säker på att det håller, så därför använder man kärleksmediciner.

Behovet av diskretion i frågan hänger alltså för det första samman med praktikens natur, som är högst privat och innefattar behov av finkänslighet. För det andra beror den på det vanskliga i att försöka påverka andra med hjälp av *imithi*. För det tredje hänger det samman med konflikten med kristen tro och västerländsk medicin. För mig har det lett till svårigheter att få förstahandsinformation från människor som använt *imithi* själva. Både örtdoktorer och kristna helbrägdagörare konsulteras dock flitigt i frågor som rör kärlek, konkurrens och otrohet (jfr Niehaus 2002:273, Sibisi 1975:55). Därför har jag analyserat deras och lekmäns berättelser för att förstå vilka föreställningar om mänskliga drivkrafter, begär och orsakssamband som ligger till grund för kärleksmediciner och *imithi* i allmänhet (se kap 6) samt vilken roll de spelar för intervjupersonerna. Kärleksmediciner är ifrågasatt och många tvivlar på deras verkan. För mig har det därför varit av intresse att analysera hur människor talar om dem - avvisar eller tillägnar sig dem. I det här kapitlet vill jag lyfta fram fyra aspekter av den roll de spelar när människor manövrerar i sina kärleksrelationer; nämligen som idiom för kärlek och svek, som konkurrens, tillrättaläggande av relationer och till sist offentlig diagnos. Men först några ord om hur *imithi* anses verka.

Verksamma substanser och verksamma handlingar

Inom biofarmakologi anses den läkande kraften vara oskiljaktig från den medicinska substansen och verksam i sig själv (van der Geest et.al 1996:167), även om man inom forskning om placeboeffekter har sett att andra saker än ingredienserna spelar roll för effekten (Moerman & Jonas 2002). I ett medicinskt antropologiskt perspektiv är läkemedel ett socialt och kulturellt fenomen i alla slags läkande praktiker. Läkemedlen är både en produkt av kulturen och producerar

kultur (van der Geest et.al 1996:156). Därmed kan de ge insikt i mänskligt liv och mänsklig samvaro.

Intervjupersonerna tänker sig att den verksamma substansen förmedlas på olika sätt. Vissa *imithi* anses vara verksamma i sig själva och kan intas genom ångbad eller förtäring. Andra kan man få i sig genom att komma i kontakt med *umuthi* när man passerar där den finns. *Umuthi* kan också verka genom sin ande eller kraft när den kommer till någon i en dröm. Personen i fråga drömmer då att han eller hon bokstavligen äter *umuthi* eller att hon skriker och sen råkar svälja. Tanken på kroppen som ett kraftfält (se kap 6) gör att *imithi* kan nå en person på olika vägar.

De flesta människor har viss kunskap om *imithi*, men zulupraktikerna är de som kan tillreda speciella *imithi*. Berglund (1975:46) beskriver hur det finns en särskild symbolism i det medicinska systemet som bygger på två typer av associationsprincip. Antingen anses symbolerna vara antagonistiska eller sympatetiska, endera stöter de bort varandra eller så producerar de samma effekt. Kärleksmedicinen nummer ett, *igomondela*, blandade *inyanga* Sangweni av både trädprodukter och delar från djur. Djuren användes utifrån den sympatetiska associationsprincipen:

> Det finns vissa djur som vi använder. Vi använder deras hjärta därför att det finns djur som älskar varandra. […] De följer alltid varandra. Om den första stannar kommer alla att stanna där. Om den första börjar gå följer alla efter förbundna med varandra. Vi brukar göra *igomondela* av dem eftersom de älskar varandra.

Han nämnde får, ankor och duvor som exempel på djur som alltid håller ihop och som därför kan användas i kärleksmedicinen. Djurens parsamhet eller trohet är en princip som behövs i en kärleksrelation. Här görs alltså en association mellan ingrediensen och det efterfrågade beteendet. Om de liknar varandra antas de kunna producera samma effekt.

Imithi blandas ofta med andra produkter som går att köpa på de statliga apoteken. Nduduzo som arbetade som *inyanga* några kilometer från Nkolokotho gav ett exempel:

> Vi kallar den ”the lady” eftersom det är ett foto på en vit kvinna på den. Det är något som du köper. Sen måste du blanda den med andra *imithi*. Du kan använda den ensam utan att blanda den med något annat. Men det blir inte lika starkt. Det finns en annan sak som det är uppblandat med, något som kallas ”fjärilen”. Den har ett blått foto och den andra kan vara grön. Den blandas med ”the lady” så när du är tillsammans med människor kan de känna att det är något som du gjorde.

Det Nduduzo beskriver är en *umuthi* för att bli attraktiv. Jag vet inte säkert vilka produkter han hade köpt på apoteket, men i ett av fallen var det en kräm. Symbolerna på förpackningarna var dock betydelsefulla. Exemplet med the lady och fjärilen visar på den sympatetiska associationsprincipen. Bilderna på burkarna var attraktiva och kunde på så vis användas som ingrediens i *imithi* som var till för att skapa attraktion. Material till *imithi* väljs alltså på grundval av att idéer och symboler associeras med ingredienserna.

Nduduzo förklarade att varje doktor använder olika saker för att blanda till en viss *umuthi*. De använder olika ingredienser utan att se det som ett problem. Däremot ansåg de att mycket *imithi* såldes av charlataner som orsakade skada genom att de inte hade tillräckligt med kunskap. Men om det bara fanns kunskap var det inget problem att ingredienserna varierade. Nduduzo köpte sina ingredienser i Mona som ligger i närheten av staden Nongoma, cirka 15 mil norrut. Han beställde de trädprodukter han ville ha från försäljarna och sen malde och blandade han dem själv. *Igomondela* var en av de två recept jag skrev av ur Nduduzo receptbok. Till skillnad från herr Sangweni använde Nduduzo sig enbart av trädprodukter i *igomondela*. Växterna är benämnda utifrån den verkan de har, alternativt används för att de har ett namn som påminner om en önskad effekt. Den första ingrediensen heter *delunina* och är en tulkörtsväxt (*asclepiadaceae* på latin). Ordet *delunina* betyder ”den som försakar sin mor” och Nduduzo kallade ingrediensen för ”lämna din mor”:

> Man använder den här medicinen för att även om pojkens mor inte tycker om dig och kanske säger till sin son att han måste lämna dig, kommer pojken ändå inte lämna dig. Istället kan han bygga dig ett hus någon annanstans och han kommer att lämna sin mor för att vara med dig. Det är därför som den heter *delunina* därför att allt som hans mor säger det gör han inte.

Ingrediensen behöver alltså inkluderas för att en person ska lämna sin mor för att leva med sin fru. Att komponenten finns med kan tolkas som en diskussion om relationen mellan svärmor och sonhustru, en relation som kan vara komplicerad, speciellt i ett patrilinjärt samhälle där en kvinna blir del i en ny släkt efter bröllopet. *Delunina* ska göra mannen självständig gentemot sin mor. Hustrun ska komma först och främst.

Den sista ingrediensen har namnet ”det stora hjärtat” och Nduduzo förklarade att den kunde inkluderas i vilken *imithi* som helst:

> Eftersom allt du gör kommer från ditt hjärta, du kan inte göra någonting om inte ditt hjärta talar om för dig att göra det. Även om jag ber din pojkvän börja betala *ilobolo* så börjar allting med hjärtat. Du måste tala till hans hjärta först så att han kan göra allt du vill. Om hjärtat inte vill så finns det inget du kan göra åt det.

Ingrediensen ”det stora hjärtat” spelar alltså stor roll för att medicinen ska kunna ha någon effekt överhuvudtaget. Verkan riktar sig mot någons sinne snarare än mot något mekaniskt, kroppsligt hos människan. När jag frågade hur medicinen verkar på hjärtat, svarade Nduduzo:

> När den kommer till hjärtat blir den till en slags tanke och du kan få en otrevlig känsla om hemmet, kanske en känsla av att något är fel med din familj, alltså känner behovet av att resa hem för att kontrollera om alla mår bra eller ej. Ibland säger du till andra att du funderar på att resa hem och då kanske dessa människor säger att du kanske verkligen behöver resa hem eftersom något kanske har hänt. Sen märker du att människor som gav dig den medicinen ville att du skulle komma hem och förklara för dem varför du inte kommer hem mera.

Andra har sänt medicinen. De där hemma har försökt utöva ”fjärrkontroll”. Den som är långt borta känner att något börjar verka på hans hjärta eller andra upplyser honom eller henne om att det är dag att åka hem, menar Nduduzo. Temat att återvända hem kommer igen i andra ingrediensers namn till exempel ”sök efter den som gav sig av för länge sedan”, ”kalla någon tillbaka hem”, ”vet att någon behövs där hemma” eller ”koncentrera dig endast på mig”. Nduduzo förklaring om medicinen som verkar på hjärtat så att tankar på familjen där hemma föds, och namnen på de olika ingredienserna, är talande för den separation människor har upplevt genom 350 år av segregation och 45 år av apartheid. Människor har tvingats leva långt ifrån sina älskade genom tvångsförflyttningar och arbetsmigration. De koloniala lagarna delade upp människors liv mellan två sociala världar, stad och landsbygd. Landsbygden har hela tiden kopplats samman med förfäderna genom platsen – förfädershyddan och gården, och därmed också med hälsa och läkande (Flikke 2001:289). Behovet att återvända hem eller få hem familjemedlemmar när problem tillstöter blir därför stor. Verkan i kärleksmedicinen anses alltså inte endast vara en kraft som påverkar en individuell kropp utan består också av relationell kraft. Varje ingrediens beskriver behov eller dysfunktioner i relationen mellan människor. Någon har inte varit hemma på länge eller inte hört av sig, någon har inte förstått att han eller hon behövs där hemma eller har glömt att koncentrera sig på någon. Verkningskraften i medicinen anses ha effekt på någons hjärta och förändra sinne och tankar så att personen ifråga börjar tänka på den som sände medicinen.

En kund som jag intervjuade berättade att hon hade fått problem på sin arbetsplats efter att ha blivit anklagad för stölder där. När hon hade använt en viss typ av kärleksmediciner och genomfört ritualer som hon ordinerats hade hon fått en bra relation till sin chef och till och med blivit befordrad. De flesta kärleksmediciner jag har köpt blir verksamma först när olika åtgärder vidtagits. Använ-

dandet av *imithi* föder alltså handlingar där en viss person eller relationen till den personen är i fokus för tankar och aktiviteter. Ritualerna kunden berättade om bestod i att hon hade ångbadat med en *umuthi* och sedan gått ut i skogen och tvättat sig. Nästa *umuthi* hade hon kokat upp för att använda som kräkmedel. Efter det hade hon naken gått ut i mörkret och sett till att ingen såg henne och stänkt vatten med en speciell ört runt sitt hus, allt enligt ordination från traktens expert på kärleksmediciner. Detta hade lugnat ner ilskan som människor kände mot henne, menade hon. Till sist hade hon badat med en *umuthi* som skulle få hennes arbetsgivare att lyssna på henne när hon talade. Nuförtiden tar hon lite av den *umuthi* som är kvar i en liten flaska och lägger under tungan varje morgon. På så vis är hon inte mottaglig om någon försöker attackera henne med hjälp av *imithi*, eftersom hon redan har motmedel i kroppen. Konkreta handlingar och ritualer är en förutsättning för att *imithi* som har med relationer att göra ska kunna verka. Varje person investerar sitt engagemang i processen. Ritualerna fungerar som ett återupprättande av störda relationer mellan människor. Botande handlar i det här sammanhanget mer om att kurera dåliga förbindelser än om att läka en enskild sjuk kropp.

Ritualerna är privata och utgör rutiner för intimhygien och kroppsrengöring, varför jag aldrig har fått chans att studera dem. Det jag kallar för ritualer i det här kapitlet kan till viss del jämföras med duschande, rakande och skrubbande i en västerländsk kontext och ses som omsorg om hygienen (Douglas 1997[1966]:51). Ritualer i samband med kärleksmediciner utgörs av liknande verksamhet men ses som omsorg om både kropp och relationer. Kroppen sedd som ett kraftfält, som jag skrev om i kapitel 6, måste ständigt hållas ren eftersom den möter andra kraftfält och är i ständig interaktion med andra människor. Olika drivkrafter och viljor konkurrerar och balanserar varandra. Eftersom man själv är utsatt behöver man skydda sig med hjälp av handlingar och ritualer. Handlingarna ger uttryck för hur människor ser på individen och relationer, på hälsa och sjukdom. Ritualerna utgör vardagliga handlingar som bygger upp strukturer som i sin tur strukturerar tänkandet och handlandet (Bourdieu 1977).

Inyanga Sangweni åt lite av kärleksmedicinen jag skulle köpa för att visa att den inte var verksam. För att den skulle bli verksam var jag tvungen att tillsätta något av mig själv till medicinen. ”Om kvinnans smuts inte finns med kommer det inte fungera därför att det är den viktiga ingrediensen. Det är den som gör att mannen som har fått medicinen älskar den kvinnan”, förklarade han, och syftade på att sekret från underlivet måste tillföras. Nduduzo å sin sida berättade att man måste skrapa mitt på tungan, i båda handflatorna, bikinilinjerna och på fotsulorna. Sedan ska man blanda den smutsen med medicinen. Kärleksmedicinen kan sedan blandas i maten, sändas i en dröm, eller överföras genom kroppskontakt, till exempel genom att en kvinna stoppar medicinen i vaginan för att mannen ska komma i kontakt med den under samlag. I kapitel sex diskuterade jag hur före-

ställningen om den vidsträckta kroppen innebär att en persons smuts eller avfall kan användas för att skada någon. I det här fallet fungerar det på motsatt vis. Med hjälp av något från ens egen kropp kan man dra en person till sig.

Det här grundar sig på en idé om att kroppens smuts (*insila)* kan vara både god och dålig. Smutsen är ett bevis på samhörighet mellan medlemmar i en familj. Människor som har samma smuts tillhör samma stam (Raum 1973:467). Men varje människas smuts måste skötas om och tas om hand. Den måste alltid hållas ordning på genom reningsprocedurer. Annars utvecklas den till en slags negativ utstrålning (jfr Flikke 2003). För att hantera umgänget med varandra påverkar man varandras sinnen genom tal och agerande. En del försöker ta hjälp av *imithi*. Samtidigt som en människa kan skydda sig genom att hålla reda på sin smuts, kan han eller hon påverka andra med hjälp av sin smuts.

Det vardagliga hanterandet av smuts och av *imithi* uttrycker speciella värden människor har. På så vis är alla ritualer kring kroppen och renandet med i att skapa och återskapa de kategorier som människor uppfattar världen med hjälp utav (Turner 1977). Tillvägagångssätten upprepar vissa principer om hur man bör handla gentemot varandra. Intervjupersonernas förståelse av ont och gott, av kroppens utsträckthet och relationernas betydelse för hälsan inpräntas varje gång man renar sig eller tar reda på sitt avfall. De återkommande handlingarna påverkar i sin tur kroppen och de fysiologiska reaktionerna. David Moerman (2000:56) visar i sin forskning om placeboeffekter att människors föreställningar och deras engagemang har en konkret effekt på människans biologi. Sjukdomar och botande är inte enbart biologiska processer, utan en interaktion mellan kropp och sinne, patient och läkare, i ett visst socialt sammanhang. Det finns alltså ett tydligt samband mellan medicinska förklaringar och kulturella faktorer i alla medicinska system.

Idiom för kärlek och svek

När jag och min vän Thandazo en dag gick för att hämta vår bil på parkeringen utanför Spar i Mtubatuba hälsade vi på en familj med två barn som åt sin medhavda shoppinglunch stående runt den uppfällda bakluckan på sin bil. I vårt korta samtal började vi diskutera kärleksmediciner. Kvinnan pekade på sin välmående familj och förklarade stolt att man bara kan få det på det här viset om man använder sig av kärleksmediciner. Hennes man hävdade att man använder dem efter en gemensam överenskommelse mellan makarna. Kvinnan opponerade sig och förklarade att det inte kunde fungera på det sättet för om mannen visste vad kvinnan tänkte göra skulle han gå till en örtdoktor för att skaffa ett motmedel. Samtalet med familjen ger en bild av hur kärleksmediciner som samtalsämne kan fungera. Kvinnan pekade stolt ut sin familj som ett resultat av en lyckad be-

handling. Sen följde en skämtsam diskussion om huruvida man kan göra det som en gemensam satsning eller om det måste vara hemligt. Det finns ingen konsensus kring hur kärleksmediciner fungerar utan det är något som ständigt debatteras. I det här samtalet fungerade kärleksmedicinerna som ett idiom för kärlek. Samtalet med mannen och kvinnan var ett samtal om en kärleksfull relation och en lyckad familj.

Så här sa Philani om kärleksmediciner:

> Den här kärleksmedicinen gör dig till en favorit precis som när någon tycker om sötsaker väldigt mycket. Det är en *umuthi* som fungerar som magi. Om personen har ropat ditt namn kommer du känna dig nära honom och ditt hjärta kommer längta efter att höra vad han vill säga. Det är inget fel eftersom du försöker bygga din familj för att bli säker på att din fru är bara din. Han gör det om han älskar henne väldigt mycket och inte vill förlora henne, för att hon inte ska se efter andra män, bara efter honom.

Philani talar om en man som försöker behålla sin fru för sig själv. De allra flesta gånger var situationen den omvända, det vill säga att man talade om en kvinnlig strategi. På ett möte för traktens alla traditionella doktorer, både manliga och kvinnliga, presenterade en av männen mig och min forskning: ”Hon kommer att förstå vad kärleksdryck är för något, vilka kärleksmediciner som får män att underkasta sig, hur de används för att göra en man svag.” De flesta berättelser jag hörde handlade följaktligen om kärleksmediciner som en förklaring till mäns beteenden. Berättelserna fungerade som alibi eller absolution för mannen eller som tröst för kvinnan, lite förenklat uttryckt.

När en man till exempel var hemma och gjorde saker i hushållet kunde någon hävda att han troligtvis hade fått för mycket kärleksmedicin av sin fru. Sådana samtal lyfte fram idealet för en man att ge sig iväg hemifrån och arbeta och inte ägna sig åt hushållsarbete. Samtidigt framstod det som ett sätt att rädda ansiktet (Goffman 1974) på en man som var arbetslös och därmed hade en oklar roll i familjen. Det var alltså inte hans eget fel, utan det var hans fru som försökte binda honom. Vid ett tillfälle menade några kvinnor att min man måste ha fått kärleksmedicin av mig om han ensam tog hand om barnen och var trogen medan jag var borta. Samtalet visade att de å ena sidan ansåg att hans beteende var omanligt. Det var inte normalt för en man att sköta ett hushåll på egen hand eller klara sig utan en kvinna någon längre tid. Å andra sidan ansåg de att det var bevisat att min man verkligen älskade mig. Hans omsorg om mig och barnen var handlingar som bevisade kärlek.

Till sist handlade det också om moraliska bedömningar. Om en man sviker sin uppgift att försörja sin familj eller skaffar sig en kvinna till kan han anses ha lockats iväg av kärleksmediciner. Många diskussioner kom på så vis att handla

om hur en avvikande eller svekfull person agerar. I de samtalen lyftes idealen fram, det vill säga hur en man eller kvinna bör förhålla sig i en kärleksrelation och vad han eller hon har för ansvar. Talet om kärleksmediciner påverkar alltså det sociala livet och tjänar som ett idiom för att kommunicera om konflikter (jfr Lutz och Abu-Lughod 1990). Intervjupersonerna förhandlade om könsroller, ideal och moraliskt uppförande samtidigt som de gav uttryck för, och visade starka känslor inför, olika upplevelser av kärlek eller trolöshet. Talet om kärleksmediciner har sålunda praktisk betydelse. De blir ett sätt att hantera relationer; visa missnöje, visa på en annan möjlighet, ge tröst åt den svikna och absolution för den som inte lever upp till förväntningarna.

Konkurrens och makt

I grund och botten handlar kärleksmediciner om konkurrens och om kärlek som kräver hårt arbete. Både män och kvinnor anser kärlek vara extremt sårbar för avundsjuka. Kor kan alltid ersättas av andra kor och skickas tillbaka. Sabelo berättade om en episod i sitt liv när han hade betalat *ilobolo* för en kvinna vars familj efter en tid sände tillbaka korna till honom eftersom deras dotter hade sagt ja till en annan man och familjen hade accepterat att de nya korna kom in i boskapsinhägnaden. Sabelo var arg men efter en tid när kvinnan hade ångrat sig och kom tillbaka till honom, var inte Sabelo intresserad längre. Invånarna har en grundmurad föreställning om att man aldrig kan vara säker, varken som man eller kvinna, på att behålla den man älskar. Precis som mänskliga aktörer kan bringa sjukdomar och olyckor, kan de bringa kärleksproblem eller ofruktsamhet. Det handlar dels om konkurrens om en viss partner och om otrohet, dels handlar det om en tanke om att andra kan vara avundsjuka och försöka förstöra förhållandet man lever i genom att orsaka problem för de älskande. Konkurrensen uttrycks i flera zuluordspråk, varav ett lyder; ”En man kan inte vila ens när kvinnan har tackat ja därför att de andra friarna gråter.” Alla män anses kunna betala *ilobolo,* även om någon annan redan har gjort det, vilket Sabelo påtagligt fick uppleva.

Risken att bli attraherad av en ny person eller att någon annan blir attraherad av en och försöker vinna en anses vara stor. Man kan aldrig andas ut eller anse att ett förhållande är fastlagt. Sunga förklarade dock att det framför allt gäller innan man hunnit ha det traditionella bröllopet. Faran uttrycks i ordspråket; ”Den som har slagit bytet har inte tillagat det, och den som har tillagat det har inte ätit det och den som har ätit det har begått en synd.” Namhlanhla ansåg att saker sker precis så som ordspråket beskriver det. Hans fru hade blivit förälskad i en ny man och de var nu skilda. En kvinna kan lätt bli övertalad av någon an-

nan man att bli hans kvinna, menade Namhlanhla. Kvinnans man blir förloraren och den nya mannen är den som har begått synden.

Första gången jag hörde ordspråket var när några kvinnor som vi intervjuade förhörde sig om det fanns någon kvinna i assistentens familj som någon av deras söner kunde gifta sig med. Hon förklarade att alla var upptagna, men då använde en av kvinnorna ordspråket för att förklara att även om någon har en partner kan någon annan falla för henne/honom eller personen själv kan falla för en ny. När de fortsatte att pressa assistenten förstod de att hennes pojkvän inte hade betalat *ilobolo* färdigt. Skrattande påpekade de att hennes far kunde få problem om han hörde tio kor utanför sin grind. Nokuphiwe lade ungefär samma betydelse i ordspråket:

> Det betyder att även om du älskar personen som du är kär i kan det hända att det kommer att finnas en annan person som du kan älska mer än den som du är tillsammans med. Även om han har betalat *ilobolo* kan du fortfarande lämna den personen. […] Om du inte älskar en person längre kan du skilja dig och mannen kan också göra det.

En annan av mina assistenter förklarade att ordspråket betyder att ingen förmodas kunna äga någon. Här finns en stark betoning av individens självständighet som samverkar med föreställningen om allas beroende av varandra. Ingen kan styra eller bestämma över en annan människa, även om kärleksmediciner handlar om att försöka. Det sociala livet handlar därför om att skydda sig genom att hålla sig väl med andra och arbeta hårt för att få behålla den man älskar. Därför blir respekten (se kap 5) av så stor betydelse.

När någon har svikit och brustit i att visa vördnad för sin partner förklaras det ofta med påverkan av *imithi*. Vid ett tillfälle när jag skulle intervjua en granne till min värdfamilj för första gången slog sig en väninna till henne ner på bastmattan utanför förfädershyddan där vi satt. När jag berättade att jag var intresserad av zulufamiljer och kärlek tog väninnan som hette Lindi direkt till orda och berättade att hon inte hade någon kärlek längre. Hennes man hade tagit hand om henne ända tills han hade blivit förtrollad med hjälp av *imithi* som skapar ett kyligt förhållande. Så stannade hon upp i berättandet och frågade om jag kände till berättelser om hur *imithi* används för att skapa kyliga förhållanden. Hon skrattade lite och berättade vidare:

> Ja, för oss människor är det trevligt när två stycken älskar varandra, men en man kan ha två kärlekar. Han kanske älskar dig och samtidigt älskar en annan person någon annanstans. Du å andra sidan stannar hemma och förleds att tro att du är älskad och han döljer för dig att han har en annan. Även hos den andra berättar han lögner och ibland kanske den andra personen gör så att ni två brå-

> kar. Mannen kommer bara att ta hand om henne och inte om dig. Du kan inte skydda dig mot medicinerna om du inte får pengar för att gå till någon som kommer att hjälpa dig att få ut medicinerna som skapar kylan mellan er. De kan ge de här medicinerna och ibland får de dig att äta dåliga mediciner. Han kommer inte ens att lyssna på dig, bara på den som gav honom medicinen.

I den här intervjun beskrev Lindi hur hennes man träffade en annan kvinna som han började älska. Lindi misstänkte att den andra kvinnan, genom att använda *imithi* som skapade kyla mellan makarna, gjorde så att Lindi och hennes man bråkade. Mannen lyssnade inte längre på sin fru utan bara på den andra kvinnan. Lindi beskrev hur mannen tagit hand om henne tidigare och hur mycket han brytt sig om henne fram tills han fick medicinen. Medicinen som skapade kyla mellan dem är förklaringen till varför han kunde lämna sin fru som han tidigare älskat och försörjt. Lindis oförmåga att få tillbaka mannen hänförs till brist på pengar för att skaffa motmediciner som kan ta bort kylan som skapats. Hon anses inte vara skyldig, inte heller mannen. Det individuella ansvaret lyfts delvis av. Samtidigt kan de anses skyldiga till att inte ha skyddat sig tillräckligt väl.

Imithi används sålunda för olika syften, för att hela och för att söndra. För några av de inblandade blir resultatet gott, för andra ont. Ingen *umuthi* är enbart god eller ond, utan den kan skapa gott för en och ont för en annan beroende på konkurrensen mellan människor. Ingen gör enbart gott eller ont utan varje människa är delaktig i att påverka, såra eller tillmötesgå andra, på grund av att människor har motstridiga strävanden. På så vis verkar handlingar och *imithi* på olika sätt för de inblandade. Så här förklarade Nduduzo:

> Kärleksmedicinen är till för att orsaka det goda och den dåliga medicinen är till för att bryta mellan människor. Kanske finns det någon som du inte tycker om. Det finns ingen annan utväg än att använda den här dåliga medicinen för att få honom att lämna dig ifred. Du kommer att använda den tills han känner i sitt hjärta att han ska lämna dig. Om det finns någon som använder *umuthi* på dig och du kanske inte använder *umuthi* på honom, så kan det hända att när du ger honom den här dåliga medicinen så kanske någon som du inte älskar kommer tillbaka till dig eftersom personen som hindrade honom från att komma tillbaka till dig inte finns där längre.

Nduduzo tar upp ett tänkt fall för att beskriva hur *imithi* kan verka. Han beskriver två personer som lever tillsammans. Mannen har gett kvinnan en *umuthi* som gör att hon håller fast vid honom och ignorerar en annan man som hon känt tidigare. Till slut förstår dock kvinnan att hon är bunden och vill bli lämnad ifred. Hon ger mannen dålig *umuthi* för att han ska ge sig av. När han lämnar henne

kommer den andre mannen tillbaka eftersom han inte stoppas av någon *umuthi* längre. Nduduzo skiljer på god och dålig *umuthi* och förklarar att de är blandade av olika ingredienser. Han visar också att eftersom människors viljor och intentioner inte stämmer överens, speciellt när det gäller kärlek, så kan en dålig *umuthi* vara god för den som vill bli av med en person, medan den är dålig för den som tvingas ge sig iväg. En tredje person kan sen komma tillbaka, som har hindrats med hjälp av andra *imithi*. När nu den första personen är borta så finns inte hindret längre. Viljor och syften kolliderar och motverkar varandra, ont och gott existerar parallellt.

Under tiden i fält fick jag på nära håll följa en ung kvinna, Nozipho, som upplevde att hon blev ”förhäxad” av en man vars kärlek hon inte besvarat. Alltihop började med en svår hosta som Nozipho inte blev av med. ”Det är inte lätt att veta om en person arbetar på dig (försöker påverka med *imithi*). Du vet bara genom att gå och be om hjälp (hos en divinatör av något slag)”, som en annan kvinna förklarade. När Nozipho gick till en *isangoma* för att fråga vad sjukdomen berodde på, fick hon veta att källan till problemet fanns på hennes arbetsplats. Där fanns en man som ville ha Nozipho, en man som aldrig tidigare fått nej från en kvinna, menade divinatören. Nozipho hade dock inte accepterat mannens invit. För att tvinga henne att acceptera hade han gett henne en *umuthi* som gjorde henne sjuk, förklarade divinatören. Nozipho berättade för mig att allt vad divinatören hade sagt stämde. En man på hennes arbetsplats hade sagt att han skulle göra så att hon blev sjuk ända tills hon sa ja. Han skulle skicka *imithi* genom hennes drömmar. På nätterna drömde Nozipho att någon som hon inte kunde se ansiktet på ställde fram en tallrik med god mat åt henne. Ibland fick hon en stark känsla av att vilja ringa mannen som uppvaktade henne. ”Det är som om jag saknar honom”, sa hon. Det hände också att hon ringde och då ringde han upp direkt eller kom till den avdelning hon arbetade på. Nozipho berättade att hon ibland började skrika och gråta, och hon var orolig för att hon skulle kunna ge sig ut mitt i natten för att gå till honom. Nozipho var rädd för att mannen inte skulle nöja sig förrän hon var död.

För mig liknade händelseförloppet en oläglig förälskelse. Men när jag frågade Nozipho om det känns som när man är kär förklarade hon att det var något helt annat. De här känslorna kom helt plötsligt och sen var de borta igen. Situationen var väldigt skrämmande för henne och många blev engagerade i hennes problem. Nozipho var en vuxen kvinna med en son och fast förhållande. Hon hade lyckats få ett bra arbete och träffade många nya människor där. Det jag såg som en förälskelse såg hon som att någon annan, som var avundsjuk på henne, försökte förstöra hennes liv. Det här visar på hur kärlek ses som något stärkande och gott, inte som problematiska känslor. Däremot är kärleken skör eftersom någon annan alltid kan komma emellan eller vilja förstöra om han eller hon känner sig avvisad. Mot ens vilja kan man bli indragen i en relation utav någon som

vill ta för sig och samtidigt förstöra för någon annan. ”Den som har ätit bytet, har begått en synd”, som ordspråket om den sårbara kärleken slutar.

Hövdingen i byn förklarade att en kvinna får frierier ända tills hon blir gammal. Hon anses ha stor värdighet om hon är svår att få och det är i slutänden hon som ska göra ett val. Mannens uppgift blir sålunda att kämpa till sitt yttersta för att få henne. Men när övergår den kampen från att vara ett engagerat frieri och uppenbar vilja att gifta sig, till att vara ett uttryck för härsklystnad och dominans? Att kalla något för häxkraft eller ond *umuthi* fungerar som ett sätt att tala om var gränsen går, hur man uppfyller sin roll utan att gå för långt. På så vis är det ett sätt att påpeka vad man anser vara olämpligt uppförande snarare än att peka ut häxor. Genom att Nozipho, hennes släkt och omgivning accepterade divinatörens förklaring till hennes problem blev mannens agerande fördömt från många håll. Här skiljer sig mina iakttagelser från Fiona Scorgie och Julia Parle (2002) som studerat fenomenet i södra KwaZulu Natal och som menar att mannens beteende inte fördöms. Noziphos pojkvän och morbror ville båda följa med till Noziphos arbetsplats och prata mannen till rätta. En man som han, som försökte vinna en kvinnas hjärta med hjälp av *imithi*, beskrevs ofta som notorisk eller hårdhjärtad.

Här kan man se hur händelser där kärleksmediciner antas spela en roll blir del av en diskussion om makt, en överläggning om huruvida det är moraliskt riktigt eller ej att påverka en annan människa (jfr Graeber 1997). ”Att praktisera häxkraft är bara att vara ond. Jag själv stöder inte häxkraft. Vad jag vet är att du behöver rena dig själv och inte hämnas, för det gör dig till en hårdhjärtad person”, förklarade en *isangoma* som stod och sålde sina hackade trädprodukter vid torget i Mtubatuba. Genom att definiera häxkraft definierar hon en människa som inte lever upp till de grundläggande kraven på hur man ska vara, hon pekar ut ett beteende som hotar den sociala ordningen.

Vid ett tillfälle hörde jag talas om en man som genom övernaturliga krafter förskaffat sig en enorm rikedom; bilar, flygplan och ett hus som var ”större än hövdingars”. För att lyckas med dylika projekt ansågs sådana människor ha använt *imithi* där mänskliga kroppsdelar använts som ingredienser. Berättelser av det slaget utgör argument om maktens natur, vad som är rätt och fel. De utövar ett tryck på människor att ge akt på den sociala moralen och de fungerar som en slags sanktion mot antisocialt beteende (jfr Gluckman 1991[1956]:94). Att peka ut häxkraft handlar dock inte om något konsensusbeslut eller diagnostiserande som blir allmängiltigt. Eftersom olika personer har olika relationer till en viss person kan en och samma person anses uppföra sig acceptabelt av vissa, medan den av andra pekas ut som någon som har ett olämpligt socialt beteende (jfr Evans-Pritchard 1976[1937]). Den moraliska diskussionen om utövande av makt är sällan samstämmig.

Diskussionen om makt i intima relationer hänger också samman med den politiska situation människor lever i. Historiskt sett har lokala hövdingar använt *imithi* för att skydda sig, men också för att omintetgöra rivaler. Hövdingarna förkroppsligade kollektiv identitet samtidigt som de försökte ackumulera makt (Crais 2002:49-50). Användande av *imithi* var å ena sidan ett stöd för den dominerande att ackumulera större inflytande, men å andra sidan var det ett vapen för den svage i dennes kamp för att utjämna ojämlikhet (Geschiere 1997). Under de drastiska sociala transformationerna som Sydafrika upplevt under 1900-talet har människor konfronterats med både möjligheter och maktlöshet, hopp och förtvivlan, men också massarbetslöshet och hunger. Många medborgare har marginaliserats samtidigt som det har skett en ackumulation av välstånd hos en liten del av samhällsmedborgarna. Ojämlikheten har dels skapat en desperationens magi hos människor som lämnats utanför (Gluckman 1971). Om man inte får någon plats i det nya samhället kanske man försöker få makt och kontroll över någon i ens nära omgivning. Dels har det vuxit fram en moralisk diskurs om magi som är ett uttryck för att försöka förstå orättvisor och hat i världen, men också för att uttrycka hur man anser att världen borde vara (Crais 2002:5). Varje gång kärleksmediciner pekas ut som förklaring till olyckor och död försöker människor finna en förklaring till varför de drabbats, men också visa på att världen är orättvis och behöver förändras. Det är alltså inte brist på kunskap som gör att människor hänvisar till förgiftning när någon dött (kap 6) utan det är den smärtsamma erfarenheten som talar i ett försök att visa på konsekvenserna av ett ojämlikt samhälle.

Tillrättaläggande av relationer

> Jag vet en kvinna – hennes man blev kär i många kvinnor och hon ville vara den enda som han älskade. Hon gick till en örtdoktor med sin man. När hon kom dit gick hon först in själv och lämnade sin man utanför. Örtdoktorn behandlade henne först och efteråt förklarade hon att hon också behövde kärleksmedicin till sin man. Örtdoktorn förberedde brygden och gick ut till mannen, bärande den i en kopp, och bad mannen dricka medicinen eftersom hans fru hade berättat vad som pågick i familjen. När de bad mannen dricka medicinen gjorde han som de sa eftersom han älskade sin fru. Han berättade också för oss att han drack brygden medvetet eftersom han inte kunde undvika det. Det som är synd är att efter att de har levt tillsammans i sitt hus har de nu separerat en kort tid på grund av gräl. Frun jagade iväg honom. Jag vet inte vad som orsakade grälet som fick henne att jaga iväg honom. Mannen tog alla sina kläder och gick. Men nu är han tokig i henne och det verkar som om de är kära i varandra igen och det är resultatet av medicinen

> han drack. Om han får råd av andra människor som är medvetna om att han drivs av kärleksmediciner säger han bara att de gör honom tokiga, även när de råder honom att inte återvända till den här personen som har gjort något så illa mot honom. Men han lyssnar inte. Och det är orsakat av det han drack. Uppriktigt talat är det inte något bra men många människor tycker om att göra det. Men det är inte lätt att upptäcka att kärleksmedicin har använts därför om de använder *umuthi* använder de det i hemlighet. Det finns många människor som använder det, speciellt zulus tror mycket på *imithi*. Men andra tror inte på det.

Den här historien berättade Nokuphiwe, en 31-årig zulukvinna, för mig där vi satt i en rund turkosmålad lerhydda vackert belägen på bergssluttningen ovanför den gropiga vägen som gick genom området. Nokuphiwe är skeptisk mot användande av kärleksmediciner och anser att de ställer till bekymmer. Hennes berättelse visar på hur *imithi* anses kunna skapa band som är omöjliga att bryta. Berättelsen är ett exempel på hur kärleksmediciner ofta handlar om konkurrens och om att säkra ett förhållande, att förvissa sig om att man är den enda partnern för den man lever tillsammans med – att uppnå en slags maktbalans.

Skillnaden i talet om mäns och kvinnors strategier handlar mest om föreställningar om manlig och kvinnlig natur. En man anses av naturen ha behov av flera kvinnor. Föreställningen är starkt ifrågasatt av många kvinnor. Jacob, som bor i en kåkstad i Durban förklarade att Sydafrikas kvinnor är missnöjda med könsrollsmönstret. De vill ha mer jämställdhet. Hans flickvän har förklarat för honom att om han anser sig behöva en flickvän vid sidan om henne, så kommer hon få behov av en extra man. Samtidigt är det en seglivad föreställning. Thando förklarade hur djupt rotad den är:

> Den manliga personen är en *isoka* (populär ung man) om han har många flickvänner. Kvinnan – jag är till och med rädd att nämna det namnet därför att jag inte tycker om det. Men om du har för många pojkvänner så är du en *isifebe* (omoralisk person). Om du är en flicka måste du ta god hand om dig, därför att pojkarna pratar om dig.

Uttrycket *isoka* relaterar till en man som attraherar många kvinnor. Ordet är i grunden positivt även om betydelsen till viss del har förändrats till följd av medvetenheten om HIV/aids (Hunter 2004). *Isoka* anses vara en man med status eftersom han kan få många kvinnor att falla för honom. Som kontrast är ordet för en flicka med många pojkvänner, *isifebe,* negativt och näst intill tabu eftersom det anses vara en svordom. En sådan flicka ”vet inte hur man tar god hand om sig eftersom hon inte kan säga nej”, som en informant uttryckte saken.

Att ha en flickvän vid sidan om äktenskapet kallas att ha en ”roll on”. ”Parfymen är den som du är kär i och som är känd av alla, medan en ’roll on’ är den som du gömmer”, förklarade Thando. Hon beskrev också skillnaden mellan en man och en kvinna när det gäller att ha någon vid sidan om.

> För en kvinna är det inte trevligt att vara roll on. Men för män är det accepterat även om det inte är bra. […] En man kan vara kär i någon annan medan du är där med honom och kvinnan kan förstå den situationen. Men han skulle inte ens vilja höra vad du talade om (om kvinnan hade någon annan).

En kvinna anses inte böra leva i ett fast förhållande och samtidigt ha någon annan, medan det anses vara oundvikligt för män. Thandos farmor uttryckte det så här: ”Män är sådana. De har förhållande med andra kvinnor. Även om du är där med honom går han ut som om han ska hälsa på grannarna fastän han är på väg att träffa någon annan.” Föreställningen om detta som en betydande skillnad mellan män och kvinnor är tydlig samtidigt som ingen verkar anse att man fördenskull kan lita mer på en kvinna. Kvinnan kan bryta sina åtaganden och mannen sina. En örtdoktor som ansåg att det ofta var otrohet som orsakade kärleksproblem bland hennes kunder förklarade att ”ibland upptäcker du att en man beter sig rätt men kvinnan fel, och ibland finner du att kvinnan beter sig bra och mannen dåligt.” Det handlar snarare om olika grader av acceptans för otrohet, än om olika grader av förekomst av otrohet.

I talet om kärleksmediciner ligger skillnaden mellan män och kvinnor i att män anses locka till sig kvinnor som egentligen inte vill, medan kvinnor lockar tillbaka män som lockats av andra kvinnor. Båda lockar men olikheten består i att män av naturen anses ha behov av många kvinnor medan kvinnor anses vara, å ena sidan trogna och moderliga, de som försöker få männen monogama, å andra sidan destruktiva och lockande, de som lockar en man till sig, bort ifrån den kvinna han redan har. Det här är en dualistisk kvinnobild som finns i många samhällen. Inom kristendomen symboliseras destruktiv kvinnlig sexualitet respektive kyskhet/moderskap av Eva respektive Maria (Gemsöe 1993:9).

Intervjuerna visar att även zulumän kan behöva använda kärleksmediciner för att få behålla eller skaffa tillbaka en kvinna. Jacob ansåg att män behöver kärleksmediciner mer än kvinnor eftersom de ska attrahera många kvinnor, medan en kvinna bara behöver en man. Själv hade han funderat på att söka hjälp hos en örtdoktor för att han hade en tendens att förlora sina flickvänner. Kanske tar Jacob kvinnor som exempel när det gäller kärleksmediciner eftersom det manliga idealet är att ha förmågan att få många kvinnor och att vara den starkaste.

Till skillnad från Noziphos upplevelse av förhäxning som något som ledde till attacker av skrik eller ofrivilliga nattliga vandringar, kunde mäns berättelser

handla om en känsla av en ”onaturlig” dragning till någon, om för stort beroende som de upplevde som en slags förhäxning (jfr Ashforth 2000:159). Samu var en ung man som berättade att han hade lämnat sin flickvän och att hon tog det så hårt att hon blev sjuk och inlagd på sjukhus. Strax efteråt blev Samu tillsammans med en ny flicka. Den förra flickvännen hävdade då att den nya hade förhäxat honom. Samu som försökte leva självständigt i förhållande till sin nya flickvän kunde dock aldrig låta bli att tänka på henne, vilket gjorde att han frågade sig om det kanske var sant som den förra flickvännen sa, att han var förhäxad. Han berättade också att idealet för en man var att vara stark och kraftig, starkare än kvinnan. För honom hade det alltid varit tvärtom. Han hade ofta känt sig som den svaga i ett förhållande. Samu misstänkte förhäxning när han hade svårt att hålla tankarna från sin flickvän. Han kände sig för lite självständig och för starkt dragen till henne. Mäns respektive kvinnors roller speglas i deras tal om och upplevelser av påverkan av kärleksmediciner. Samus berättelse visar hur han som man kämpar för sin position, en position som är utsatt genom kvinnors ökade arbetsmöjligheter och krav på mer jämställda relationer.

Kärleksmediciner i relation till den sårbara kärleken kan tolkas som en tillrättaläggande funktion, ett sätt att försöka få något att vara acceptabelt (*lunga)*. Kärleksmediciner är en del i att manövrera i kärlek helt enkelt. Hotet att bli lämnad för någon annan kontrasteras med hotet om att bli fasthållen med hjälp av *imithi*. Precis som det finns en osäkerhet i om korna kommer att stanna kvar, eller köras iväg av andra, finns det en otrygghet i att kanske bli lockad eller fasthållen mot sin vilja, eller försvagad i sin självständighet. Balansen gäller även mellan de som konkurrerar om en partner. Så här förklarade Nduduzo när vi diskuterade ordspråket om det slaktade köttet som någon annan äter: ”Om du kan ta min fru eller min flickvän kan du inte bara sitta där och göra ingenting eftersom jag kan göra samma sak mot dig en dag. Även jag kommer att ta din flickvän eller din fru och det slutar med att du gråter.”

Som vi såg i ingrediensen ”lämna din mor” kan det även handla om balansen mellan svärmor, son och sonhustru. Svärmors övertag balanseras av möjligheten att de unga bosätter sig någon annanstans. De skiftande forskningsresultaten om kärleksmediciner över tid och mellan sammanhang visar på hur föreställningar om kärleksmediciner förändras när maktförhållanden förskjuts, på grund av ändrade samhälleliga förhållanden. Män och kvinnor hamnar i olika relationer där de har olika fördelar och nackdelar och där andras handlande kan balanseras med hjälp av *imithi*. Ingredienserna reflekterar debatten som pågår om relationer mellan människor.

Offentlig diagnos

Att söka hjälp och konsultera någon om kärleks- eller relationsproblem kan leda till medicinsk behandling av något slag. Konsultationen kan också leda till en slags offentlig diagnos, en förståelse som omgivningen och personen ifråga diskuterar, ifrågasätter, accepterar och lutar sig mot. Det är en process som handlar om att skapa mening och som i sig själv fungerar som behandling (jfr Brody och Waters 1980). Nozipho, som upplevde att hon blev ”förhäxad” av en man på sin arbetsplats, sökte upp en *isangoma* som kunde diagnostisera och förskriva behandling. Nozipho och hennes anhöriga fick en förklaring som verkade rimlig både för henne och för andra; en offentlig diagnos. Hennes familj blev starkt engagerad i problemet. Hennes mamma som nyligen själv tillfrisknat från en tids sjukdom misstänkte att Nozipho var sjuk på grund av något kroppsligt, men den förklaringen accepterade inte Nozipho. Hennes morbror och pojkvän litade på divinatörens förklaring och ville vidta åtgärder för att få mannen att sluta med sina attacker. Själv funderade Nozipho på att sluta sitt arbete för att försöka komma ifrån problemet. Genom förklaringen och engagemanget från omgivningen tog sig Nozipho igenom en besvärlig situation, en situation som inte var önskvärd. Hon ville fortsätta att vara tillsammans med sin tidigare pojkvän och ville inte förändra, eller tvingas förändra, sin livssituation.

Nokuphiwe, som berättade om en vän som tog med sin man till en örtdoktor, berättade också om en man som hon själv hade börjat sällskapa med och fått en son tillsammans med. Efter att ha försörjt sin son i två år försvann mannen en dag. Hon visste inte vart han tagit vägen men hon fick reda på att han redan hade haft en fru när han började sällskapa med Nokuphiwe. Hon förklarade varför hon trodde att han gett sig iväg. ”Jag tror att det var för att han kände sig betungad. Han hade en fru och nu var han tvungen att ta hand om barnet. Jag tror också att han inte hade tillräckligt med pengar och att han var rädd för sin fru.” För att få en mer tillfredsställande och helhetlig förklaring på vad som hänt gick Nokuphiwe så småningom till ”någon som ser”, det vill säga i det här fallet en profet i en närliggande kyrka. Profeten förklarade för Nokuphiwe att mannens fru hade använt en *umuthi* som kunde förvandlas till en orm inuti kroppen. När hon och mannen hade sexuellt umgänge öppnade ormen munnen och fångade mannens penis. Det hindrade honom från att ha någon annan kvinna, men det gjorde också frun ofruktsam eftersom ormen åt allt som passerade. Om hon skulle ta ut medicinen och få ett barn så skulle hon förlora mannen definitivt. Nokuphiwe förklarade för mig att mannen och hans hustru inte hade något barn tillsammans. Profeten rådde Nokuphiwe att inte använda någon *umuthi* själv utan att fortsätta med livet eftersom det inte fanns något hopp om att kunna få tillbaka mannen eftersom medicinen frun antogs använda ansågs vara en mycket kraftfull sådan.

Genom divinationsteknik fick Nokuphiwe en djupare förståelse för vad hon drabbats av. Felet och misslyckandet var inte hennes eget eller expojkvännens. Att hennes barns far övergav henne tillskrev hon istället krafter som verkade utanför deras egna viljor. Det egna ansvaret lyftes av och hon fick en förklaring till vad som hade hänt. Det handlade inte om att skylla på något eller att hitta en förklaring som legitimerade pojkvännens handling i efterhand (jfr Rosander 1987). Det handlade snarare om att få en diagnos som fungerade som psykologisk hjälp och som gav lindring i en situation i livet som var omöjlig för Nokuphiwe att påverka. Nokuphiwe hade ingen tanke om att hämnas eller att kämpa mot den andra kvinnan. Både profeten och hennes mamma Irene rådde henne att fortsätta med livet; att inte förlora hoppet utan hellre leva ensam och försöka få tag på ett jobb så att hon kunde ta hand om sina barn.

I Nokuphiwes fall, likaväl som i Noziphos, blir det uppenbart hur andra blir inblandade i hennes problem; profeten och familjen får ta del av hennes bekymmer och kommer med förslag på lösningar. Problemet förvandlas från en individuell till en social angelägenhet. Nokuphiwe får en offentlig diagnos, det vill säga orsaken till lidandet blir definierat, rubricerat och bekräftat av profeten. Profeten tolkar problemet och skapar en diagnostisk enhet, inte som en smal biologisk definition av sjukdom inom en avgränsad och självständig individ, utan som ett förkroppsligande av det symboliska nätverk som förbinder kroppen, självet och det sociala (Kleinman 1988). Bedömningen av vem som har orsakat problemet är dock inte enbart profetens produkt utan den styrs också av Nokuphiwes egen syn på sina personliga relationer, och diagnosen måste också framstå som rimlig för allmänheten (jfr Gluckman 1991[1956]:89). Nokuphiwe fick en förklaring till vad som hänt, hon fick hjälp med att sätta ord på den problematiska situation hon hamnat i och förklaringen blev accepterad i hennes sociala sammanhang. Divinationen lyfte fram problemen och betonade försoning istället för vedergällning. Samtidigt fungerar förlikningsretoriken som ett etablerande av den drabbades moraliska övertag över dem som han eller hon är i konflikt med. Den offentliga diagnosen ger på sätt och vis den drabbade rätt.

Örtdoktorer tillhandahåller *imithi* i syfte att stärka kärleken, samtidigt som de ställer diagnoser om att människor utsatts för kärleksmediciner, en förklaring till svek och olyckor som de drabbats av. Den här verksamheten har tidvis varit förbjuden, men har trots allt levt kvar. Det viktigaste för kolonialmakten var att få bukt med offentligt helande, med rörelser som tog itu med stora utbrott av sjukdomar och svält (Feierman 1999:204). Det privata konsulterandet och helandet sågs som behandling av enskilda sjukdomar och lämnades ofta ifred. Dagens örtdoktorer fungerar till största delen som samhällets psykologer (jfr Edwards 1999) och uttolkare av enskilda individers motgångar. Det finns dock undantag från den individuella inriktningen på diagnostiserande och botande. Nkolokothos invånare som lever i ett område som är hårt drabbat av aidspandemin har

samlat sig till en kollektiv, offentlig ritual i syfte att hejda spridningen. Kollektiv oskuldskontroll är föremål för det sista empiriska kapitlet.

UNkosingiphile ukhombisa isitifiketi sakhe sobuntombi.
Nkosiginphile Nene visar sitt oskuldscertifikat.

KAPITEL 8

Oskuldskontroll som lokalt folkhälsoinitiativ

I den enkla skolbyggnaden av sten hade några kvinnor skjutit bänkarna åt sidan i ett av klassrummen. Längst bak, mitt emot ingången, hade kontrollanten slagit sig ned på en matta på golvet med benen brett isär. Mellan hennes ben låg en kudde med en filt över. Hon höll på att dra på sig plasthandskar när jag kom in. En kvinna intill, med den höga, cylindriga zuluhatten på sig, rev och vek ihop bitar av toalettpapper. Kvinnan som hade bett mig stiga in erbjöd mig en stol alldeles intill kontrollanten där även en annan kvinna satt på golvet. Sen återvände hon till ett bord strax innanför ingången där hon och ytterligare en kvinna granskade listorna som flickorna som väntade utanför skolsalen fyllt i. Efter en stund öppnade samma kvinna dörren lite på glänt och den första flickan som såg ut att vara cirka 17 år, klädd i kort kjol och t-shirt, sprang in. Hon slängde snabbt av sig trosorna på golvet innanför dörren och skyndade fram till kontrollanten. Det tog en stund innan hon förstod hur hon skulle lägga sig ner, med stjärten mitt emellan kontrollantens ben. Kontrollanten tog två hopvikta toalettpappersbitar och drog uppifrån flickans lårsidor och nedåt, utåt, så att hon blottade slidmynningen. Hon gav flickan en brysk men uppskattande klapp på låret och sa *muhle*, vilket betyder snygg. Sen bad kontrollanten mig att komma fram för att få se hur en oskuld ser ut. För mig kändes det oerhört integritetskränkande gentemot flickan men det verkade oproblematiskt för alla andra i rummet, inklusive flickan själv. Flickan tog på sig sina trosor och en av kvinnorna vid bordet målade med fingret ett vitt runt märke i hennes panna. Full av stolthet rusade hon ut och möttes av jubel från sina kamrater som stod i kön på trappan utanför skolsalen, och av de karakteristiska gutturala tjuten från alla närvarande vuxna zulukvinnor/mammor eller äldre systrar.

Flera kvinnor och män i området hade berättat för mig att det skulle bli en speciell tilldragelse kommande lördag. Om jag ville se något av zulutraditionen för unga flickor borde jag gå dit, sa de. Arrangemanget var en oskuldskontroll, en tillställning där en tillrest zulukvinna skulle undersöka flickor mellan ungefär 10

och 20 år som ville visa att de var oskulder. Invånarna kunde berätta att det hade gått fyra år sedan det sist arrangerades något liknande.

Innan kontrollen började inne i skolan samlade kontrollanten flickorna utanför och bad de som visste med sig att de inte var oskulder att gå hem. Det här var en kontroll för oskulder. Hon visade också ett certifikat som de kunde köpa om de blev godkända. Det var en upprymd och förväntansfylld stämning bland flickorna som flockades runt kontrollanten. En av dem berättade för mig att hon hade kontrollerats en gång tidigare. Nu var hon 14 år och gick i steg elva i grundskolan. Hon förklarade att hon var där för att hennes mamma ville det och för att hon själv tyckte om det. Under sin svarta täckjacka hade hon på sig sin pärlkjol som är festplagget för oskulder. Andra tonårsflickor jag hade lärt känna dök inte upp. Några hade redan pojkvänner och var inte längre oskulder. Andra ville inte bli undersökta på det här sättet. Mot slutet av dagen hade 100 flickor kontrollerats och 89 hade blivit godkända. Flickorna som inte godkändes blev ombedda att prata med sina mammor. Om mamman eller en äldre syster fanns med talade kontrollanten med henne och flickan, för att diskutera om hon redan hade en pojkvän eller om hon hade blivit våldtagen. Om någon misstänkte våldtäkt uppmanade kontrollanten familjen att söka upp en socialarbetare, en läkare och kanske polisen för att reda ut vad som hänt. På Hlabisa hospital, det närmaste sjukhuset som ligger ungefär 50 kilometer bort, har det hänt att mammor och deras döttrar sökt upp läkare och psykolog för att få HIV-test, gynekologisk undersökning och rådgivning efter att de blivit underkända vid någon oskuldskontroll.

Oskuldskontroller i KwaZulu Natal har sedan mitten av 1990-talet förekommit dels som större rörelser där zulukungen varit frontfigur och dels i form av lokala initiativ där unga flickor har kontrollerats under enkla och vardagliga förhållanden. Grundtanken med verksamheten varierar; de utgör allt ifrån stora nöjestillställningar och kulturell nationalism till i stort sett avpolitiserade tillställningar (Kaarsholm 2005). Initiativtagare har till exempel varit hövdingen för ett område eller kvinnliga *izangoma* i olika delar av KwaZulu Natal. Någon eller några kvinnor med erfarenhet att undersöka flickor har engagerats som kontrollanter, medan kvinnor med lokal förankring har hållit i arrangemangen. Människor som är involverade i kampanjerna hävdar att det är ett sätt att skydda barn och ungdomar från aids.

Reaktionerna i Sydafrika har varit starka, som jag nämnde i kapitel 3. Kontrollerna anses inkräkta på privatlivet och vara förödmjukande för kvinnor. Antropologen Suzanne Leclerc-Madlala (2001) har tolkat rörelsen som ett försök att ta itu med aidsepidemin genom att utöva större kontroll över kvinnor och deras sexualitet. Journalister har ifrågasatt om inte arrangörerna utsätter unga flickor för risken att våldtas genom att synliggöra vilka som är oskulder. Avund-

sjuka kamrater som inte är oskulder sägs ha planerat våldtäktsförsök på flickor som klarat testet (Cameron 2004).

Från lokalt håll har det kommit motreaktioner. I augusti år 2000 demonstrerade zuluflickor och en handfull medelålders kvinnor, som utför dessa kontroller, på gatorna i Pietermaritzburg, KwaZulu Natals administrativa center. Handskrivna plakat kungjorde ”Vi blir inte tvingade!” och ”Ner med genuskommissionen!” (Scorgie 2002:55). I juli 2005 antog det sydafrikanska parlamentet en proposition där oskuldskontroller på flickor under 18 år förbjuds. Två månader senare samlades uppemot 20 000 oskulder vid zulukungens palats i Nongoma för kontroll och firande av oskulden i tre dagar.

Under flera år har oskuldskontroller diskuterats ur olika synvinklar och ventilerats utifrån tankar om individens frihet, kvinnlig sexualitet, integritet och jämställdhet etcetera. Utifrån informanternas argument om en akut livsnödvändighet vill jag titta på det ur ett annat perspektiv, nämligen som ett lokalt folkhälsoinitiativ och en kollektiv ritual. Jag menar inte att detta är det enda väsentliga perspektivet och många andra faktorer och ingredienser har redan belysts av andra. Men det är ett perspektiv som jag anser kan hjälpa oss att förstå meningen och betydelsen för enskilda individer, familjer och samhällen. Det belyser också vilken svår situation människor befinner sig i. Oskuldskontroller fyller funktionen att svara på ett mänskligt trångmål och att samla den politiska kroppen i en kollektiv moralisk kraftansträngning.

Vad är det som driver arrangörer och lokalbefolkning att införa oskuldskontroller? För att besvara frågan kommer jag analysera kontextuella faktorer och begrepp som förklarar betydelsen av oskuld och vikten av kontroll samt invånarnas syften med verksamheten. Genom avhandlingen har jag visat hur kontinuitet, hälsa och kärlek uppnås genom upprätthållande av goda relationer och därmed moraliskt riktigt uppförande. Här kommer jag hävda att föreställningar om allas beroende av varandra, om den mänskliga naturen, om socialitet och kausalitet, ligger till grund för ett alternativt försök att ta itu med aidsepidemin. Genom att fysiskt undersöka flickors mödomshinnor för att se om de är oskulder, försöker grupper av zulu öka det individuella ansvaret via kollektiv press och support. Genom att göra oskuld till föremål för offentlig redogörelse tänker man sig att hjälpa flickor att senarelägga sin sexuella debut och män att respektera flickors sexuella integritet. Men eftersom varje enskild individ anses beroende av och påverkandes andra handlar det inte enbart om den individuella flickan i sig, utan även om samhället som helhet. Genom att uppmuntra och lyfta fram värdet av oskuld försöker människor samla sig till en moralisk kraftansträngning under en livshotande situation. Moderna fenomen som certifikat för oskulder och HIV-tester införlivas i och anpassas till oskuldskontrollerna. Zulu utformar med andra ord en egen folkhälsosatsning i ett angeläget försök att skydda sina barn och ungdomar.

Vad beror de starka motreaktionerna på? För att förstå vari konflikten ligger ur intervjupersonernas perspektiv kommer jag att analysera deras bild av den. Den visar bland annat på en konfrontation mellan en västerländsk syn på individer som relativt autonoma och en förståelse av individen i djup förbindelse med andra och omgivningen. Strävan efter individuell självkontroll och eget ansvar konfronteras med ett behov av att agera tillsammans i en kollektiv ritual för att rädda både enskilda människors liv och ett socialt sammanhang. Det statliga förbudet mot oskuldskontroller har uppkommit som ett skydd av kvinnors privatliv men samtidigt har det blivit en tydlig markering mot individuellt självbestämmande. Flickor anses inte kunna besluta om sitt eventuella deltagande. I samma barndeklaration från juli 2005 som förbjuder oskuldskontroller tillåts manliga omskärelseriter med argumentet att ”varje pojke har rätt att vägra omskärelse” (Vincent 2006). Här syns en tydlig skillnad i synen på mäns och kvinnors förmåga att utöva självkontroll. Pojkar ges självbestämmanderätt medan tonårsflickor under 18 år är förbjudna av staten att delta i oskuldskontroller.

Skydda mot aids

Utgångspunkten för initiativet till oskuldskontroller är den ödeläggelse som aids har skapat bland invånarna, vilket blev uppenbart ju mer jag lärde känna intervjupersonerna. Irene var en 57-årig kvinna som i vanliga fall satt ganska tyst när jag kom på besök till hennes vackra gård på bergssluttningen ovanför vägen. Hon överlät ofta åt sin äldsta dotter Nokuphiwe att berätta om allt jag undrade över. När jag kom för att fråga om oskuldskontrollen som hennes andra dotter, Lindiwe 20 år, hade varit med på, levde hon upp och blev engagerad på ett sätt som jag inte sett tidigare. Nokuphiwe var ibland allvarligt sjuk och jag misstänkte att hon var HIV-smittad.[43] Det verkade vara det mest smärtsamma i Irenes liv. ”Hon nästan dog förra veckan”, sa hon en dag när vi möttes på vägen. Vid det här besöket var Nokuphiwe bättre och Irene var ivrig att förklara varför oskuldskontroll var viktigt.

> Oskuldskontroll började på grund av dessa sjukdomar (HIV/aids). Man sa att flickorna skulle testas eftersom den här sjukdomen tar kål på människor. […] Jag tror att kontrollen är väldigt viktig eftersom flickor dör av sjukdomar och om de blir testade kommer de att vara rädda för att göra som de vill. […] Förutom kontrollen av flickorna, bör man tala om för flickorna att de inte är tillåtna att

[43] I en förstudie till microbicide-studien vid Africa Centre (omfattar ca 11 000 hushåll), där Irenes hushåll ingår, befanns 50 procent av kvinnorna som närmar sig de 30 vara HIV-positiva (Gafos 2006).

> ligga med någon man innan de gifter sig. Om de redan är förälskade bör de gå och ta ett blodtest (HIV-test) så att de får reda på sin status. Män är irriterande eftersom de inte vill ta blodtestet. Om han vägrar måste flickan göra slut, för hon vet inte anledningen till att han vägrar. Problemet är att det tar tid för män att dö medan kvinnor blir sjuka snabbt.

Oskuldskontrollen är en strategi för att göra något åt ett enormt problem som drabbat hela området på ett påtagligt sätt. Irenes äldsta dotter var sjuk och nästa familj på bergssluttningen utmed vägen hade mist alla sina vuxna barn utom ett i ”den här sjukdomen”. Det gamla paret bodde nu tillsammans med tre av sina barnbarn på en av de fattigaste gårdarna i området. Irene verkade stolt över Lindiwe. Men först och främst verkade hon olycklig och oroad över sin äldsta dotter.

Kontextuella faktorer och begrepp

För att förstå bakgrunden till dessa kontroller behövs en fördjupning i olika kontextuella faktorer och begrepp. Oskuld, sexuell mognad, genusskillnad, kropp och integritet har specifika innebörder som behöver redas ut.

Olika syn på oskuld

När människor i Nkolokotho talar om oskuld använder de ordet *phila,* som betyder att vara vid liv och må bra. Ett annat begrepp är *phelela,* som betyder att vara full eller hel. Att mista sin oskuld är att bli förstörd och skadad (*limala).* Orden *phila* och *phelela* förknippas med livskraft och något oförstört. Samtidigt är det av stor vikt för unga flickor och pojkar att mogna och börja uppvakta det andra könet. Att sällskapa är naturligt och socialt önskvärt. Flera informanter berättade hur de blev mer eller mindre tvingade ut i sällskapandet när de var unga. En kvinna i 24-årsåldern berättade att hon vid ett tillfälle gick på stigen som ledde från floden med en vattenhink på huvudet och att en pojke envisades med att gå framför henne. Till slut kastade hon hinken mot honom och sprang gråtande hem till sin mamma. Mamman försökte förklara för henne att hon nu var tonåring och att folk kunde se att hon höll på att mogna till kvinna. Då borde hon också delta i kurtisen.

När majsen växte och stod hög i åkrarna lekte ungdomarna en lek som kallades ”liten kalv”. Detta förekom på 1970-talet när Berglund gjorde sitt fältarbete.[44] Pojkar och flickor jagade varandra och flickan ställde sig så småningom på

[44] Samtal med Axel-Ivar Berglund 10 juni 2005.

alla fyra medan en pojke sög på hennes bröst. På så vis ansågs brösten utvecklas och bli redo för amning. Pojkarna fick lära sig under sin initiering att man aldrig fick bita i bröstvårtan och att man inte fick smeka flickan. Men den viktigaste lärdomen var att de aldrig fick genomföra ett fullt samlag. Flickorna å sin sida uppfostrades av de äldre flickorna. De äldre flickorna som redan hade sällskap, men som ännu var oskulder såg efter de yngre, kontrollerade deras oskuld regelbundet och var en förmedlande länk mellan pojkar och flickor som ville träffas. Flickornas mödom kontrollerades också i hemmet, ofta av *ugogo*. De flesta medelålders och äldre kvinnor hävdar att det inte fanns några kollektiva oskuldskontroller när de själva var små. De tog hand om sig ändå och det fanns äldre flickor som höll koll.

För att kunna sällskapa och utvecklas sexuellt utan att få barn hade ungdomarna sex på låren som jag beskrev i kapitel 3. Lindi och hennes grannfru demonstrerade för mig hur de tränades av de äldre flickorna i att ligga med benen korsade och hårt sammanpressade när de umgicks intimt med pojkar. Det hela krävde stor muskelstyrka. När en pojke och en flicka möttes för första gången utspelades en kamp dem emellan. Lindi menade att kvinnan var den som hade ansvaret för att man inte gick för långt. I en av de sånger som sjöngs när en ung kvinnas mognande firades, och som Eileen Krige spelade in och översatte på 1950-talet, framställs det som att både mannen och kvinnan måste kontrollera sin lust och inte ge upp och ha penetrerande sex:

> Hej! Vaginan hade det svårt
> Hej! Penisen hade det svårt
> Hej! Vaginan såg det (svårigheten)
> Hej! Penisen såg det (svårigheten)
> Hej! Vaginan vande sig
> Hej! Penisen vande sig

Förklaringen Krige fick till sången var att både en pojke och en flicka vill ha full penetrering, men måste kontrollera sig själva så att de inte gör som de vill innan de har gift sig. Det är svårt för dem, men de kommer vänja sig vid det och till och med börja tycka om det (1968:193). Sången sjungs även idag vid de speciella högtider då en kvinnas mognad firas. Här handlar det alltså om ett oskuldsbegrepp som hör ihop med sexuellt mognande och prövande. När Axel-Ivar Berglund gjorde sitt fältarbete på 1970-talet kunde han höra mödrar uppmana sina döttrar att ha sex på låren med olika män för att det var ett bra sätt att få en bild av hur olika män uppförde sig mot dem. Han kunde även höra flickor diskutera hur olika pojkar var olika bra på att tillfredsställa dem genom att suga på brös-

ten.[45] Tiden då en flicka var oskuld var också den tid hon skulle skaffa sig erfarenhet och förbereda sig för att så småningom göra ett val.

Frånsett enigheten bland missionärer och lokalbefolkning kring det olämpliga med utomäktenskapliga graviditeter framstod vissa zulupraktiker som motbjudande för många av missionens representanter. Missionärer i Natal och Zululand förbjöd undervisning om sex på låren likaväl som pubertetsceremonier och fertilitetssånger i början på 1900-talet (Gaitskell 1982:341). De äldre flickorna tilläts inte längre utbilda de yngre i sexuella frågor, vilket missionärerna ansåg var mödrarnas uppgift. Likväl har praktiken med sex på låren levt kvar i kombination med synen på att både oskuld och sexuell mognad är av avgörande betydelse. Samtidigt integrerades kristna ideal och synen på sexuella upplevelser förändrades delvis. Inom vissa Nasaretförsamlingar skapades ritualer som utgick från de traditionella fertilitetsriterna för zuluflickor, men kvinnlig fertilitet och sexuell åtrå omvandlades i dessa riter till ett offrande av självet och instängande av åtrån (Muller 1999:161). Den rituella renheten hos kvinnorna säkerställdes genom att de förblev oskulder och stängde in den sexuella lusten.

Sexualiteten har förändrats från att ha varit under social kontroll mellan åldersgrupperna till att ha blivit en privat angelägenhet som är under press från olika moraliska regimer och motsägelsefulla budskap (jfr Ahlberg 1994). Ungdomarna idag har både sin traditionella förståelse, sin kristna tillhörighet och omges av ideal om självbestämmande och sexuell frihet. Från politiskt och biomedicinskt håll har man en stor tilltro till att sexualundervisning i skolor och upplysningskampanjer i sexuella frågor ska öka kunskapen, göra upp med tabun och vanföreställningar på det sexuella området, och i sin förlängning bli vägledande för ungdomar i deras försök att ta ansvar för sin sexualitet. Ungdomarna tar till sig ny kunskap och skapar sig olika förhållningssätt till sin sexualitet och medföljande risker. Budskapet är dubbelt och skapar stor ambivalens; å ena sidan uppmanas ungdomar att uppleva personlig frihet, utveckla sin sexualitet och inte låsas fast av moraliska påbud. Å andra sidan basuneras ansvarstagandet ut och att ådra sig någon könssjukdom tyder på dålig moral eller att man inte har kunnat sköta sig. Arthur Kleinman (1988:22) menar att det i det postindustriella kapitaliska samhället finns konsumtionsvärden och värden om individuell frihet som leder till promiskuitet, samtidigt som de veneriska resultaten av detta fördöms utifrån en hög moralisk inställning.

De unga flickorna i området väljer att handla på olika sätt. Lindiwe verkade väldigt tillfreds med sitt deltagande i oskuldskontrollen. Den övriga familjen verkade närmast förvånad över att hon fortfarande var oskuld och att hon hade velat gå på kontrollen. Andra unga flickor levde i en sexuell relation eller hade redan fått barn. Många av dem gick på kontroller fram till att de började sällska-

[45] Samtal med Axel-Ivar Berglund 23 april 2007.

pa. En ung kvinna berättade att hon aldrig hade gillat tanken på att någon skulle undersöka henne som man gör på en oskuldskontroll. Hennes mamma intygade att det alltid hade varit omöjligt att få med henne på någon kontroll, även innan hon skaffade sig en pojkvän. Den unga kvinnan ville hellre att unga flickor bara skulle träffas och fira i sina traditionella kjolar.[46]

Vikten av oskuld och sexuell mognad

Unga flickor sammankopplas med hälsa och kallas för nationens blommor. Lindi, 48 år, förklarade hur hon upplevde tiden då hon var oskuld: ”Det var väldigt bra att vara kontrollerad. Du blev glad över att kallas oskuld därför att det namnet är väldigt vackert och du är stolt över dig själv om du kallas oskuld.” Oskuld var något värdefullt som hon var stolt över och som ansågs betydelsefullt för hela samhället. Flickor som är oskulder anses stå i en speciell relation till Nomkhubulwana, den himmelska prinsessan, som jag nämnde redan i kapitel 6 (Kendall 1999:96) Ritualer för samhällets välfärd uppfattades i termer av flickors pubertetsceremonier. Genom ett riktigt leverne var det flickorna i sin roll som oskulder som kunde motverka någon slags ondska som drabbade samhället (Krige 1968:173-5). Unga flickor som var hela och oskadda ansågs alltså ha en betydelsefull position och förmåga att påverka ett större sammanhang.

Det finns en föreställning om att den himmelska prinsessan Nomkhubulwana kan lämna sitt folk om hon försummas. Ritualer och festligheter anordnas emellanåt för att locka tillbaka den himmelska prinsessan, och där är oskuldskontroller ett viktigt inslag. Syftet är att bidra till att återupprätta en gammal respekt för oskuld och att främja stolthet bland zulu (Kendall 1999). En av arrangörerna av lokala oskuldskontroller kallar sig för Nomkhublwana kultur- och ungdomsutvecklingsorganisation, vilket också står på en del oskuldscertifikat (Cameron 2004). Oskuldskontroller har alltså en tydlig koppling till Nomkhubulwana och hennes speciella relation till oskulder. Oskulder som grupp anses i det sammanhanget ha en speciell betydelse för hela samhället. Deras leverne kan påverka ett större sammanhang. Sålunda finns det en tanke med oskuldskontroller som inte bara handlar om att förstärka och återställa moral i den individuella flickan, utan även i samhället som helhet.

Som jag visade i kapitel 4 är de kommande barnen ett viktigt livsmål och därför är det angeläget för intervjupersonerna att sällskapande och sexuellt umgänge sker enligt vissa överenskommelser, men också att ungdomarna får sexuell erfarenhet. *Umemulo* är en viktig ritual som lyfter fram en kvinnas mognads-

[46] Oskulders speciella kjolar är en viktig traditionell dräkt. Det kunde hända under en intervju att de grävdes fram inne i hyddan där vi satt och visades upp med stolthet. Små flickor fick prova och visa upp sig.

process (se kap 4). Ritualerna förekom medan jag var i fält, men tyvärr fick jag aldrig tillfälle att närvara. Däremot upptäckte jag att intervjupersoner som jag ville diskutera *umemulo*-sångerna med blev lite chockerade och bad mig tala tyst. Orden för sexualitet anses inneha kraft och skaparförmåga i sig själva. För att inte förlora sin kraft bör orden endast användas i rätt sammanhang. Pubertetssångerna fyller en viktig funktion i ritualen men anses bli obscena, eller till och med skadliga, utanför ett sådant sammanhang. När Eileen Krige gjorde sina inspelningar (se kap 3) förstod hon att män och pojkar höll sig ur vägen eftersom det ansågs som troligt att de skulle drabbas av något ont om de hörde sångerna (1968:177). Däremot var de oundvikliga för kvinnans mognad och kommande moderskap. Kontinuiteten anses vara grundläggande för livet och därmed har både oskuld och sexuell utveckling stor betydelse.

Biologi beklädd med betydelser

En zulukvinna associeras med sin framtid som mor och försörjare och har en rent materiell betydelse. Kvinnan är den som kan föda barnen. Ett barn som föds tillhör oftast faderns patrilinje och en man som vill gifta sig med en kvinna måste sålunda kompensera kvinnans familj för kvinnans reproduktionsförmåga genom att betala *ilobolo,* som jag skrev om i kapitel 4. Kvinnans framtida roll som mor gör att människor anser henne ha en betydelsefull position som kräver aktsamhet. En ung kvinna bär på potentialen att vara en tröskel mellan de oföddas värld och den här världen. Kvinnan är den kanal genom vilken ett barn kommer till världen. I den andra världen finns källan till liv och i den här världen kommer livet till (Ngubane 1977:86). Kvinnan anses också vara länken mellan två ätter. Som jag beskrev i kapitel 3 har en gift kvinna inte bara en släkttillhörighet. Hennes mans grupp och förfäder beskyddar henne som en fru, men hennes egen ätts förfäder fortsätter att beskydda henne som en dotter.

Genom sin betydelsefulla position som en slags tröskel mellan de olika världarna anses hon vara en källa till förorening. Mellan de världar hon förbinder anses nämligen mörkret existera, *umnyama,* som också kan översättas med förorening (Ngubane 1977:77). Vidare är kvinnans roll som länk mellan två släkter betydande, men den innebär också att hon kan utgöra en fara; hon kan ses som ett hot mot familjen hon lever i. Kvinnans sexualitet och fertilitet, sexuellt umgänge, graviditet, födelse och amning är därför föremål för renlighetsföreskrifter. Det finns regler som säger hur man bör rena sig innan och efter sexuellt umgänge, hur länge man behöver leva avhållsamt efter en förlossning etcetera. På grund av förmågan att föda barn blir kvinnans kropp extra mycket i fokus för olika reningsrutiner. Reningsrutinerna i sig blir en slags systematisering av det praktiska, vardagliga livet (jfr Douglas 1997 [1966]).

Kvinnans betydelse är också symbolisk. Det symboliska värdet fungerar som ett medel för att etablera tydliga sociala kategorier (Hastrup 1993[1978]:41). En flickas utveckling härrörs till olika slags sexuell status; hon går från att vara barn, till puberteten, till fullvuxen flicka, till ung kvinna med fullt utvecklade bröst, och till sist kanske gift kvinna. Den sexuella funktionen används som en markör för den sociala identiteten. Kroppen, både den manliga och den kvinnliga, har alltid en sexuell innebörd och representerar någons status och identitet i samhället. Man kan också säga att sociala kategorier inkorporeras i fysiologin – kroppen uttrycker sociala koder (Grosz 1995:35). De olika åldersgrupperna innebär olika förhållande till sällskapande och sexualitet. När de medelålders intervjupersonerna var unga var indelningen i kamratgrupper tydligare än de är idag. För en flicka innebar det en utveckling från barn, då hon skulle hållas i okunskap, till början av puberteten då hon skulle börja ta emot anbud, sen till ung flicka med en reglerad och övervakad uppvaktning och slutligen till fullvuxen flicka med sällskap, som skulle ta ansvar för de yngre. Kvinnans fertilitet var utgångspunkten för hur man organiserade sig och drog upp gränslinjer. Biologiska och kulturella markörer smälter samman genom att den biologiska modellen används för att tjäna påtagliga sociala ändamål. Elisabeth Grosz (1995) menar att sexuellt utmärkande biologiska processer som menstruation, graviditet, förlossning, amning, och sexuell mognad hos kvinnor, och erektion, faderskap, sädesuttömning och sexuell mognad hos män alltid beskrivs och värderas i alla samhällen. Biologiska kategorier bekläds med kulturell förståelse och moraliska aspekter.

Enligt västerländsk medicinsk vetenskap är mödomshinnan ett missvisande namn för det slemhinneveck, hymen, som omger vaginalöppningen (Christianson & Eriksson 2004). Hymen varierar i både tjocklek och grad av elasticitet. Ju äldre en flicka blir desto mer elastisk blir hymen. Den är stark och har en utmärkt läkningsförmåga vilket gör att våldtäktsoffer många gånger inte har något synligt tecken på hymen (Adams et.al 2001)[47]. Troligtvis blir en del zuluflickor felaktigt bedömda. Någon kanske bedöms ha haft sexuellt umgänge på grund av att hennes slemhinneveck mer liknar en kant än en hinna. Eller så har erfarenheten lärt zulukvinnorna att hymen ser väldigt olika ut hos olika individer (Laubscher 1937:78). Andra flickor blir kanske godkända trots att de redan har haft sexuellt umgänge eftersom hymen är stark och läker snabbt. Enligt Fiona Scorgie (2002) som studerade oskuldskontroller i KwaZulu Natal 2000/2001 är det inte alltid tal om bedömning av en definitiv status. För en flicka som önskade avstå efter att ha varit sexuellt aktiv fanns det en möjlighet att bli upptagen i gruppen av oskulder igen genom att bli en sekundär oskuld. Någon som inte

[47] Adams, Girardin och Faugno (2001) rapporterar från en studie där 235 kvinnor undersöktes inom 24 timmar efter att de hade varit utsatta för våldtäkt. 61 procent av dessa hade ingen skada alls på hymen.

hade klarat kontrollen i första skedet kunde alltså rehabiliteras och till viss del återfå den status som ”riktiga” oskulder hade (Scorgie 2002:60). Scorgie rapporterar också om en flexibilitet i bedömningen från kontrollantens sida:

> […] om du har mist din oskuld, det beror på de speciella omständigheterna – det finns människor, som om det är ett våldtäktsfall. Ett våldtäktsfall – du kan inte förlora oskulden då, förstår du? Du kan se att ok, den här, hon är våldtagen och det hände bara en gång, förstår du? Och den här, o nej, du har gjort det här ganska länge (Scorgie 2002:60).

Bedömningen i det här fallet handlar alltså om något annat än biologisk status. Flickans intention och omständigheter tas med i beräkningen. Det jag vill visa på är framför allt att oskuld som begrepp aldrig handlar enbart om en biologisk status, utan att det är ett biologiskt faktum som är impregnerat med betydelse och moral.

Kropp, moral och integritet

Små zuluflickor blir ofta undersökta för att avgöra om kroppen ser ut och fungerar som den ska. De får springa nakna ett par varv för att bli godkända. En 24-årig kvinna förklarade att det var som en lek för henne när hon var liten. En del berättade att en flickas genitalier börjar kontrolleras tidigt, i en del familjer från sex månaders ålder, i andra från tre år, och ibland så ofta som en gång i månaden. En välutbildad kvinna i 50-årsålderna som själv gick på kollektiva kontroller när hon var ung, berättade hur stolt hon kände sig varje gång det begav sig. Den dag hon bestämde sig för att inleda ett förhållande med en pojke slutade hon gå på kontroller. De kvinnor som utförde kontrollen av oskulder när jag närvarade var noga med att be de som hade pojkvän att gå hem. De ville helst inte kontrollera någon som inte var oskuld. Under kontrollen blev jag ombedd flera gånger att komma och titta på någon flickas mödomshinna. Kontrollanten beskrev vissa mödomshinnor som slöjan, täcket eller det lysande ögat och de såg ut som ytan på ett uppblåst tuggummi ungefär. De var vackra, förklarade hon. Hon förklarade vidare att mödomshinnan blir synlig någon gång i tioårsåldern. När en flicka närmar sig en menstruationsperiod blir den tydligare än under andra perioder i menstruationscykeln, hävdade hon. Andra mödomshinnor beskrev hon som förstörda och där kunde jag inte se något som liknade en hinna. Kontrollanten verkade besvärad när hon såg dessa, som om hon såg något hon inte borde se. Till skillnad från mycken annan inspektion av mödomshinnor, som bland prostituerade och psykiskt labila i Europa på 1800-talet och ända fram till 1918 (Johannisson 2004:148, Svanström 2006) eller i en svensk ministers förslag om gynekologisk kontroll av invandrarflickor på svenska högstadier,

handlar det inte om att inspektera det avvikande utan om att se och upphöja det önskvärda och vackra.

Hur kan vi förstå det här förhållandet till kroppen? Även om det självklart finns zuluflickor som inte vill visa upp sig så verkar det för de flesta vara odramatiskt. Vad kan det säga oss om integritetsbegreppet? När vi talar om personlig integritet tolkar vi det ofta som en oinskränkt makt över oss själva, både fysiskt, psykiskt och ideologiskt (Sjögren 1993). Den svenska läroplanen till exempel gör en direkt koppling mellan ”individuell frihet och integritet” (Skolverket 2006) när den slår fast vilken värdegrund den svenska skolan ska ha. Den förståelsen bygger på en bild av individen som en till stor del oberoende enhet. När jag har frågat efter enskilda flickors upplevelse av oskuldskontroll har jag fått svar som handlar om att få respekt av omgivningen, att vara stolt inför andra, att visa respekt för sina föräldrar, att inte orsaka smärta i föräldrars hjärtan och så vidare. Flickorna upplever sig själva som i ständigt samspel med andra och som del av en större helhet.

Om man går tillbaka och ser på betydelsen av latinets *integritas,* så finner man ett begrepp som innebär helhet, samspel, sammanhang och harmoni. Teologen Erwin Bischofberger menar att romarna tänkte sig att en människa med integritet var en som hade en helgjuten karaktär och ett sammanhängande beteende, samt att kroppens alla delar fungerade som en helhet (1990:13). Annick Sjögren (1993) utgår från Bischofbergers definition av integritet, men lyfter fram möjligheten att integritet kan betyda något annat om man har en annan syn på människan. Harmoni och samspel kan uppnås och upplevas på olika sätt beroende på hur människor ser på individens relation till gruppen och samhället. I ett grupporienterat samhälle, menar Sjögren, är inte integriteten sammankopplad med självständighet på samma sätt som den västerländska ideologin förutsätter. ”Samspel, sammanhang och harmoni uppnås i detta fall inte genom att man kräver autonomi och sätter tydliga gränser kring sitt eget revir, utan genom att man känner sig i samklang med andra och fått dessas respekt som människa (1993:68).” Den enskilda individens kropp blir en del av en kollektiv helhet, utan att det för den skull behöver innebära att integriteten hos enskilda individer kränks. Kommissionen för genusjämlikhet har i ett framläggande till parlamentet beskrivit praktiken som ”en kränkning av kroppslig integritet och intrång i privatlivets okränkbarhet” (Grobler 2005). Jag hävdar istället att flickorna som frivilligt går på en oskuldskontroll har en annan uppfattning av integritet och okränkbarhet än vad kommissionen i sitt uttalande utgår ifrån.

Männens roll

Även män definieras som moraliska subjekt och lyder under regler för respekt (se kap 4) och renlighetsregler i samband med till exempel sexuellt umgänge.

Avhållsamhet för dem är sammankopplat med att inte förlora makten, styrkan eller energin (Ngubane 1977:93). Sperma jämställs nämligen med kraft och styrka och kan inte förloras hur som helst. Därför finns det tillfällen när en man inte bör ha sexuellt umgänge, som till exempel i samband med rituell slakt i syfte att umgås med *amadlozi* (Berglund 1976:214). Kung Shaka hade på sin tid stränga avhållsamhetsregler för sina krigare, med syfte att spara deras energi och styrka till striden. Mannens, visserligen tillfälliga, avhållsamhet ansågs vara betydelsefull för krigslyckan, på samma sätt som de unga flickornas renlevnad ansågs ge god skörd och skydd från epidemier. Samtidigt kan man se att män inte har sin identifiering kopplad till sin sexuella status i samma utsträckning som kvinnor (jfr Hastrup 1993[1978]:44). Även om zulumän går igenom ett antal stadier i livet så är inte dessa definierade med hänvisning till sexuella funktioner. En ung mans övergång från oskuld till mandom är inte heller biologiskt iögonfallande och används därför inte som en social symbol i samma utsträckning som kvinnlig oskuld. När oskuld används om män kan det vara en slags konstruktion som är härledd från hur termen används i relation till kvinnor (ibid.). En epidemi som aids och den förödande verkan den haft bland familjerna har dock utvidgat begreppet oskuld för kvinnan och följaktligen också för mannen.

Uttrycket att få sin oskuld förstörd eller bli skadad härleddes ofta till pojkar i samtalen om kontroller. Invånarna såg det som angeläget att börja kontrollera även dem. Så här förklarade Mphile:

> Vad som gör att pojkar tycker om det (kontroller), det är den här sjukdomen. De behöver också lära sig att ta väl hand om sig själva, både män och kvinnor. Därför att människor dör. Och den här sjukdomen som inte har någon bot. Inga piller eller injektioner kan ta bort den. Jag tror att det är vad som gör att de vill ha den här kontrollen. Tidigare brydde sig inte pojkar eftersom de visste att de inte blev skadade. Den enda som blev skadad var kvinnan (blev gravid) så nu vet de att de blir skadade båda två genom att få den här sjukdomen och också genom att förlora sin oskuld. De vet inte var och vem de båda har varit med innan de mötte varandra. Därför är de rädda för den här sjukdomen. […] Jag ska lära mina pojkar att de bör vänta till den rätta tiden kommer och att de inte får utnyttja flickan därför att flickor kommer att utnyttja dem också efter en tid. För man kan inte lita på flickor. Du kan säga till dig själv att den flickan är bra utan någon sjukdom och senare förstå att hon är sjuk. Sen kommer den flickan smitta mitt barn med den här sjukdomen.

Relationen mellan män och kvinnor som har sexuellt umgänge kan ses som assymetrisk eftersom förlorad oskuld och havandeskap är uppenbart på kvinnan, och för att hennes oskuld är kopplad till hennes sociala identitet och status i en

utsträckning som det aldrig är för en pojke. Under hotet från aids blir relationen i vissa avseenden mer symmetrisk. Aids drabbar båda könen på liknande sätt, även om det finns stor assymmetri ur andra aspekter (se t ex Piot 2001, Roth och Hogan 1998 om mäns och kvinnors olika utsatthet). Mphile hävdar att på grund av ”den här sjukdomen” kan pojkar också mista sin oskuld. De måste också börja ta hand om sig, och förstå att de kan bli förstörda.

Att ”uppgradera” betydelsen av oskuld anses vara något som kan bidra till att både pojkar och flickor i området ska kunna nå vuxen ålder. Kvinnan som testade flickorna på oskuldskontrollen förklarade att man kan se på frenulum på penis om en pojke har haft sexuellt umgänge.[48] Hon förklarade att syftet med att införa en kontroll för pojkar igen är att lära pojkarna ”hur man växer upp och blir en man”, hur man är ”tålmodig” och ”trogen”. Förr i tiden praktiserades *ukuqatha*. Det var en slags initieringsrit med inslag av en ritual som liknade omskärelse. Unga pojkar togs upp i bergen och undervisades om vikten av att inte penetrera flickor de kurtiserade och vad de kunde straffas med om detta hände. Som en del i initieringen gjordes ett litet snitt i frenulum på penis och ett tagel från en kosvans knöts därigenom. På så sätt ansåg man att pojkarna gjordes medvetna om den smärta det innebär att bli av med sin oskuld. Det är en sällsynt praktik nu för tiden. Invånarna hävdar dock att vissa familjer fortfarande praktiserar detta. När förslaget om att införa oskuldskontroll för pojkar väcktes i området 2004 röstade 30 procent av områdets män emot införandet. Flera ansåg att pojkar nuförtiden inte kan överleva något sådant. Ingen ville skicka sin son i första omgången. Ändå var de positiva och ville gärna delta så småningom, när de sett hur de första pojkarna klarade sig. De ansåg det viktigt att börja med de yngsta så att de fick vänja sig vid det. De hoppades komma till konsensus i frågan under 2005. Under den årliga vassrörsdansen vid kungens palats i Nongoma 2005 tillkännagav zulukungen Goodwill Zwelithini att han ämnade införa en kontroll även för pojkar och att mentorer som skulle hålla i kontrollerna redan var utsedda (Mthethwa 2005).

Oskuldskontroll som folkhälsostrategi

Genom aids är flickor och pojkar således utsatta för samma fara. I rimlighetens namn, anser människor, bör alltså även pojkar börja kontrolleras. Det anses också nödvändigt för att flickorna ska skyddas. Irene, vars äldsta dotter var sjuk, talade engagerat om att man borde börja koncentrera sig på pojkarna i området: ”Jag tror att det är bäst att de äldre männen kallar alla pojkar för att testa dem därför att det är de som gör fel saker. […] De enda som återstår nu är pojkarna så att de kan sluta följa efter våra barn. Vi är trötta nu!”, sa hon. När hennes

[48] Frenulum är senan som fäster förhuden på undersidan av ollonet.

äldsta dotter Nokuphiwe miste sin oskuld och födde Irenes första barnbarn återställdes ordningen med hjälp av böter. Fadern till Nokuphiwes tredje barn har börjat förhandla om *ilobolo* med far i huset, Irenes man. Alla tre barnbarnen bor på gården och är familjens stolthet. Det är stort att vara oskuld och det är stort att få barn. Familjen har uppmuntrat Nokuphiwe att söka arbete och ta hand om sina barn på egen hand och med allt stöd från familjen. Det som är svårare att hantera är den förödande sjukdomen. Inför den finns inga strategier för att ställa till rätta det som blivit fel. ”Den förstörda oskuld” i form av aids som Irene och de andra invånarna talar om är förödande. Ur den hjälplösheten har familjens och övriga invånares intresse för oskuldskontroller vuxit.

En kvinnas kropp anses inte bara ha ett symboliskt och ett materiellt värde i familjen utan symboliserar och förkroppsligar även hela samhället. Genom att kvinnan associeras med fertilitet utvidgas hennes roll i fortplantningen till idéer om allmänt välstånd i samhället, som jag skrev om tidigare. Vidare var en flickas oskuld en angelägenhet för fler än henne själv och hennes familj. När en flicka fick oskulden förstörd sökte hela gruppen av flickor upp den pojke som hon hade haft sexuellt umgänge med, eftersom flickans fördärvade oskuld förorenade hela åldersgruppen. Pojken blev tvungen att rena alla flickor genom olika ritualer. Ansvaret för oskulden var till viss del ett kollektivt ansvar som upprätthölls av den egna åldersgruppen och familjen.

Människor är påtagligt medvetna om vad aids orsakar i deras familjer och försöker hitta någon strategi för att förhindra förödelsen. Kontroller av flickors oskuld handlar bara till en viss del om statusen på enskilda individers mödomshinnor. Kontrollerna har mest av allt en social betydelse. De handlar inte bara om att en enskild flicka kan bygga upp sin respekt, utan att man gemensamt försöker återställa och förstärka moralen i samhället som helhet. Jag vill inte påstå att de enskilda flickorna inte var av stor vikt vid kontrollen. Den personliga glädje och stolthet, respektive förtvivlan, som enskilda uppvisade var inte att ta miste på. Men vad som var mest uppenbart var hur människor ansåg det nödvändigt att agera tillsammans och att göra det i en kollektiv ritual. I en gemensam ansträngning ska flickor uppmuntras till att senarelägga sin sexuella debut och inte inleda sexuella förbindelser utan ansvarstagande eller anknytning till familjen. Samtidigt ska pojkar, fäder och farbröder utsättas för press att respektera flickornas integritet och skydda dem från sexuella övergrepp. Oskuldskontroll kan därför ses som en slags folkhälsostrategi där det sätts press på individen lika väl som på kollektivet från alla gemensamt i samhället, i motsats till en individuellt hanterad självkontroll.

I kombination med oskuldskontrollerna har många familjer börjat kräva HIV-test från en man som vill börja *ilobolo*-processen för en flicka. Kvinnan som var kontrollant på oskuldskontrollen hade två döttrar i tjugoårsåldern som skulle gifta sig 2005. Båda de blivande männen hade tagit HIV-test. ”Personen

som du tänker gifta dig med, du måste gå med honom och ta ett blodtest så att du kan vara säker på att ni båda är levande/mår bra. Efter det kan du tillåta honom att gå och träffa dina föräldrar, om han är levande", förklarade Sizakele. Varje flicka kan vidare få ett certifikat där hennes oskuld stadfästs. De flickor som deltog i kontrollen satte stort värde på respekten för de som de levde nära och var beroende av. Gruppen gav trygghet och tillhörighet, men den kunde också vara ett hot genom att individen var utsatt för andras synpunkter och påverkan. Irene ansåg att en flicka som godkändes i en kollektiv kontroll av oskuld blev skyddad från skvaller:

> Du är inte rädd eftersom du vill att de ska veta att du aldrig gjorde något fel eftersom man märker att människor svär och ljuger om andra och säger att hon har legat med den eller den. Så den här kontrollen hjälper i sådana fall, därför att du kommer att höra hur folk svär på dig och berättar lögner om dig. De kommer att säga att du har en pojkvän.

Certifikatet är ett tecken för flickan, familjen och andra, ett bevis som anses kunna skydda henne från skvaller och ge henne respekt. I ett samhälle där människor lever nära och i stort beroende av varandra, kan ett oskuldscertifikat utgöra ett värn mot förtal. Relationerna är fundamentala för personligheten och ger individen en känsla av tillhörighet och solidaritet, samtidigt som de är ett hot mot individen och hennes liv (se kap 5).

Certifikatet kan också ses som ett ekonomiskt dokument, som kan användas i förhandlingarna om *ilobolo*. Förståelsen av vilken betydelse dokument och papper kan spela i alla slags förhandlingar har varit uppenbara för invånarna ända sedan britternas ankomst. Genom klinikernas arbete med HIV-test har invånarna kunnat införliva ett medicinskt fenomen i sitt folkhälsoinitiativ. Det har vidare integrerats i *ilobolo*-processen. Reklam för HIV-test och avhållsamhet som de statliga preventionsprogrammen sprider genom affischkampanjer och massmedia påverkar också vad som uppmärksammas och betonas i samband med oskuldskontrollerna.

I tidigare kapitel har jag visat att ingen människa anser sig leva isolerat och autonomt utan som ständigt utsatt för krafter som anses verka mellan människor. Alla måste ständigt arbeta på sina relationer och ingen är oberoende eller oberörd av andra. Begreppet *lungisa* innebär att lägga till rätta och bringa ordning, men också att anpassa sig och korrigera, som jag skrev om i kapitel 6. Synen på orsakssamband kan förklara varför invånarna i mötet med aids försöker diagnostisera de sociala orsakerna till problemet och finna åtgärder som handlar om att återställa och förstärka moraliska värden inte bara hos enskilda individer utan i samhället som helhet. Människor ser det som en nödvändighet att agera kollektivt för att minska spridningen av aids. De kollektiva helande riter som förekom

när Sydafrika koloniserades framstod som motsägelsefullt eftersom helande för inkräktarna sågs som något som riktas till en enskild person, inte till ett politiskt kollektiv (Feierman 1999). Oskuldskontroll är dock en modern form av kollektivt helande som är till för att återställa och förstärka moralen i samhället som helhet, lika mycket som hos varje enskild individ.

Mary Douglas menar att ritualer alltid måste sättas i samband med samhällsordningen. De är del i ett försök att skapa och vidmakthålla en speciell kultur (1997 [1966]:182). Då avser hon inte kultur i betydelsen något fast och otidsenligt som man ständigt strävar tillbaka till, utan hon tänker sig kultur som ”en speciell uppsättning av förutsättningar genom vilka upplevelser regleras (ibid.)”, det vill säga ett sätt att tänka om världen som påverkar hur människor hanterar vardagliga problem och nya influenser. Oskuldstest handlar i det här perspektivet inte enbart om att varje enskild individ ska ”ta hand om sig”, utan det handlar också om en uppfattning om att den politiska kroppen behöver läkas och samlas i en kollektiv moralisk kraftansträngning.

Ritualer som uttrycker ängslan för kroppsöppningar hänger samman med skyddet för den politiska och kulturella enheten inom en minoritetsgrupp (Douglas 1997 [1966]). Rituellt skyddande av kroppsöppningar blir på det här sättet att se, en symbol för social omsorg. ”Ritualer påverkar statskroppen med symbolisk hjälp av den fysiska kroppen (Douglas 1997[1966]:183).” Den individuella kroppen är den mest direkta, det mest närbelägna området där sociala sanningar och motsättningar utspelas, lika väl som platsen för personligt och socialt motstånd, kreativitet och kamp (Douglas 1997[1966]:31). Ritualen som sådan har sålunda en funktion för invånarnas självbild och enhet. Symboler för både individuell självkontroll och social kontroll intensifieras. Världen löses upp genom sjukdomar och död, men omskapas genom helande och ritualer (Schepher-Hughes & Lock 1987:29). En kollektiv ritual ger en känsla av samhörighet och den sociala kroppen skapas om igen.

Oskuldskontroll som socialpolitisk strategi

För en zulu är familjen och de sociala relationerna en grundbult i personen och livet anses bestå av perioder då man lyder under andras ansvar och perioder då man själv tar ansvar för andra och deras uppförande. Föräldrarna i området talade om sin egen uppväxt som ännu förankrad i en gemensam moral. Varje ny fas i livet handlade om initiering och införlivande av ny kunskap. ”Vi visste ingenting. Jag till och med upptäckte hur en del saker fungerade först när jag var vuxen. När du är ung vet du ingenting och när du växer upp får du råd om hur saker görs”, förklarade Lindi. Att bli vägledd av de äldre flickorna och få kunskap i sinom tid var det hon var van vid. Hon berättade att det gällde att aldrig skratta när de äldre flickorna skämtade om pojkar, för då blev man förhörd eller till och

med fick stryk eftersom det verkade som att man förstod något av det de pratade om, vilket man absolut inte borde göra. Att ta hand om sig, att vara rädd för att göra som man vill, att visa respekt, var olika uttryck för att lyssna på dem som är äldre - att ta emot råd och bli vägledd. Människor var måna om att få mig att förstå att det inte handlade om restriktion utan om en slags frihet, där varje tid i livet har sina möjligheter och begränsningar.

Vidare menade föräldrarna att de på olika sätt berövats sin moraliska kultur. Skolor, TV, pengars inverkan och ändrade matvanor var saker som angavs som anledningar till det moraliska förfallet. Idag har en del av de äldre flickornas ansvar flyttats över på föräldrarna, men fortfarande finns föreställningen om att man i en viss ålder är ett stöd för och tar ansvar för de yngre. Som en kvinna uttryckte det: ”Jag är en *iqhikisa* (äldre flicka som redan har sällskap). Det kan vara en syster eller någon annan som känner flickan.” Idag är det till största delen äldre systrar eller kusiner som fyller den funktion som en *iqhikisa* hade förr. De äldre flickorna har dock inte längre någon funktion i kollektivet som helhet utan det handlar mer om oorganiserad kontakt och sporadiskt stöd mellan enskilda individer. Äldre människor kan och bör vägleda yngre.

När jag frågade Mphile hur det var när hon växte upp fick jag ett långt svar om skillnaden mellan individuell och kollektiv kontroll:

> När jag växte upp fanns inte den här traditionen av kontroll av flickornas oskuld. Människor är mer för kyrkan nu och kyrkan är det som gjorde att människor glömde sin kultur. Människor växer upp utan att veta vilka de är. Pojken kommer att prata med dig och om du känner att du älskar honom säger du det innan du har frågat äldre människor om det. Du ska fråga dina systrar vad du ska göra om du är kär i en pojke eftersom det finns sätt som man gjorde saker på förr. När pojken talar till dig får du inte svara honom och det spelar ingen roll vad han säger till dig. Du måste bara vara tyst därför att om du svarar honom tror han att du accepterar vad han säger och du märker att du inte vet vad du gjorde eftersom du inte vet vad som är det rätta att göra.
>
> *Anette*: Vad lärde kyrkan unga människor?
>
> *Mphile*: De lärde dem ingenting. Det var bara det att zuluseden inte fanns längre. Vi blev precis som vita. Jag tror inte att de gör på samma sätt som zulu. De kontrollerade sig själva för att kyrkan kom med föreställningen att människor måste kontrollera sig själva. Det var inget bra med det som vi såg för människor började få barn medan de fortfarande levde i sin fars hus. Och dessa barn hade inga fäder. Det är bra om en flicka kan ta väl hand om sig själv och vänta på den rätte mannen. För det kan hända att den du är med nu inte är den rätte. Det kan hända att du bara slarvar om-

> kring. Så om han gör dig gravid vad kommer det barnet att göra när du separerar från barnets far. Vem kommer att vara ansvarig för det barnet? Barnet kommer att stanna här i ditt hem och det är inte uppskattat. Du bör få barn efter bröllopet. Även om det är väldigt fattigt i hemmet är det enda viktiga att barnet vet att dess mor och far fick det efter bröllopet. Om du får barnet före bröllopet så är det en synd även inför Gud.

Mphile hävdar att svarta inte är som vita, som kontrollerar sig själva. Paradoxalt nog uppfattar hon kyrkan, som skulle ”civilisera” människorna, som förklaringen till att zulukulturens moraliska system urholkades. För Mphile och de andra intervjupersonerna utgör familjen och de sociala relationerna grunddragen i en människas personlighet. Hälsa och sjukdom är förknippat med fler personer än den som drabbas (jfr Scheper-Hughes & Lock 1987). I ett sådant sammanhang blir det svårt att förstå hur man ska kunna veta vad som är rätt om man bara kontrollerar sig själv. I grund och botten handlar hälsa om att leva i en slags kollektiv kontroll.

Att testa flickor handlar både om självdisciplin och om social press – en del i deras socialisering. Kontrollerna ska vara ett lockande evenemang som flickorna frivilligt vill delta i. Genom att delta kontinuerligt är tanken att de lättare ska kunna ”ta hand om sig” och leva avhållsamt ett tag till. De ska vara ”rädda för att göra som de vill”, vilket betyder att de ska respektera sig själva och sina föräldrar, och inte göra sådant som de senare ångrar. Vidare syftar kontrollerna till att värna de svaga mot män som eventuellt kan begå övergrepp. Kontrollerna ska dels påminna alla om att varje flickas oskuld är en gemensam angelägenhet. Dels är förhoppningen att de ska leda till anmälningar till polis och socialförvaltning om någon misstänks ha blivit utsatt för övergrepp. Kontrollen jag närvarade vid fick effekten att mammor och döttrar började diskutera vad som hade hänt. En del uppmanades att uppsöka socialarbetare eller läkare för att utreda saken. Här finns en tanke om att man tillsammans har kommit fram till att avhållsamhet är det bästa alternativet som man vill försöka uppmuntra ungdomarna att hålla sig till.

Motsägelser och utmaningar

Som jag beskrev i kapitel 3 uppmuntrades mödrar att ta ansvar för sina döttrars sexualitet efter att undervisningen mellan åldersgrupperna förbjudits. Lindi beskriver hur främmande det nya påtvingade förhållningssättet upplevs än idag:

> När de (barnen) växte upp brukade jag tala om för dem att de inte fick stanna någonstans därför att pojken kommer att stoppa dig och

> säga att du måste sitta ner med honom och sen kommer du att få ett barn. Då skrattade de åt mig och sa: 'Men mamma hur kan man få ett barn bara genom att sitta ner.' Och vi undvek det här ordet 'att ligga med en pojke och att flickan skulle bli gravid'. I deras skola säger de att vi måste lära dem och tala om sanningen för dem, att när du ligger med en pojke kommer det bli ett barn. Och vi tyckte att det var väldigt svårt att säga det exakta ordet.

Lindi tyckte det var svårt att använda orden just i detta sammanhang, i samtalet med sina barn. Däremot hade hon stor erfarenhet av att själv bli undervisad av åldersgruppen över henne om både sällskapande och sexuella frågor. Mödrarna var inte delaktiga i tillsynen och introducerandet i sällskapslivet. Precis som i många andra samhällen i världen påbjuder respekten mellan föräldrar och barn att man som förälder inte blandar sig i eller ens har kunskap om barnens sexualitet (jfr Heald 1995:496). Det kan tyckas märkligt utifrån vad jag har beskrivit tidigare om hur man inom familjen kontrollerar barns genitalier och övervakar flickornas oskuld. Men här går det en skarp gränslinje mellan att veta om sitt barns kropp och att veta om hans eller hennes sexualliv. Det ena handlar om uppfostran och vägledning. Det andra om att få kunskap genom erfarenhet. När ungdomarna jag pratat med gav sig ut i sällskapslivet eller lekte sexuella lekar var det något som skedde utanför föräldrarnas kontroll.

Lindi tyckte att det var svårt att tala med sina barn på det sätt som skolans representanter uppmanade henne till. Studier har visat att zuluungdomar sällan tar initiativ till, eller avvisar, sexuellt umgänge genom öppen kommunikation, inte ens om de är makar, snarare används mer indirekta strategier (Varga 1997:46, 59). Lindi berättade hur hennes man kunde försöka få fatt på henne ute på gården, vilket bevisade att han ville ha sex med henne. Hon blev så upprymd av att prata om detta, så hon påpekade hur glad jag gjorde henne med mina frågor. Bruket av omskrivningar och indirekta strategier för att ha sex var det naturliga för Lindi. Det var inte en brist på kommunikationsförmåga utan ett annat sätt att kommunicera. Med tanke på all världens metaforer för sexuellt umgänge kan man anta att det är en näst intill universell strategi. Men här finns dessutom en aspekt som kanske gör omskrivningarna oumbärliga. Ord som beskriver sexualitet innehåller kraft och har betydelse för någons mognad och måste användas i rätt sammanhang.

Här finns en konflikt mellan informanternas förhållningssätt och det ideal som de konfronterades med genom missionärer, kolonisatörer och idag genom skolans och folkhälsokampanjers upplysnings- och kunskapsideal. Det är konflikten mellan att å ena sidan tala om sexualitet för att bli upplyst och å andra sidan att hålla hemligt för att inte veta förrän det är dags att invigas och få erfarenhet. Dessa olika sätt att förhålla sig till sexualitet kallar Foucault *scientia sexualis* respektive *ars sexualis,* det vill säga vetenskapliggörande av sexualitet

kontra sexualitet som kärlekskonst (2002 [1976], 2002 [1984]). Han menar att den vetenskapliga diskursen om sexualitet implicerar att sexualiteten är förtryckt, medan den i själva verket ständigt lyfter fram den och talar om den. Det gäller allt ifrån bekännelser i biktstolen, till statistiskt kartläggande av sexuellt beteende och klassificering av sexuella avvikelser till strävan efter sexuell frigjordhet. På olika sätt har människan blivit sysselsatt med att tala om det sexuella och lyfta fram alla hemligheter. *Ars sexualis* eller kärlekskonst är i motsats till detta en konst som utvecklades i initieringsriter och genom erfarenheter av sexualitet. Foucault beskriver det som en sexualitet som inte hade några skarpa gränser mellan vad som var förbjudet och tillåtet. Men det var ett vetande som behövde hållas hemligt eftersom det kunde förlora sin kraft ”om det spreds åt alla håll (2002 [1976]:75)”. Hemlighållandet hade dock inget med skam att göra. Samma slags kärlekskonst är synlig i *umemulo*. Orden i pubertetssångerna var fyllda av kraft men utanför sin kontext var de inte verksamma, utan till och med skadliga.

Ars sexualis krävde diskretion för att fungera i initieringsriter, och det är den förståelse Lindi har av sexuell kunskap. Om den sprids på alla möjliga sätt riskerar den att vara till mer skada än nytta:

> Världen har dött för att allting har förändrats. Barnen kommer att lämna oss här och gå ut och se på TV och det är där de ser alla dessa oanständiga saker som de visar i dessa TV-apparater. Det är därför de vet så mycket. Även de som inte har pojkvänner de har vetskapen att när jag blir kär i en pojke kommer han att göra något med mig.

För Lindi har inte önskan om hemlighetsmakeri, eller oförmågan att tala klartext i sexuella frågor med sina barn, något med skam att göra. Att mogna och börja delta i uppvaktning är naturligt och önskvärt. Är man tonåring och det syns att man håller på att mogna bör man delta i frieriverksamheten. Lindi ger uttryck för ambivalensen mellan vad hon genom skolan lärt sig om föräldrars uppgift när det gäller barnens förståelse av sexuallivet och sin svårighet att ge sig i kast med den. Konflikten är fortfarande stor mellan en strävan att tala om sexualitet och på så vis få kunskap, bli upplyst och frigjord, kontra synen att friheten ligger i att inte tala om och inte veta förrän rätt tid kommer.

Lindi menar att det är föräldrarna som ger råd nuförtiden samtidigt som hon förklarar att barnen inte lyssnar (se kap 4). Bland intervjupersonerna finns det flera kvinnor i 40-årsåldern som har praktiserat sex på låren som unga. Däremot tror de inte att det fungerar bland ungdomar idag. Själv har jag inte kunnat bilda mig någon uppfattning om det. De medelålders tror inte att det är något som ungdomar kan lära sig att praktisera – de har för mycket kunskap om vad sex in-

nebär. Vidare anses deras blod vara för hett för att de ska kunna hejda sig (se kap 6) och dessutom vet de inte hur man gör. Mphile förklarade:

> Förr försökte de skydda sig själva för det fanns inga kondomer. Deras kondomer var det sätt de hade sex på innan de blev gifta. Kondomer är accepterade idag därför att folk inte kan gå tillbaka till sin tradition. De känner inte till sina traditioner så vem ska lära dem? Även om vi kan tala om det som vi gör nu, så kan de inte förstå utan att du visar dem exakt hur de ska göra. Som flickan, du måste visa henne exakt hur hon ska ligga. Om folk kan använda kondomer tror jag att det kan förhindra graviditeter.

Sex på låren var ett slags preventivmedel. Undervisningen och kontrollen av de äldre flickorna var ett medel för att hålla ordning på den sexuella praktiken och samtidigt bevara oskulden. Mphile menar att grundtanken med oskuld, att förhindra graviditet, till stor del har ersatts av tillgången till preventivmedel.

Genom att invånarna tvivlar på att sex på låren skulle kunna införas igen ser de också svårigheter med oskuldskontrollerna. Den dagen oskuldskontrollen var kom jag körandes till skolan där kontrollen skulle ske ganska tidigt. Skolgrindarna var låsta och ingen syntes till så jag körde tillbaka och svängde in för att prata med Thando, 24 år, som jag skulle hälsa på efter kontrollen. Medan vi stod och pratade i korsningen där en av områdets vattenkranar finns kom fader Philani, 50 år, gående. Jag berättade att jag varit nere vid skolan men att det var alldeles tomt. Philani och Thando pratade om att det kanske inte var någon idé med kontroller längre. ”De testas i oktober och sen i december är de gravida”, sa någon av dem. De verkade också tveksamma till om flickorna skulle dyka upp. Oskuld som inte kombineras med sex på låren bygger på avhållsamhet. Avhållsamhet innebär att man inte kan prova sig fram. Idag blir oskuld något annat än det var i kombination med sex på låren. I citatet på sidan 5 säger Irene så hör: ”Förutom kontrollen av flickorna bör man tala om för flickorna att de inte är tillåtna att ligga med någon man innan de gifter sig.” Jag antar att hon av egen erfarenhet och i egenskap av mamma till Nokuphiwe vet att det är svårt. Därför blir hon också mycket förvånad över att Lindiwe är oskuld vid 21 års ålder. Samtidigt ser hon avhållsamhet och oskuld som den enda utvägen för att rädda sina flickor från en för tidig död.

Lagen som förbjuder oskuldskontroll har föregåtts av många debatter. Även här har man kunnat urskilja de två spåren ”återvändande till kultur” och ”frigörelse från kultur”, som jag redogör för i kapitel 3. Genom lagen har ”frigörelse från kultur” kommit i centrum. Förbudet har antagits med argumentet att det är en praktik som inkräktar på privatlivet och förödmjukar kvinnor. Den politiska sociologen Louise Vincent (2006) tolkar lagen som att liberala demokratiska värden ställs i kontrast till ett återvändande till ett ociviliserat liv i det förkoloni-

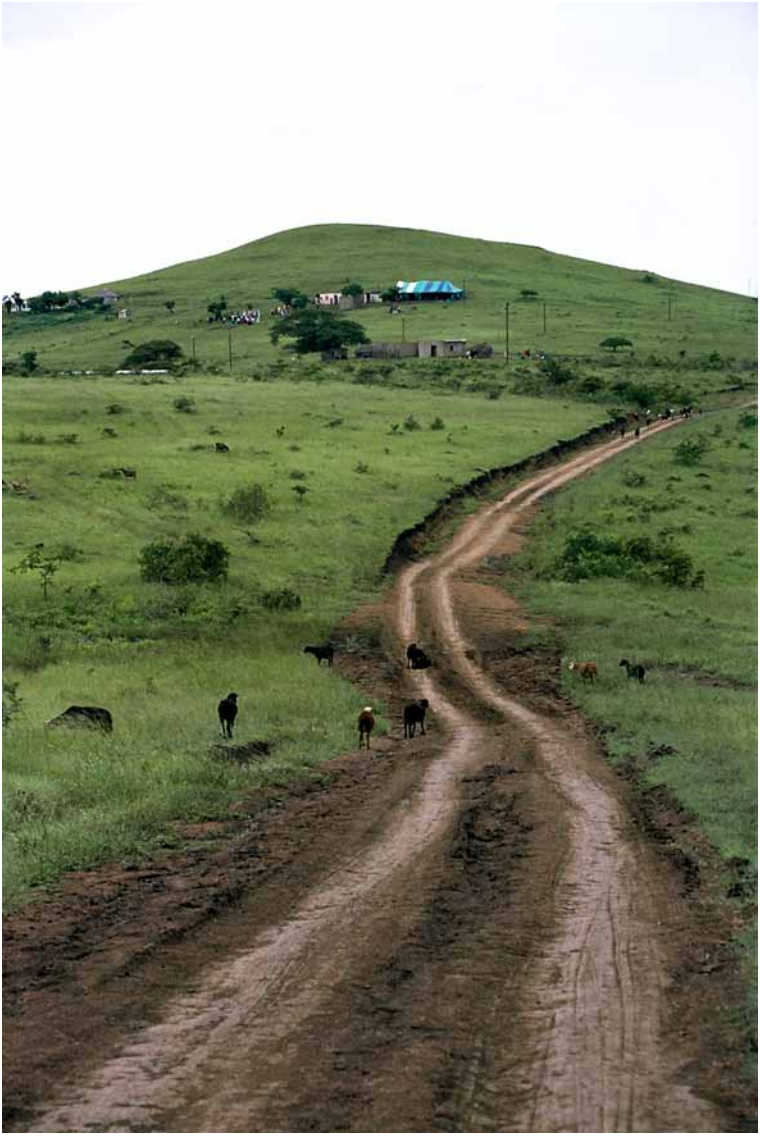
ala samhället. Det tas för givet att alla gemensamt strävar mot ett modernt liv som står i kontrast till traditionella praktiker. I samma proposition som förbjuder oskuldskontroller slås dock fast att omyndiga pojkar kan bestämma själva om de vill delta i initieringsriter eller ej, som jag skrev i inledningen till kapitlet. Nancy Fraser (1989:126) menar att förmågan att kommunicera och ta beslut förknippas med män i mansdominerad, klassisk kapitalism – kvinnliga medborgare anses inte kapabla till dialog och medgivande. Med tanke på de olika ståndpunkterna visavi män respektive kvinnor i propositionen ifrågasätts sålunda om en ung sydafrikansk kvinna själv har förmågan och möjligheten att välja att avstå eller att delta i oskuldskontroller. Om hon trots allt väljer att delta anses hon behöva skyddas från sig själv och de sina. Om man ska dra det till sin extrem följer makthavarna i Rousseaus efterföljd och tänker sig att invånarna bör tvingas att bli fria (Vincent 2006). Den här tendensen att försöka inrätta ett gott samhälle genom att skydda kvinnan beskriver Gayatri Spivak (2002 [1988]:123) med hjälp av uttrycket ”Vita män räddar bruna kvinnor från bruna män”.[49] Kvinnan blir ett objekt som ska skyddas från de sina. Genom att förbjuda oskuldskontroller anser jag att den sydafrikanska staten fokuserar på ett symptom istället för att studera och angripa det som föranleder kvinnorna att handla som de gör.

Jag inledde de empiriska kapitlen med att visa på betydelsen av kärlek/omsorg och kontinuitet, hur individen ingår i en väv av relationer som sträcker sig bakåt till de inte längre levande och framåt mot de kommande barnen. Familjen i sin tur är del i den större samhällsväven. Respekt och vördnadsbetygelser spelar stor roll och sträcker sig till många i omgivningen. Kontinuiteten är alltid hotad och måste upprätthållas och underhållas på många olika sätt. Genom att hantera relationerna till andra, hålla sig väl med grannar och släktingar, anser sig människor bygga upp ett kärleksfullt och hälsosamt liv. Den moraliska ordningen mellan människor anses alltså vara av avgörande betydelse för en människas liv. Sjukdomen aids hotar kontinuiteten på ett extremt sätt och, för att använda vävmetaforen, gör stora revor i väven. Under det hotet, och lämnade utan andra möjligheter än att skydda sig, har grupper av zulu försökt att gemensamt samla sig till en förnyelse av oskuldens betydelse, att med hjälp av en kollektiv press på både män och kvinnor återupprätta stolthet och tålamod hos unga flickor. Med hjälp av den fysiska kroppen och med stöd i kollektivet försöker de ta någon slags kontroll över en svår situation. Initiativet visar på en konflikt mellan preventionsprogrammens ensidiga fokus på individer som anses vara autonoma, och människors egen förståelse av sig själva i djup förbindelse med andra och omgivningen. I kontrast till idéer om individuell självkontroll och autonomi, talar informanterna om behovet av att agera tillsammans i en kol-

[49] Spivak visar hur förbudet mot sati (änkebränning) i Indien blev ett förbud av något som var ett symptom på den orimliga juridiska position som en änka hade i den brittiska kolonin.

lektiv ritual för att rädda både enskilda människors liv och deras sociala sammanhang.

Människor som engagerat sig i kontroller av flickors oskuld har anklagats för att de försöker kontrollera unga kvinnors sexualitet i syfte att försäkra sig om deras närvaro och engagemang i hemmet, och följaktligen för att vara bakåtsträvande och motarbeta kvinnors möjlighet att bli autonoma. Jag menar istället att deras engagemang är en reaktion på den plats de som kvinnor och män har fått i det moderna samhället där de till stor del blivit lämnade utanför de flesta av fördelarna. Med hjälp av sitt minne av det förflutna kritiserar människor bristerna i, och nackdelarna med, det nuvarande. Det moraliska sönderfallet de talar om är inte främst det enskilda sexuella beteendet utan en förlust av en moralisk kultur som upprätthölls med gemensamma ansträngningar för hela samhällets skull. Bilden de målar upp av detta speglar inte någon tro på att det går att återvända till någon tidigare existerande moralisk ordning. Det är snarare ett försök att ta kontroll över sin situation och att försöka hitta en lösning genom att arbeta fram en ordning här och nu. Oskuldskontroller är alltså inte någon upprepning av eller tillflykt till tradition. Det handlar snarare om nya insikter och försök att använda de resurser man har. Invånarna har tagit ett initiativ där den upphöjda positionen och exklusiva förmåga som oskulder har, används i ett försök att hantera en epidemi som hotar kärleksrelationer och kontinuiteten i hela deras samhälle. Den tolkning människor gör utav sin situation och de strategier de gör bruk av är förankrat i ett specifikt sätt att tänka om livet och mänsklig samexistens samtidigt som den är historiskt konstituerad. Människor försöker återanvända kulturella familjära teknologier som nya medel för nya mål.



Umgwaqo onqamula eNkolokotho. Uma ngabe kunomngcwabo abantu baqasha itende ukuze kungene izihambeli.
Vägen genom Nkolokotho. När det är begravning hyr familjen ett tält för att kunna ta emot alla gäster.

KAPITEL 9

Epilog

Att tala om kärlek i termer av handlingar mer än i termer av känslor, eller tvärtom, säger kanske inte så mycket om huruvida kärleken manifesterar sig på så speciellt olika sätt. Däremot visar olika sätt att tala om kärlek på olika sätt att tänka om mänskliga relationer. I det västerländska samhället har kärlek inom både litteratur, konst och film hänförts till ett känslokomplex som innebär en föreställning om den ideala kärleken som passionerad, ändlig och kanske ouppnåelig. I Zululand konfronterades jag med en bild av kärlek som något mer än en känsla, kanske snarare ett förhållningssätt, om än starkt emotionellt. Att arbeta, förtjäna pengar och försörja sin familj framstår som det ultimata beviset på kärlek mellan en man och en kvinna. Det är varken fråga om en romantisk eller en antiromantisk hållning, tro på en absolut enhet mellan två personer eller på dess omöjlighet (Svendsen 2005), utan det rör en annan fråga. Det handlar om att tänka och tala om kärlek utifrån gängse uppfattningar om vad som är en individs ansvar.

Kärlek som handling

När några intervjupersoner envist hävdade att jag och min före detta man fortfarande måste älska varandra eftersom vi gemensamt försörjde våra barn (se kap 5), försökte jag förklara att vi bara var goda vänner och att det var självklart att hjälpas åt. Jag försökte förklara att vi inte har några känslor av kärlek för varandra längre. De tittade skeptiskt på mig och jag kände att de inte för ett ögonblick trodde på mig. Deras ögon såg ut som om de tittade på ett ungt nyförälskat par. När jag försökte sätta mig in i hur de tänkte blev jag plötsligt varm inombords. Det var något stort att tänka sig kärlek som en handling, att se kärlek som ett verb, som något vi gör. Det gav en annan dimension åt tanken på kärlek, bortom den kärlekskänsla jag vant mig vid att göra bedömningar utifrån.

”Kärlek hör ihop med respekt”, upprepade både män och kvinnor. Respekt visas genom vördnadsbetygelser, genom att försörja någon och ta på sig ansvar. Det handlar om moraliska bedömningar av vad som är lämpligt, vad som är rätt eller fel (Kleinman 2006:2). De goda handlingarna är beviset på kärlek och kän-

netecknen på inre känslor. Eftersom känslor av kärlek anses bli uppenbara i det dagliga livet, måste kärleken ständigt synliggöras. Kärleken är i behov av oupphörligt arbete eftersom den inte kan tas för given och inte blir uppenbar genom att till exempel en känsla infinner sig. Görandet eller aktiviteter måste till. Kärleken anses inte heller försvinna för att känslorna för en partner försvinner, utan för att omsorgen upphör.

Görandet är självklart ett perspektiv och en förutsättning för kärlek även i en kontext där den romantiska kärleken har gjort starka avtryck, men kanske ligger det till viss del gömt bakom känslorna vi tränats att ge akt på. Arbetet med kärleken eller relationen lyfts dock fram i olika sammanhang, som till exempel i rådgivningen hos en familjeterapeut.

I min avhandling framhåller jag att det sällan talas om kärlek som en kraft eller känsla som plötsligt överfaller någon, en kraft som det är svårt att försvara sig emot, som är vanligt i en romantisk kärleksideologi alltsedan den grekiska guden Eros antogs sända iväg sina pilar mot intet ont anande människor. I den kontext jag studerat väcker kärleken visserligen starka positiva känslor, men känslor av uppslukande eller okontrollerbarhet hänförs till att någon försöker sabotera kärleken på grund av avundsjuka eller försöker locka någon annan till sig med hjälp av kärleksmediciner. Kärleken i sig ses som alltigenom som en positiv kraft, den ”gör knäna starka” (se kap 5). Utifall den stärkande kärleken förändras och gör någon svag eller alltför beroende antar intervjupersonerna att någon är avundsjuk på den kärlek man upplever och därmed försöker förstöra den.

Beviset för kärlek anses alltså vara respektfulla handlingar, handlingar som är olika för män respektive kvinnor. Kvinnan förväntas visa sin omsorg genom att sköta om hemmet och mannen genom att försörja familjen. Båda förväntas visa respekt genom sin klädsel och sitt uppförande, men på olika sätt. Kvinnan bör skydda sin kropp för att inte utsätta sig för risken att någon annan blir intresserad av henne, vilket kan skapa illvilja som kan drabba hela familjen. En man däremot förväntas klä sig och agera så att han representerar sin familj på ett gott sätt. En kvinna anses sluta visa omsorg om hon ger sig iväg och/eller inte tar ansvar för hemmet och barnen som hon bör. En man däremot misslyckas om han inte ger sig iväg för att försörja familjen.

Här pågår dock den största debatten om hur kärlek manifesteras bland zulufamiljerna. De handlingar som krävs för att visa kärlek håller på att förändras. En orsak till det är att det ofta är kvinnor som har möjlighet att få arbete på annat håll och behöver resa iväg för att försörja familjen. Ett vanligt mönster bland unga kvinnor på landsbygden är att de flyttar till en storstad för att arbeta och har sina barn kvar hos föräldrarna eller farföräldrarna vilket gör dem mer mobila än många män (Hunter 2004). En del kvinnor i området åkte vissa dagar in till

Mtubatuba och arbetade i någon affär för en låg lön.[50] Mannen i en familj gav sin syn på den saken och menade att det var en hopplös situation eftersom huset blev tomt och vem som helst kunde bryta sig in. Han oroade sig för de förändrade villkoren. Övriga kvinnor som var kvar i området ägnade sig åt att föda upp höns, tillverka och sälja väskor eller samla vass och väva mattor. Männen i området sökte olika vägar för att hitta försörjning; de införskaffade och födde upp kreatur, göt cementblock och byggde hus eller startade taxiverksamhet.

Det här leder till en debatt där många kvinnor kräver förändringar när det gäller omsorgen. De vill helt enkelt se en ny typ av handlingar som bevis på kärlek från männens sida. Flera kvinnor gjorde klart för mig att de inte tänkte gifta sig för att de inte ville sköta om ett hem på egen hand. De vill att männen ska ta del i hushållsarbetet istället för att förvänta sig att kvinnan ska göra allt. Genom att vänta med äktenskap och skapa andra typer av försörjningsnätverk förändrar både män och kvinnor på lång sikt vissa delar av respektkoden. Kärlek och respekt tar alltså form och uttryck i en social, politisk och ekonomisk kontext, vilket jag strax återkommer till. Förändringen består sålunda inte av en övergång till att känslor är bevis på kärlek, utan till en efterfrågan på nya sorters handlingar.

En väv av relationer

Kärlek är grunden för familjen och livet i lokalsamhället. Därmed är den starkt förknippad med släktskap. Tillhörigheten är av så stor betydelse att det påverkar hur en individ ser på sig själv. Det är viktigt att veta om du är en Ngobese, en Biyela eller en Thusi. Namnet visar vem som har omsorg om dig, vem du måste värna om och stå på god fot med. Det handlar inte bara om relationerna till de levande utan även till *amadlozi*. Människor ser på sig själva som delar i en stor väv som sträcker sig över generationer och stora geografiska avstånd.

Relationerna definierar individen, vilket gör att jaget kan beskrivas som relationellt, alltså som ett jag som ständigt är i förbindelse med andra, men också som ett moraliskt jag. I alla våra samtal blev det uppenbart att både män och kvinnor, yngre och äldre ansåg det självklart att känna respekt gentemot andra, att lära sig vad som förväntades av dem och vad som är de gemensamma överenskommelserna om ett riktigt handlande. Till skillnad från ett mer individualistiskt perspektiv var det inte av så stort värde att finna sin egen väg. Invånarna önskade respektera den sociala ordningen snarare än att bryta mot den. Integriteten och känslan av helhet blev till genom samspelet med andra.

[50] En kvinna tjänade runt Zar700 i månaden, vilket motsvarar ungefär detsamma i svenska kronor. Prisnivån är något lägre i Sydafrika än i Sverige, men skillnaden är inte så stor.

När människor lever nära varandra, i olika typer av samhällen, är det många olika drivkrafter och strävanden som konkurrerar. I Nkolokotho där *amadlozi* har del i det vardagliga livet måste deras viljor uttolkas av de nu levande och räknas med i argumentationen och förhandlandet mellan människor (se kap 4). En dag när jag kom körande till en familj med fyra fruar lade jag för första gången märke till ett hus som låg lite avsides från den stora gården. En kvinna stod utanför och jag fick en känsla av att hon på något vis tillhörde familjen. Någon timme senare fick jag träffa Janet, som kvinnan hette. Hon presenterades som fru nummer fem på gården. Janet verkade inte ha haft så lätt att anpassa sig till sitt liv som den femte frun i familjen. De andra fruarna berättade att hon hade stuckit iväg och varit borta en tid, troligtvis i sitt föräldrahem. Lösningen på problemet kom när mannen i familjen berättade att han hade hört från sina *amadlozi* att den femte frun hade en ogift *idlozi* (sing.) som ville gifta sig med henne. Om hon bosatte sig utanför boplatsen skulle den förfadern tro att hon var ogift och därmed känna sig nöjd. Både Janet, mannen och de andra fruarna verkade nöjda med arrangemanget, även om det säkerligen hade föregåtts av förhandlingar och diskussioner. Relationen mellan kvinnor i polygamifamiljer är svår att hantera. *Amadlozi* var inblandade och bidrog genom sin uttolkare med en lösning på familjens problem. För familjemedlemmarna var målet att hålla ihop och hitta en lösning som var acceptabel för alla.

Manövrera mellan kärlek och avund

Kärleken anses vara en överallt närvarande positiv kraft. Men den hotas ständigt av en annan lika närvarande kraft, det onda, som kan förorsaka avoghet eller avundsjuka och förstöra allt som är gott. Kärleken måste alltså ständigt vinnas, värnas om och upprätthållas. Den finns inte bara utan måste göras. Var och en måste dels ta hand om och skydda kroppen, dels sköta om sina relationer. Alla påverkar varandras liv och välmående. När kärleken är i olag, som när ett par inte har ett fungerande sexualliv eller någon är otrogen, antar människor att det har sitt ursprung i att de har skött om sina nära och kära för dåligt eller att andra har blivit avundsjuka och velat förstöra. Människor antar att sociala relationer är lika viktiga för deras välmående och sexuella relationer som det individuella beteendet.

Kärleksmediciner ses som en möjlig väg att hantera relationen till en partner eller kärlek som är i olag. *Izinyanga* och *izangoma*, som är de man lättast vänder sig till för behandling av sjukdomar, erbjuder även kärleksmediciner för att hantera och påverka kärleksrelationer. En del av intervjupersonerna använde olika blandningar för att kräkas, ångbada eller ta som lavemang, i syfte att göra blodet rent och varmt. Det handlade om återkommande kroppsrengöring och utfördes mer eller mindre regelbundet av olika individer. Medicinerna anses rena, stärka

och skydda en individ, men också bygga upp hans eller hennes attraktionskraft. På så vis kan personen uppfattas som behaglig av omgivningen vilket kan bidra till upprätthållandet av harmoniska relationer med grannar och släktingar. Medicinerna kan också förebygga problem i ett kärleksförhållande.

Andra mer kontroversiella mediciner är till för att ge till en partner i hemlighet. Användandet av medicinerna är ett starkt ifrågasatt område eftersom medicinerna anses påverka kärleken utan den andres vetskap. Det är också ett riskfyllt projekt eftersom medicinerna anses kunna skada. Oavsett nivån på det faktiska användandet av den sortens kärleksmediciner misstänker ofta människor att de har använts. Det kan vara när kärleken verkar avta i ett förhållande eller, alternativt, när den är för uppslukande. Om någon misslyckas med att ta ansvar eller är otrogen, kan personens handlingar tillskrivas effekten av kärleksmediciner, snarare än förändrade känslor gentemot partnern eller personens intresse för någon ny. Misslyckandet eller sveket anses inte handla om en förändring av inre känslor eller individens infall, utan bero på faktorer som individen inte kunnat påverka. Kärleksmediciner ger alltså en förklaring till människors svekfulla handlingar och fungerar som lindring i en situation i livet som den ena parten har svårt att påverka. För den som har konkurrerats ut av en rival kan förklaringen mildra lidandet och även bli till en offentlig diagnos (se kap 7) som omgivningen accepterar.

Människors föreställningar om kärleksmediciner är förbundna med strukturella förutsättningar. Idéer om kärleksmediciner, vilka ingredienser som används och hur man talar om dem förändras när intima relationer och familjeförhållanden förändras. Ingredienser som till exempel talar om att någon ”behövs där hemma” visar hur familjemedlemmar ofta lever med stora avstånd mellan varandra, ett vanligt mönster ända sedan segregationslagarna och industrialismens inträde. Medicinerna är alltså sammanlänkade med politiska och ekonomiska förändringar som påverkar förhållanden mellan människor. Många antar att kärleksmediciners användande ökar vilket hänger samman med hur livet ser ut för övrigt. En ung, välutbildad kvinna trodde att kärleksmediciners användande ökar för att ungdomar är försiktiga med att ta steget att gifta sig. De vill verkligen vara säkra på att förhållandet ska hålla och inte riskera något.

Talet om förgiftning av kärleksmediciner i samband med någons död (se kap 6) har många gånger tolkats som att människor inte har kunskap om dödliga sjukdomar som till exempel HIV/aids. Ändå har antropologer och missionärer ända sedan tidigt 1900-tal ganska samstämmigt rapporterat att tal om förgiftning eller häxkraft är ett sätt att tala om ursprunget till motgångar och olyckor. Biomedicinska förklaringar förklarar hur aids uppstår, men de ger ingen förklaring till varför det drabbar den ena men inte den andra eller varför döden kommer när den kommer. Att tala om förgiftning handlar inte om att förneka aids utan om att komplettera den biomedicinska förklaringen.

Lungisa – ställa till rätta och anpassa sig

När man försöker finna ursprunget till sjukdom handlar det precis som med kärleksproblem om att försöka se vad som har blivit problematiskt i de sociala förbindelserna. Även om någon anser sig ha blivit smittad av en bakterie kan han eller hon söka efter själva uppkomsten till situationen. Klimatet i en människas relationer anses ligga till grund sjukdom. Någon annan har på grund av avundsjuka förgiftat omgivningen eller personen själv så att något ont drabbar denne. När människor i Nkolkotho drabbades av sjukdom handlade de på olika sätt. Någon kokade örter som växte på gården för att få bukt med sina magproblem. En annan lade sig ner på en filt i skuggan och låg där en hel dag och väntade på att febern skulle gå över. Andra gick fem kilometer och satte sig i kön utanför kliniken. Åter andra, som hade råd, åkte till en läkare i Mtubatuba, eller sökte upp en *isangoma* eller *inyanga,* för att få en diagnos och köpa medicin.

De jag lärde känna talade för det mesta om förgiftning när de talade om ursprunget till sjukdom. En del örtdoktorer hänförde förgiftningen till häxkraft och såg sig som häxdoktorer eftersom deras uppgift var att avvärja all slags häxkraft. De flesta jag talade med efter att de hade besökt en örtdoktor hade fått mediciner för att lindra det onda eller motmediciner mot förgiftningen de ansåg de blivit utsatta för. En ung kvinna hade fått förklaringen att problemet låg i hennes relation till sina systrar och till en svägerska. Hon fick rådet att hennes mamma skulle offra en ko för att förbättra situationen. Det vanligaste rådet jag hörde om var dock att personen i fråga skulle acceptera situationen som den var och försöka gå vidare med livet. Örtdoktorn eller divinatören ansåg att patienten inte kunde göra något åt den illvilja som någon annan kände. Enda sättet var att stärka sig själv. Att utröna vad sjukdomen har för ursprung och försöka bota den sjuke handlar om att lägga till rätta det som går i relationerna och att finna en acceptabel väg i manövrerandet. Zuluordet *lungisa* betyder just detta, att få livssituationen acceptabel (se kap 6).

Invånarna lägger stor vikt vid det moraliska i den sociala gruppgemenskapen. Följaktligen är de vaksamma på känslotillstånd som ilska, avundsjuka, ensamhet och häftighet, som hotar den sociala harmonin. Flera av intervjupersonerna var exempelvis noga med att jag skulle ägna uppmärksamhet åt fler än dem för att inte avundsjuka skulle frodas i deras närhet. Konflikter, sjukdomar och död ses som hot mot gemenskapen samtidigt som de drabbar enskilda individer.

Politisk, social och ekonomisk verklighet

En så intim, personlig relation som kärleken mellan en man och en kvinna är påverkad av den politiska, ekonomiska och sociala verklighet människor lever i.

I sammanhang där resurserna och livsmöjligheterna är begränsade är de strukturella villkoren till och med grundläggande för människors erfarenheter (Kleinman 1995:123). Arbetslöshet och sjukdom bland zulu hotar kärleken genom att omsorgen blir svår att visa för både män och kvinnor. Herr Thusi förklarade att kärleken var hotad i hans familj eftersom han hade tuberkulos och var arbetslös. Under intervjun pekade han på en säck med majsmjöl som stod i hörnet av rummet och förklarade att någon hade gett den till familjen eftersom de inte hade någonting kvar. Majsmjöl är den huvudsakliga basvaran för en zulufamilj. För de fattigaste är den många gånger den enda varan. Utan majsmjöl kan man alltså inte leva. Ju längre man kommer från storstäderna och ut på landsbygden i KwaZulu Natal desto dyrare blir majssäckarna. När herr Thusi pekade på majssäcken familjen hade fått av någon som ville hjälpa dem, pekade han på det ultimata beviset för att sjukdom och arbetslöshet höll på att rasera hans familj och kärleken de hade till varandra. Han hade inte ens lyckats skaffa en säck mjöl till dem han älskade och ville visa omsorg om. Att inte kunna bidra till familjens försörjning innebär att inte kunna visa omsorg. Materiell brist gör på sikt kärleken omöjlig.

Att hålla sig frisk är sällan en fråga om att ta ett personligt, individuellt ansvar och att handla rationellt eller ej. Det är till stor del en materiell fråga. För mina intervjupersoner handlade det om tillgång till mat, vatten, sjukvård, mediciner och transporter, saker som är svåra för individen att påverka. Herr Thusi var hungrig och fick svåra biverkningar av medicinen mot tuberkulos. Han hade tagit ett HIV-test när han fick besök av en ambulerande klinik men han visste inte vad resultatet visade. Det var långt till sjuksköterskorna på kliniken. Så långt att det var svårt för en sjuk människa att gå. Till sjukhuset var det många mil och kostnaden för transporten oöverstiglig. Många som lyckades ta sig dit dog där. Det var skräckscenariot för en del, att dö på sjukhus. Dessutom hade de erfarenheten att det var just det man gjorde där. Låg man hemma fanns det större möjlighet att återhämta sig.

Kollektiv strategi

Invånarna i Nkolokotho är involverade i, och beroende av, varandra. Ungdomarna inleder sexuella relationer med varandra och familjer knyts samman genom barn som föds och gåvor som byts. Aids är inte bara en sjukdom, utan också ett stort hinder för kärleken och familjen. Kontinuiteten hotas när den mänskliga väven får stora revor. I familjen Ncengi är i stort sett alla i mellangenerationen avlidna. Tre av fyra vuxna barn har dött i aids och nu bor farmor och farfar ensamma tillsammans med sina barnbarn. Både enskilda individer och hela samhället står inför en katastrof. I den situationen är det lika självklart för människor att göra gemensam sak, som att intensifiera omsorgen om den individuel-

la kroppen, för att försöka minska hotet. Mellan individuella kroppar och det omgivande samhället finns ett ömsesidigt förhållande, vilket gör att ängslan om kroppen hänger samman med oro för gruppens överlevnad (Douglas 1997 [1966]:177). Genom arrangemanget med oskuldskontroll har invånarna uppmärksammat problemet med ovarsamma sexuella relationer och satt igång en aktivitet som skapar debatt omkring hur man moraliskt förhåller sig gentemot varandra. Oskuldskontroller utgör kvinnors och mäns gemensamma försök att förändra beteendet och därmed skydda sina söner och döttrar från en för tidig död. Kontrollerna bär också på en stark uppfordran till kvinnor att hävda sig och till män att respektera kvinnor.

De unga flickorna i området har olika förhållningssätt till oskuldskontrollerna. De vuxna anser sig inte ha så stor möjlighet att påverka sina barn när det gäller deras sexuella relationer. Oskuldskontroller är därför en frivillig tillställning, ett evenemang som syftar till att värna och hylla oskulden. De är till för de flickor som inte har sällskap och fortfarande är oskulder. Föräldrar jag lärde känna visste inte om deras egna barn tänkte gå på kontrollen. Någon försökte tvinga sin dotter att gå medan andra blev förvånade över att de gick. En ung kvinna argumenterade för en annan form av evenemang där unga kvinnor kunde samlas i oskuldernas traditionella kläder, men utan att några kontroller genomfördes.

I avhandlingen har jag visat hur hälsa, kärlek och relationer är starkt sammankopplade genom föreställningen om allas betydelse för och beroende av varandra. För zulu är moraliska relationer till omgivningen inblandade i det mesta som händer, även i kärleksrelationen mellan två personer. För att kärleksliv och förhållanden ska fungera måste relationerna till omgivningen vara goda. Negativa känslor och brott mot gemensamma normer hotar både människors kärleksliv och deras hälsa. En kollektiv ritual kan tjäna till att lyfta fram både det gemensamma och det individuella ansvaret för sexuella relationer och ungdomarnas hälsa.

Förrädiskt perspektiv

När invånarna med hjälp av oskuldskontroller diskuterar hur sexualvanor och moraliska relationer behöver förändras avfärdas de ofta med att de bedriver en zuluistisk, nationalistisk politik eller Inkatha-retorik. Delar av sydafrikanska genuskommissionen och forskarvärlden har tolkat dem som att kvinnorna ska tillbaka till hemmets sfär och flickornas sexualitet ska stävjas. Den analysen kommer från ett specifikt perspektiv som inte har med zulufolkets erfarenheter att göra. De som avfärdar invånarnas initiativ har kanske själva erfarenheten av att frigöra sig från kristen dogmatik och försöka få mer jämställda förhållanden mellan män och kvinnor. De ser därför oskuldskontroller som en konservativ

och kvinnoförnedrande åtgärd. Min avhandling visar att det perspektivet är förrädiskt. Oskuldskontroller bland zulufolket är inte en fråga om jämställdhet och frigörelse, det är en fråga om liv eller död. Zulufamiljernas erfarenheter är en helt annan än erfarenheten av västerländsk kvinnofrigörelse och jämställdhetskamp. Zulufolkets tidigare moraliska system bröts ner i början på 1900-talet, som jag beskrev i kapitel 3. Missionärer och kolonisatörer hade svårt att acceptera zulufolkets inställning till sexualitet som något som behövde läras, utvecklas, praktiseras, prövas och undervisas om i åldersgrupperna. Åldersgruppernas verksamhet, initieringsriter och undervisning om sex på låren förbjöds.

Den gången var det idealet om ”den ärbara kvinnan” som stod i centrum för interventioner av olika slag. Idag är det idealet om ”den frigjorda kvinnan” som ligger bakom en del av kritiken av oskuldskontroller. Zulufolket som för hundra år sedan ansågs vara alltför sexuellt tillåtande genom sina olika system av sexuell upplysning, kontroll och icke-penetrerande sex, och i behov av radikala förändringar på sexualitetens område, anses idag vara stränga och frihetsbegränsande när de proklamerar avhållsamhet för unga flickor för att rädda dem från tidig utsatthet för HIV. Det är alltså västerländska ideal och västerländsk samhällsutveckling som utgör perspektivet när zulukulturen bedöms (jfr Massad 2007 om arabiska kulturer).

Andra processer, som industrialiseringen och segregationslagarna under 1900-talet, gjorde att zulufamiljer splittrades. Männen fick arbete i gruvorna i storstadsområdena dit kvinnor och barn inte hade tillträde. Efter apartheids upphörande har många av männen mist sina arbeten och flyttat tillbaka till landsbygden där det är svårt att försörja sig. Många av dessa zulufamiljer står utanför flertalet av fördelarna med ekonomisk tillväxt som andra i det nya Sydafrika får uppleva. Dessa familjer använder olika möjligheter för att värna om kontinuiteten, kärleken och hälsan. De världsomspännande försöken att hantera aids, att distribuera bromsmediciner och vaccin, har varit otillräckliga. Världssamfundet har misslyckats i sitt mål att utrota fattigdom, att stoppa vanligt förekommande sjukdomar som diarré och tuberkulos, vilket gör att människor har mindre möjlighet att bygga upp motståndskraft, att kunna arbeta och försörja familjen. Invånarna i Nkolokotho hävdar sin rätt att hantera situationen utifrån sin förståelse. Kontrollerna utförs visserligen på enskilda flickor, men för flickorna själva, deras föräldrar och kontrollanterna, handlar det om att försöka återställa och förstärka moralen hos de enskilda flickorna likaväl som i samhället som helhet.

Tendensen att avfärda lokala gruppers egna initiativ och argumentation som konservativa rörelser diskuterar Helen Epstein i sin bok *The Invisible Cure* (2007). Hon samtalar bland annat med Malcolm Potts som är VD för Family Health International, ett statligt amerikanskt bolag som har bedrivit kondomkampanjer i Afrika i årtionden. Potts är självkritisk och medger att hans och andra folkhälsoarbetares massiva motstånd mot att förespråka trohet i sexuella

relationer, som en del i kampen mot aids, har varit av ideologiskt slag. Eftersom budskap om trohet gick i linje med den kristna högerns budskap avfärdades all forskning som visade på minskade risker för HIV genom mer trohet i relationer som moraliserande och som en återgång till ”familjevärden” (Epstein 2007:179). En enskild faktor, trohet, lyfts ut ur ett komplext sammanhang utan att undersökas närmare och avfärdas som negativ och begränsande för enskilda individer, för att det känns angeläget i ett västerländskt sammanhang. Att värna om avhållsamhet och om uppriktiga uppsåt i sexuella relationer handlar inte om att förtrycka flickor. Tvärtom är det ett försök att förbättra de moraliska relationerna genom att öka ansvarstagandet, och därigenom rädda liv.

Medan praktiken med oskuldskontroller är avsevärt förändrad från en traditionell form av oskuldsriter, är de icke desto mindre ett försök av grupper av zulu att återanvända och transformera kulturella familjära teknologier till dagens behov och villkor. Moderna fenomen som oskuldscertifikat, HIV-kontroller och folkhälsokampanjer för avhållsamhet, anpassas till eller införlivas i verksamheten. Oskuldskontroller är alltså ingen gammal tradition utan en modern ritual som svar på aidskatastrofen. Precis som på 1900-talet finns dock en utbredd oförståelse för kollektivt helande och offentliga ritualer. Kanske är det därför som den liberala sydafrikanska staten har förbjudit oskuldskontrollerna. Helande kan framstå som hotfullt eftersom det inte handlar uteslutande om en individuell, privat angelägenhet.

Motstånd, protest och egna initiativ

Både oskuldskontroller och talet om förgiftning i samband med familjemedlemmars död har väckt starka reaktioner från regeringsföreträdare och forskarsamhället, och setts som uttryck för bristande kunskap om mödomshinnor respektive orsakssamband. Jag vill istället lyfta fram att initiativet till oskuldskontroller och talet om förgiftning är ett uttryck för den smärtsamma erfarenhet människor har av att leva i ett ojämlikt samhälle. När människor hänvisar till någon slags häxkraft visar de hur de tänker om kausalitet, samtidigt som de gör en moralisk bedömning om vad som är ett otillständigt handlande. Att tala om förgiftning av till exempel kärleksmediciner när någon dör i aids handlar sålunda inte om okunskap utan utgör delvis ett viktigt påpekande; ett försök att peka på missförhållanden och hävda att världen skulle kunna vara annorlunda. Människor söker efter en förklaring samtidigt som de protesterar mot den rådande situationen (Comaroff & Comaroff 1997a:282, Crais 2002:5). På samma sätt är oskuldskontroller inte bara ett försök att hejda spridningen av aids utan de kan också ses som en protest mot vad som görs och hur. Både talet om zulusättet (se kap 3), hänvisning till förgiftning vid dödsfall (se kap 5 och 6) och praktiken med oskuldskontroller (se kap 8) är sprungna ur ett gränslandsmedvetande (se

kap 3). De utgör ett medvetet och aktivt försök att producera något eget, ett påpekande om att vilja bli respekterad och ett uttryck för att ojämlika förhållanden i samhället behöver förändras.

Resultaten i den här studien visar på en konflikt mellan hur människor i en lokal kontext ser på kärlek och hälsa, och det underliggande budskapet i statliga eller internationella strategier mot aids och andra sjukdomar. De uppfattningar som zulu har om personen, om vad som hotar kärleken och hälsan, bygger på en världssyn och på moraliska principer som skiljer sig från den grund som preventiva åtgärder och vårdande insatser ofta bygger på. Många preventionsprogram fokuserar på individen och tron på människans kontroll över sig själv. Därför inriktas verksamheten på individuell disciplin och personligt ansvar, utan att ta med i beräkningen att människor ser sig som förbundna med andra, både i sin släkt och i sitt vardagsliv. Kärlek och kärleksproblem anses inte vara enbart privatsaker utan är beroende av en människas nära omgivning. Komplexiteten i hur olika faktorer och krafter verkar i livet, från zulufamiljers egen synvinkel, är betydelsefulla i planeringen av framtida program för att bekämpa aids eller andra förhållanden som föröder kärleken.

Likheter och skillnader

I min studie har jag visat hur zulufamiljer på landsbygden ordnar sin värld utifrån sina specifika förståelser av hur världen är beskaffad, hur kausalitet och mänskliga drivkrafter fungerar. Men också hur de kämpar för att bli respekterade för sitt sätt att handla. Att vi människor reagerar på och tänker i kategorier av likheter och skillnader är nog klart. I varje möte differentieras föreställningarna om den egna personen och den andre, i en dialektisk process, en process av utifrån kommande reaktioner och en process av självskapande. Å ena sidan kan beskrivningar av skillnader få förödande konsekvenser, som jag gav exempel på i kapitel 3. Å andra sidan kan tanken om allas likhet invagga oss i en idé om att vårt eget sätt att strukturera tillvaron är ett sätt som alla samhällen är på väg emot eller åtminstone borde, för sitt eget bästa, sträva mot. Paul Riceur (1965:278) menar att förståelsen av andra kulturer kan påverka vår självbild åt ett annat håll:

> När vi upptäcker att det finns fler kulturer och inte en enda, alltså vid den tidpunkt då vi ser slutet på ett slags – illusoriskt eller verkligt – kulturellt monopol, hotas vår egen upptäckt av undergång.

> Det blir plötsligt möjligt att det endast finns *andra,* att vi själva är ”andra” bland andra.[51]

Mötet med andra föreställningar och praktiker är alltid utmanande för den egna förståelsen. Men den kan också få oss att tänka bortom zulu som annorlunda och ge nya perspektiv på vad till exempel kärlek är.

I min studie har jag också visat på en större kontext av segregation, industriell utveckling, arbetslöshet, fattigdom och aidspandemi som utgör underlaget för människors möjligheter och begränsningar när det gäller kärlek, familjeliv och hälsa. Ordnandet av livet sker aldrig frikopplat från sin kontext, utan är avhängigt av vilka möjligheter som bjuds och begränsningar som sammanhanget ger (jfr Mohanty 2006:258). Här ser jag en stor potential för vidare forskning. För att komma bort från att våra egna perspektiv ligger till grund för verksamheter och kontakter med till exempel zuluinvånarna på landsbygden i KwaZulu Natal behövs förståelse för de lokala världarna. I mötet mellan en slags mikronivå av specifika konstituerande livserfarenheter och en makronivå av socioekonomiska och politiska krafter finns potentialen till ökad förståelse för hur mänsklig drivkraft och de mänskliga villkoren samspelar.

När man försöker förstå och beskriva ett sammanhang som skiljer sig avsevärt från ens eget liv finns det två diken att falla i (Scheper-Hughes 2002:171). Å ena sidan kan man falla för frestelsen att jämföra med hur man själv skulle handla i en liknande livshotande situation, hur man skulle försöka skydda sig själv och de sina. Det utgångsläget kan lätt sluta i ifrågasättande av andras handlingar och i att de som är drabbade anklagas. Å andra sidan finns risken att man framställer människor som offer för omständigheter och orättvisor. För att undvika det har jag försökt visa på intervjupersonerna egna initiativ och hur de alltid försöker hitta lösningar även när de befinner sig i mycket begränsande livssituationer.

Zulusättet – att visa kärlek genom respektfulla handlingar är en moralisk inställning till livet där man ser nödvändigheten av att göra kärlek i handling eftersom man är beroende av varandra. Kärlek och hälsa uppstår helt enkelt i förbundenheten med varandra, i en viss situation och kontextuellt sammanhang. Kärlek och hälsa är alltså något mycket större än individen och den individuella livserfarenheten. Det finns något hoppfullt i det.

---

[51] Översättningen gjord av Joachim Retzlaff i Anthony Giddens bok *Modernitetens följder* (1996).

Summary

Love in the time of the virus investigates how people think about and manage love, sexuality and health in their daily lives in north-eastern rural KwaZulu Natal, South Africa. What love means and how people handle it, however, is not only governed by indigenous cultural logics but also by the political, social and economic reality in which people live. This study therefore focuses on people's cultural schemas and practices (Bourdieu 1977, Strauss & Quinn 1997, Sahlins 1999), but also on the wider social reality that constitutes the conditions for love and its manifestations (Schepher-Hughes 1993, 2002, Kleinman 1995). The aim is to contribute to and understanding of Zulu experiences and the motives for action by examining how concepts of and behaviour around love and health are culturally particular but also highly conditioned by the complex history of South Africa, in particular colonization, apartheid and the advent of aids.

The study is based on six months of ethnographic fieldwork. I collected data through participant observations and in-depth open-ended interviews. In order to establish as close and trustworthy relationships as possible I visited eleven families and ten traditional healers; *izangoma* (diviners) or *izinyanga* (doctors) repeatedly over the course of two stays in South Africa. I learned the basic of isiZulu to be able to join elementary conversation and understand specific words and expressions in written text, but the daily working language was English and the interviews were carried out with the help of an interpreter.

The initial analysis was made through a dialogical process with the interviewees. I tried to understand and enter into how the interviewees themselves looked upon their experiences and actions, but also came with my own interpretations, theorizing of, and classification of their statements. My interpretations raised new questions that I brought back to my interviewees, who helped me to revaluate my conclusions. After fieldwork I did a formal content analysis of my data and distinguished central themes in 60 transcribed interviews and 340 pages of field notes.

Love as action

Love (*uthando)* for Zulu, my analysis suggests, is less a subjective sensation than it is objectively visible, concrete actions that individuals engage in towards

those whom they love. My interviewees were surprised by my question about how to recognize love, since in their view the existence of love was made obvious through daily activities and performance. "Love goes with respect", men and women constantly told me. And respect is shown in tokens of reverence, providing care and assuming responsibility. Deeds are the proof of love and the qualification for inner feelings. Love is seen as always present, but simultaneously in need of continuous work since it cannot be taken for granted and does not come into view by itself.

A web of relations

Love is the founding force for family life and for life in the community. Thus, it is strongly associated with kinship. Belonging is of such great importance that it influences how an individual looks upon him/herself. It is important to know if you are a Biyela or a Sithole or a Gumede. The name shows who is responsible for you, who takes care of you and who you must worry about and be on friendly terms with. Every individual is part of a web of social relations and the target for mutual influence. The web includes ancestors who have an important position in the family and in society (cf. Scheper-Hughes & Lock 1987:21). Through the process of bride wealth, *ilobolo,* or different stages of that process, people connect different groups, not only two individuals. The concept *umuntu ngumuntu ngabantu* (a person is a person through persons) shows how explicit this understanding of people's interconnectedness with each other is.

Doing love, warding off jealousy

Naturally, life for my interviewees is not just a matter of love and harmony. Danger, violence, diseases and disharmony need to be dealt with in everyday life. Love may be ever present, but so is its counterpart, evil, bringing about antisocial affective states that threaten to destroy everything that is good. When love is out of joint, such as when a couple does not have a functioning sexual relation or enjoyment in life, something is in disorder. When things are in disorder people attribute it to something gone awry in the social interactions that make up everyday life (cf. van der Geest 1997). The assumption of many Zulus is that social relations are as important a determinant of people's wellbeing and sexual relations as individual behaviour and actions are. Even if individual failures or infectious agents are recognized as the proximate cause of many love and sexual problems, the ultimate and determining cause is almost always thought to be human agents who have actively brought about people's misfortunes. Someone

in the community has out of jealousy or envy manipulated evil to destroy what has been built up. Thus, love between people is a social affair and involves more people than those involved in the love relationship.

To speak about love problems in terms of relations and others' influence may be interpreted as people trying to blame someone else and thus creating discord among people. And, of course, in many societies there is a tendency to blame others for illness (Douglas 1996:36-7). However, my informants did not confront suspects. Since people are always exposed to other people's wills, emotions and actions, it is important to be careful, to stay on good terms with others, and most of all never excite their envy. Through showing respect, controlling words and behaviour, and striving for harmony, evil thoughts are counteracted and love is given space. To prevent evil is thus to maintain good, and to some degree equal, social relationships.

Love medicine to influence

Love between two people is also a question of competition and balance. Traditional healers, who are a frequent source of treatment for illness in many parts of Sub-Saharan Africa, also offer love potions to assist with managing and influencing of love relationships (Keller 1978 about Zambia, Graeber 1997 about Madagascar, Gluckman 1935, Laubscher 1937, Ngubane 1977, Leclerc-Madlala 1999, Ashforth 2000, Scorgie & Parle 2001 about Zulu people). The medicines are made from herbs, tree roots, insects, parts of animals and pharmacy products.

The practice of love medicine contains both potential goodness and danger. The positive effects can be that a couple succeeds in staying together or that someone wins another person's heart. The negative effects can be that something evil happens to you against your will; a sort of poisoning that can cause illness or even death. Most families told me that they just used medicines on themselves to purify and make their blood warm. These sorts of medicines are thought to build up their attractiveness in order to help them maintain harmony with neighbours and relatives, and consequently to avoid love and sexual problems. Other families explained that they did not use medicines at all, because they were Christians. Still they worried about others using medicines towards them and attributed illnesses and problems in life to others using medicines. They did not like medicines since they thought they did more harm than good. Finally, others saw love medicines as an available option for handling love problems. But even those who saw love medicine as an option were wary of it since it was seen to create an unnatural sort of love and it was not the way they wanted to be loved or to attract someone in the first place.

Whatever the actual amount of use of love medicine, people often suspected its use when somebody failed to take responsibility or was unfaithful. These actions or failures were attributed to the effects of love medicine, rather than to changes in emotions towards the partner, or to a new love interest. In contrast to the Western concept of infatuation or the Tamil concept of intoxication of love (Trawick 1990:113) where people think of themselves as confused by love itself, my interviewees suspected love medicines being used towards them if love was out of joint or in cases of other misfortunes.

Lungisa – getting things in order again

When love is out of joint or when people contract an illness a faith healer or a traditional healer may provide an explanation and give advice on how to get things in order again (*lungisa*). It is a process of creating meaning that in itself works as treatment (cf. Brody & Waters 1980). The healer may counteract the poison by medicines, approach the problem with water and prayers, or advise the patient to leave the difficulties behind and continue with life. The healer interprets the problem and creates a diagnostic entity, not as a narrow, biological definition within a demarcated individual, but as an inquiry about social relationships that have gone wrong and may be restored (cf. Kleinman 1988). The person seeking help gets support from his/her relatives and the healer, and also gets a public diagnosis, an understanding that becomes a relieving factor when facing troubles in life.

In summary, healers, individual sufferers and those surrounding them tend to attribute experienced illness and dis-ease to factors outside the individual, which may mean a relief to the individual. At the same time not all blame is removed from the individual. He or she is expected to maintain good relationships by living morally. Simultaneously the rhetoric of reconciliation may work to establish a moral advantage of the affected over those he or she has come into conflict with. In a way the public diagnosis proves the sufferer right.

Researchers and medical doctors have sometimes interpreted accounts of poisoning by love medicine in cases of deaths as aids denial. I found, however, that families who spoke about poisoning were aware of the aids pandemic and its effects on their own families. Biomedical accounts explain how aids occurs, but they do not explain why it takes one human life but not another, and why people suffer great hardships at certain times in life. To speak about poisoning was thus not to deny aids but to complete the biomedical understanding with more explanatory depth.

Political, social and economic reality

In Nkolokotho, as well as other former homeland areas, the influence of wider social processes on people's intimate relations is clearly apparent. Through the colonizing process, 350 years of segregation and 45 years of apartheid policy people's arrangements concerning sexuality, marriage and families have changed drastically. During the 20th century men were induced to work in the mines close to the big cities where women and children were not allowed. Then, after the end of apartheid many men lost their jobs and moved back to the rural area, where it is difficult to make a living. Many Zulu families stand outside many of the advantages of economic growth that others in the new South Africa experience. Since the 1990s people's lives have also been affected by aids, other related illnesses and worldwide humanitarian aid business (e.g. Coulter 2008). Interestingly, the understanding of love as grounded in respectful actions has not changed to a romantic view of love as foremost an individual emotion. But the changes in society and economic circumstances have made it difficult to show love through actions and to live up to expectations about appropriate love.

Unemployment and sickness make it difficult to go on "building the house". For a man the foundation for his role as the supporter and guardian of continuity in the family may be erased. Not being able to support the family means he cannot show respect. In the long run scarcity of resources makes love and intimacy impossible. In addition losing one's health, people loose their status and their value because they can no longer fulfill their roles (cf. Silberschmidt 2001). Both men and women in Nkolokotho fervently desired more employment options as well as better access to health care.

These changes are also the area where the biggest debate on love is held among the interviewees. Often women get the opportunity to work in towns and need to go away to support the family. A common pattern among young women from the rural area is to move to a big town to work, leaving their children by their mother or grandmother (Hunter 2004). Many young women for their part ask for changes when it came to caring. They wish to see new type of actions as proof of the love of a man. Several women made clear to me that they did not wish to marry since they did not want to run the house all by their own. They demanded that men take part in running the house instead of expecting the woman to do everything. Through putting off marriage and living in other networks of supporting both men and women in the long term are changing the code of respect.

Local public health initiative

For antiretroviral therapy (ART) programs to work HIV-infected individuals have to take antiretroviral drugs regularly for the rest of their lives. If people take ART irregularly or stop taking their medications they may become sicker or die. Reports from 13 countries in Africa, south of Sahara, show that approximately half of the people joining HIV treatment programs are no longer receiving treatment after two years (Rosen et.al 2007). Researchers studying free roll out of ART in Botswana, Uganda and Tanzania report that people have problems continuing the treatment due to costs for transport, registering costs at private clinics, and loss of working income since waiting times are long. Hunger and side effects from medication are other obstacles (Hardon et.al 2007).

In the absence of effective measurements against HIV/aids people try to find alternative ways to protect themselves. During fieldwork I was invited to observe a local session of virginity testing. On the day of the testing a hundred exhilarated girls assembled willingly and voluntarily. The tester emphasized to those present that the testing was aimed at confirming virginity and asked everybody who had a boyfriend to go home. This makes it clear that virginity testing is more of a preventive than a diagnostic event aimed at protecting them from engaging in sexual activities too early and ending up getting HIV. Girls, who did not pass the test, were asked to talk to their parents. If rape was suspected, the girl was referred to a social worker or a medical doctor for further investigation. The organizers tried to involve parents in protecting girls and encourage families to speak about sexual relationships and sexual assaults, and to go for HIV-tests and counselling.

From a biomedical view virginity judgements are difficult to make. First, the hymen is more like a wrinkle than a veil, which means that it does not necessarily look like a covering (Christanson & Eriksson 2004). In addition, far from all women bleed at the first coitus suggesting that there is not necessarily a rupture of any tissue that could later be detected. Secondly even if the hymen is visibly affected, it heals rapidly, and no change can necessarily be observed a few days later (Adams, Girardin & Faugno 2001).

The certified Zulu testers, however, have long lay experience from studying hymens and assert that they can determine where in the menstrual cycle a girl is and also if she has had intercourse only once or is involved in a continuous sexual relationship. I do not intend to judge the validity of these accounts or of the testing I observed. Rather, I suggest that even if the individual girl is the focus of the testing, it is mainly about reinstating and reinforcing morality not only in individual girls but in the society as a whole. By making virginity a matter of public concern, the thinking goes, people can help girls delay their sexual debut, and get men to respect the girls' sexual integrity.

Virginity testing constitutes an anxious effort to protect adolescents from HIV/aids. It is not so much about controlling individual girls but a strategy that uses collective pressure and symbolic means to increase individual responsibility and to strengthen girls' and women's position. Painfully aware of the fatal consequences of the pandemic, mothers and fathers encourage their daughters to be careful, patient and proud, to not be forced into sexual relationships, and to make sure that boys take responsibility for sexual relationships and any consequences that may arise. Some parents also insist that men take a blood test and prove HIV negative, before starting a sexual relationship with their daughter. The purpose is to make the problems with HIV/aids and sexual abuse visible and to handle them as a collective problem and through behavioural changes. Even if aids is a gendered pandemic in ways such as blaming, susceptibility or caring for the sick (e.g. Piot 2001, Roth & Hogan 1998), it is first of all an epidemic erasing gender differences. While before women were the ones who maybe got "destroyed" through sexual relationships, today men as well as women may be destroyed by getting HIV/aids.

Standing face to face with the aids pandemic and the threat to love and sexual relations, local people are fashioning their own responses and public health efforts. However in June 2005 the South African Parliament banned virginity testing for girls under 18 years old. In contrast to virginity testing, male circumcision is not being banned in the Children's Bill. Instead, it is stated that "every male child has the right to refuse circumcision", thus giving boys an agency and autonomy not granted to teenage girls. People engaged in virginity testing have been accused of trying to control young women's sexuality to secure their presence and engagement at home, of being reactionary and opposing women's right to independence and autonomy. Instead I suggest that their engagement is a reaction to both Zulu women's and Zulu men's positions in the new South Africa where they have been denied many advantages that have accrued to others. The state's, and the world's wealthy countries', efforts to shield ordinary citizens have been insufficient and left them with little recourse but to try to protect themselves. With help from their memories of the past people criticize the shortcomings and the disadvantages of today. They do not believe in turning back to their old moral order. Rather they try to take control over their situation and to rescue and reinvent something useful and down-to-earth from olden days while striving for behavioural change.

In its extension the view of love, what threatens love the most, the practice of love medicine and virginity testing challenge aids prevention programs' focus on the individual and the belief in the human mastery over the self. The main character of preventive and treatment programmes are human discipline and personal responsibility. That clashes with the insight that love problems and diseases may occur in relation to others and that it is never of purely private con-

cern. Furthermore it does not take into account social circumstances such as unemployment and other economic realities.

Referenser

Abu-Lughod, Lila

1991 Writing against culture. I Fox, Richard G., red. *Recapturing anthropology: working in the present.* Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press.

Adams, Joyce A., Girardin, Barbara & Faugno, Diana

2001 *Adolescent sexual assault: documentation of acute injuries using photo-colposcopy*. Journal of Pediatric and Adolescent Gynecology 14(4):175-80.

Africa Centre for Health and Population Studies

2004a *Policy Briefing 2 Living in Umkhayakude*

Africa Centre for Health and Population Studies

2004b *Policy Briefing 4: Sexual Behaviour and Fertility.*

Africa Centre for Health and Population Studies

2004c *Policy Briefing 5: HIV/AIDS and Death.*

African National Congress, ANC

2002 *Address by deputy president Zuma to the moral regeneration movement campaign rally.* (Elektronisk). African National Congress, and.org.za. Tillgänglig: < http://www.anc.org.za/ancdocs/history/zuma/2002/jz0512a.htm > (05-11-02).

Agar, Michael H.

1996 *The professional stranger: an informal introduction to ethnography*. San Diego: Academic Press.

Ahlberg, Beth Maina

1994 *Is there a distinct African sexuality? A critical response to Caldwell.* Africa 64(2):220-242.

Amadiume, Ifi

1987 *Male daughters, female husbands: gender and sex in an African society*. London: Zed Books Ltd.

Amadiume, Ifi

1997 *Re-inventing Africa: matriarchy, religion and culture*. London: Zed Books Ltd.

Ambjörnsson, Fanny

2007 *I en klass för sig: genus, klass och sexualitet bland gymnasietjejer*: Stockholm: Ordfront förlag.

Anderson, Benedict

1993 *Den föreställda gemenskapen: reflexioner kring nationalismens ursprung och spridning*. Göteborg: Daidalos.

Appadurai, Arjun

2007 *Vredens geografi: rädslan för de fåtaliga*. Stockholm: Tankekraft.

Arnfred, Signe & Utas, Mats

2007 *Re-thinking Africa: A Contribution to the Swedish Government White Paper on Africa*. Uppsala: The Nordic Africa Institute.

Ashforth, Adam

2000 *Madumo: a man bewitched*. Chicago: University of Chicago Press.

Ashforth, Adam

2001 *AIDS, Witchcraft, and the Problem of Power in Post-Apartheid South Africa*. Opublicerat manuscript. School of Social Science at the Institute for Advanced Study, Princeton, New Jersey.

Azar, Michael

2006 *Den koloniala bumerangen: från schibbolet till körkort i svenskhet.* Eslöv: Östlings bokförlag Symposion.

Barbali, Silvana Claudia

2006 *Problems with Pelargoniums.* Honour thesis. Department of Anthropology, Rhodes University, Grahmstown, South Africa.

Bauman, Zygmunt

2003 *Liquid love: on the frailty of human bonds*. Cambridge: Polity Press.

Berg, Magnus

1998 *Hudud: ett resonemang om populärorientalismens bruksvärde och världsbild*. Stockholm: Carlsson.

Berglund, Axel-Ivar

1975 Heaven-Herds: A Study in Zulu Symbolism. I Whisson, Michale G. & West Martin, red. *Religion and Social Change in Southern Africa*. Cape Town, London: David Philip, Rex Collings.

Berglund, Axel-Ivar

1976 *Zulu thought-patterns and symbolism*. Bloomington: Indiana University Press.

Bischofberger, Erwin & Andersson, Sven-Olof

1990 *Lidandet och makten: om människovärde och människosyn i hälso- och sjukvård*. Stockholm: Gothia.

Björk, Nina

1996 *Under det rosa täcket: om kvinnlighetens vara och feministiska strategier*. Stockholm: Wahlström & Widstrand.

Bloch, Maurice

1989 The symbolism of money in Imerina. I Parry, Jonathan P. & Bloch, Maurice, red. *Money and the morality of exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre

1977 *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre

1990 *The logic of practice*. Stanford, California: Stanford University Press.

Breckenridge, Keith

2000 *Love letters and amanuenses: Beginning the cultural history of the working class private sphere in southern Africa, 1900-1933*. Journal of Southern African Studies 26(2):337-348.

Brody, Howard & Waters, David. B.

1980 *Diagnosis is Treatment*. Journal of Family Practice 10(3):445-449.

Bryant, Alfred T.

1970 [1949] *The Zulu people as they were before the white man came*. New York: Negro Universities Press.

Butchart, Alexander

1997 *The "Bantu clinic". A genealogy of the African patient as object and effect of South African clinical medicine, 1930-1990*. Culture Medicine and Psychiatry 21(4):405-447.

Butler, Judith

2005 *Könet brinner! Texter i urval av Tiina Rosenberg*. Stockholm: Natur och kultur.

Börjesson, Mats

2003 *Diskurser och konstruktioner: en sorts metodbok*. Lund: Studentlitteratur.

Cameron, Philippa

2004 Does anybody else have the right to know if you're a virgin? I *marie claire.*

Caplan, Pat

2004 *Swahili modernities: culture, politics, and identity on the east coast of Africa*. Trenton, N.J.: Africa World Press.

Césaire, Aimé

2002 [1955] Om kolonialismen. I Skriftserien Kairos, red. *Postkoloniala studier*. Stockholm: Raster.

Christianson, Monica & Eriksson, Carola

2004 Myter om mödomshinnan - en genusteoretisk betraktelse av mödomshinnans natur och kultur. I Hovelius, Birgitta & Johansson, Eva E. red. *Kropp och genus i medicinen*. Lund: Studenlitteratur.

Cole, Sally

1995 Ruth Landes and the early ethnography of race and gender. I Behar, Ruth & Gordon, Deborah A. red. *Women writing culture*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Comaroff, John L. & Comaroff, Jean

1992 *Ethnography and the historical imagination*. Boulder, Colo.: Westview Press.

Comaroff, John L. & Comaroff, Jean

1997a *Occult economies and the violence of abstraction: notes from the South African postcolony*. American Ethnologist: the journal of the American ethnological society 26(2):279-303.

Comaroff, John L. & Comaroff, Jean

1997b *Of revelation and revolution: Christianity, colonialism and consciousness in South Africa. Vol. 2, The dialectics of modernity on a South African frontier*. Chicago: University of Chicago Press.

Cornwell, Gareth

1996 *George Webb Hardy's the Black Peril and the social meaning of 'Black Peril' in early twentieth-century South Africa*. Journal of Southern African Studies 22(3):441-453.

Coulter, Chris

2008 *"The Aid Business is My Business": Expectations of Education and the Humanitarian Appeal to Young Men in War-torn Sierra Leone.* Under tryckning.

Crais, Clifton C.

2002 *The politics of evil: magic, state power, and the political imagination in South Africa*. Cambridge, United Kingdom; New York: Cambridge University Press.

Crapanzano, Vincent

1986 Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description. I Clifford, James & Marcus, George E., red. *Writing culture: the poetics and politics of ethnography.* Berkeley: University of California Press.

Dahl, Östen

2007 *Sydafrika/Språk.* (Elektronisk). Nationalencyklopedins Internettjänst, NE.se. Tillgänglig: < http://www.ne.se/jsp/search/article.jsp?i_art_id=

321433&i_sect_id=321407&i_word=Sydafrika&i_history=1 > (07-10-18).

Deleuze, Gilles

2004 *Bilden av tänkandet.* Göteborg: Glänta; Aiolos.

Doke, Clement M. et.al

1990 *English-Zulu, Zulu-English dictionary*. Johannesburg: Witwatersrand University Press.

Douglas, Mary

1996 *Thought Styles. Critical Essays on Good Taste.* London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications.

Douglas, Mary

1997 [1966] *Renhet och fara: en analys av begreppen orenande och tabu.* Nora: Nya Doxa.

Edwards, Steve

1999 *Community psychology: a Zululand perspective*. KwaDlangezwa: Zululand University.

Edwards, Steve

2002 Health promotion; community psychology and indigenous healing. KwaDlangezwa: Zululand University.

Ehn, Billy & Klein, Barbro

1994 *Från erfarenhet till text. Om kulturvetenskaplig reflexivitet.* Stockholm: Carlssons Bokförlag.

Epstein, Helen

2007 *The invisible cure: Africa, the West, and the fight against AIDS*. New York: Farrar Straus & Giroux.

Eriksson, Bengt Erik

1994 Naturvetenskap som stratifikationsstrategi. Fyra nedslag kring frågan om människors olikheter. I Richt, Bengt red. *Öppningar och farhågor. Fjorton humanister om hälsa, sjukdom och hälsofrämjande*. Linköping: Tema Hälsa och samhälle, Linköpings universitet.

Evans-Pritchard, Edward E.

1976[1937] *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.

Fadiman, Anne

1997 *The spirit catches you and you fall down: a Hmong child, her American doctors, and the collision of two cultures*. New York: Farrar Straus and Giroux.

Fairclough, Norman

1992 *Discourse and social change*. Cambridge: Polity.

Fanon, Frantz

1997 *Svart hud, vita masker*. Göteborg: Daidalos.

Farmer, Paul

1999 *Infections and inequalities: the modern plagues*. Berkeley: University of California Press.

Feierman, Steven

1999 Colonizers, Scholars, and the Creation of Invisible Histories. I Bonnell, Victoria E. &.Hunt, Lynn red. *Beyond the cultural turn: New Directions in the Study of Society and Culture*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Feierman, Steven & Janzen, John M.

1992 *The social basis of health and healing in Africa*. Berkeley: University of California Press.

Flikke, Rune

1994 *The Past in the Present: A Semiotic Exploration of Urban Zulu Zionism in Durban, South Africa*. Cand.polit. Universitetet i Oslo.

Flikke, Rune

2001 *Curing the Ills of History. From Colonial Public Health to Hygiene and Healing in Contemporary South African Independent Churches*. Diss. Universitetet i Oslo.

Flikke, Rune

2003 *Kroppsliggjoring, feltarbeid og okkulte erfaringer*. Norsk antropologisk tidsskrift 14(4):207-220.

Fortes, Meyer

1987 *Religion, morality and the person: essays on Tallensi religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Foucault, Michel

2002 [1976] *Sexualitetens historia. Band I, Viljan att veta.* Göteborg: Daidalos.

Foucault, Michel

2002 [1984] *Sexualitetens historia. Band II, Njutningarnas bruk.* Göteborg: Daidalos.

Foucault, Michel

2003 [1975] *Övervakning och straff: fängelsets födelse.* Lund: Arkiv förlag.

Foucault, Michel

1983 [1972] *Vansinnets historia under den klassiska epoken.* Lund: Arkiv förlag.

Fraser, Nancy

1989 *Unruly practices: power, discourse and gender in contemporary social theory*. Oxford: Polity Press.

Gadamer, Hans-Georg

1997 [1960] *Sanning och metod: i urval*. Göteborg: Daidalos.

Gafos, Mitzy

2006 *Microbicide clinical trial*. Umbiko, bringing science to people. An officail newsletter of the Africa Centre for Health and Population Studies (7):9-10.

Gaitskell, Deborah

1982 “Wailing for purity”: prayer unions, African mothers and adolescent daughters 1912-1940. I Marks, Shula & Rathbone, Richard, red. *Industrialisation and social change in South Africa. African class formation, culture, and consciousness, 1870-1930*. London: Longman Group Ltd.

García Márquez, Gabriel

1986 *Kärlek i kolerans tid*. Stockholm: Wahlström & Widstrand.

Gemzöe, Lena

1993 *Att vidga det mänskliga. Om kvinno- och genusperspektiv i antropologi.* Kulturella perspektiv. Svensk etnologisk tidskrift. 4:6-15.

Geschiere, Peter

1997 *The modernity of witchcraft: politics and the occult in postcolonial Africa.* Charlottesville, Virginia: University Press of Vriginia.

Giddens, Anthony

1996 *Modernitetens följder*. Lund: Studentlitteratur.

Giddens, Anthony

1995 *Intimitetens omvandling: sexualitet, kärlek och erotik i det moderna samhället*. Nora: Nya Doxa.

Gilman, Sander L.

1985 *Difference and pathology: stereotypes of sexuality, race, and madness*. Ithaca: Cornell University Press.

Giorgi, Amedeo

1985 Sketch of a Psychological Phenomenological Method. I Giorgi, Amedeo, red. *Phenomenology and Psychological Research*. Pittsburgh: Duquesne University Press.

Glaser, Barney G. & Strauss, Anselm L.

1967 *The discovery of grounded theory: strategies for qualitative research*. New York: Aldine de Gruyter.

Gluckman, Max

1935 *Zulu women in hoecultural ritual*. Bantu Studies 9:255-271.

Gluckman, Max

1971 *Order and rebellion in tribal Africa*. London: Cohen & West.

Gluckman, Max

1991 [1956] *Custom and conflict in Africa*. Oxford: Blackwell.

Goffman, Erving

1974 *Jaget och maskerna: en studie i vardagslivets dramatik*. Stockholm: Rabén & Sjögren.

Goffman, Erving

1970 *När människor möts: studiet av det direkta samspelet mellan människor*. Stockholm: Aldus/Bonnier.

Graeber, David

1997 Love magic and political morality in Central Madagascar, 1875-1990. I Hunt, Nancy Rose, Liu Tessie P. & Quataert, Jean, red. *Gendered Colonialisms in African History*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.

Gramsci, Antonio

1992 *Prison notebooks*. New York: Columbia University Press.

Grobler, Fienie

2005 *Virginity testing may soon be banned custom*. (Elektronisk). Mail & Guardian online, mg.co.za. Tillgänglig: <http://www.mg.co.za/search/Search2007.aspx?keywords=virginity%20testing%20may%20soon%20be%20banned%20custom > (06-08-02).

Grosz, Elizabeth

1995 *Space, time, and perversion: essays on the politics of bodies*. New York: Routledge.

Hamilton, Carolyn

1998 *Terrific majesty: the powers of Shaka Zulu and the limits of historical invention*. Cambridge: Harvard University Press.

Haram, Liv

2005 *"Eyes Have No Curtains": The Moral Economy of Secrecy in Managing Love Affairs among Adolescents in Northern Tanzania in the Time of AIDS*. africa today 51(4):57-73.

Hardon, Anita P. et al.

2007 *Hunger, waiting time and transport costs: time to confront challenges to ART adherence in Africa*. AIDS Care 19(5):658-65.

Heald, Suzette

1995 *The power of sex: Some reflections on the Caldwells' 'African sexuality' thesis*. Africa 65(4):489-505.

Helman, Cecil G.

2000 *Culture, health and illness*. Oxford: Butterworth-Heinemann.

Hendry, Joy

1999 *Other people's worlds: an introduction to cultural and social anthropology*. New York: New York University Press.

Hofmann, Corinne

2001 *Den vita massajen*. Stockholm: Wahlström & Widstrand.

Hosegood, Victoria, Vanneste, Anna-Maria & Timæus, Ian M.

2004 *Levels and causes of adult mortality in rural South Africa.* AIDS March 5;18(4):663-671.

Hunter, Mark

2002 *The Materiality of Everyday Sex: thinking beyond 'prostitution'*. African Studies 61(1):99-120.

Hunter, Mark

2004 *Masculinities, multiple-sexual-partners, and AIDS: The Making and Unmaking of Isoka in KwaZulu-Natal*. Transformation: critical perspectives on Southern Africa 54.

Janzen, John M.

1992 *Ngoma: discourses of healing in central and southern Africa*. Berkeley: University of California Press.

Johannisson, Karin

2004 *Tecknen: läkaren och konsten att läsa kroppar*. Stockholm: Norstedt.

Kaarsholm, Preben

2005 *Moral panic and cultural mobilization: Responses to transition, crime and HIV/AIDS in KwaZulu-Natal*. Development and Change 36(1):133-156.

Kaarsholm, Preben

2006 *Culture as cure: civil society and moral debates in KwaZulu-Natal after apartheid*. Current Writing 18(2).

Kampbell & Lugg

1958 *Handbook to aid in the treatment of the Zulu patient. For doctors, nurses, medical students, pharmacists and administrative staff.* Durban: King Edward the XIII Hospital.

Keane, Anne

1997 Too hard to swallow? The palatability of healthy eating advice. I Caplan, Pat, red. *Food, Health and Identity*. London, New York: Routledge.

Keller, Bonnie B.

1978 *Marriage and Medicine: Women's search for love and luck*. African Social Research 26:489-505.

Kendall, K.

1999 *The Role of Izangoma in Bringing the Zulu Goddess Back to Her People*. The Drama Review 43(2):94-117.

Kleinman, Arthur

1988 *The illness narratives: suffering, healing, and the human condition*. New York: Basic Books.

Kleinman, Arthur

1995 *Writing at the margin: discourse between anthropology and medicine*. Berkley, California: University of California Press.

Kleinman, Arthur

2006 *What really matters: Living a moral life amidst uncertainty and danger*. Oxford; New York: Oxford University Press.

Krige, Eileen Jensen

1950 *The Social System of the Zulu*. Pietermaritzburg: Shuter & Shooter.

Krige, Eileen Jensen

1968 *Girl's Puberty Songs and their Relation to Fertility, Health, Morality and Religion among the Zulu*. Africa: journal of the International African institute 38:173-185.

Kumm, Björn

2007 *Apartheid.* (Elektronisk). Nationalencyklopedins Internettjänst, NE.se. Tillgänglig: < http://www.ne.se/jsp/search/article.jsp?i_art_id=116 172&i_word=apartheid > (07-08-31).

Kuper, Adam

1987 *South Africa and the anthropologist*. London: Routledge & Kegan Paul.

Kvale, Steinar

1997 *Den kvalitativa forskningsintervjun*. Lund: Studentlitteratur.

Lamprecht, Andrew

2002 *Saartjie Baartman* (Elektronisk). South African National Cultural Heritage Training and Technology Program's hemsida, sanch.org. Tillgänglig: < http://www.sanch.org/amagugu2/baartman.htm >. (07-12-31).

Laqueur, Thomas

1994 *Om könens uppkomst: hur kroppen blev kvinnlig och manlig*. Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposion.

Laubscher, Barend Jacob Frederick

1937 *Sex, custom and psychopathology: a study of South African pagan natives*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.

Leclerc-Madlala, Suzanne

2001 *Virginity testing: Managing sexuality in a maturing HIV/AIDS epidemic*. Medical Anthropology Quarterly 15(4):533-552.

Leclerc-Madlala, Suzanne

1997 *Infect One, Infect All: Zulu Youth Response to the AIDS Epidemic in South Africa*. Medical Anthropology 17:363-380.

Leclerc-Madlala, Suzanne

1999 *Demonizing Women in the Era of AIDS. An Analysis of the Gendered Construction of HIV/AIDS in KwaZulu-Natal*, Diss. University of Natal.

Leinhardt, Godfrey

1985 Self: public, private. Some African representations. I Carrithers, Michael, Collins, Steven & Lukes, Steven, red. *The category of the person. Anthropology, philosophy, history*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lévi-Strauss, Claude

1969 *The elementary structures of kinship*. London: Eyre & Spottiswood.

Lutz, Catherine A.

1995 The Gender of Theory. I Behar, Ruth & Gordon, Deborah A. red. *Women writing culture*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Lutz, Catherine A. & Abu-Lughod, Lila

1990 *Language and the politics of emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Makiwane, Monde

2004 *Marriage in South Africa*. ChildrenFIRST 8(58):46-48.

Mankell, Henning

1999 Demokrati som ceremoni. I *Demokratin är död. Leve demokratin!* Nergårdh, Cilla & Hemberg, Göran, red. Stockholm: Ordfront.

Marcus, George E. & Clifford, James

1986 *Writing culture: the poetics and politics of ethnography: a School of American Research advanced seminar*. Berkeley: University of California Press.

Marks, Shula

1989 Patriotism, Patriarchy and Purity: Natal and the Politics of Zulu Ethnic Consciousness. I Vail, Leroy red. *The Creation of Tribalism in Southern Africa*. London: Currey.

Massad, Joseph Andoni

2007 *Desiring Arabs*. Chicago: University of Chicago Press.

Matthis, Moa

2002 Rädda henne från vilden! *bang* 2-3.

Mauss, Marcel

1997 [1925] *Gåvan*. Lund: Argos.

Mbeki, Thabo

1998 *Africa: the time has come: selected speeches*. Cape Town: Tafelberg: Mafube.

Mbembe, Achille

2001 *On the postcolony*. Berkeley, California: University of California Press.

McKinnon, Susan

2000 *Domestic exceptions: Evans-Pritchard and the Creation of Nuer Patrilineality and Equality*. Cultural Anthropology 15(1):35-83.

Moerman, Daniel E. & Jonas, Wayne B.

2002 *Deconstructing the placebo effect and finding the meaning response*. Annals of Internal Medicine 136(6):471-6.

Moerman, David

2000 *Cultural Variations in the Placebo Effect: Ulcers, Anxiety, and Blood Pressure*. Medical Anthropology Quarterly 14(1):pp. 51-72.

Mofolo, Thomas

1981 *Chaka*. London: Heinemann.

Mohanty, Chandra Talpade

2006 *Feminism utan gränser: avkoloniserad teori, praktiserad solidaritet*. Stockholm: Tankekraft.

Moraña, Mabel

1990 *Modernity and Marginality in Love in the Time of Cholera*. Studies in 20th century literature 14(1):27-43.

Morrell, Robert

1999 Boys, Men and Questions of Masculinity in South Africa. I King, Linda, red. *Questions of Intimacy. Rethinking Population Education*. Hamburg: UNESCO Institute for Education.

Morrell, Robert

2001 *Changing men in Southern Africa*. Scottsville, London: University of Natal Press; Zed Press Ltd.

Mthethwa, Bongani

2005 *Male virgin testing now a royal decree. Examiners already being trained, says King.* (Elektronisk). Sunday Times, sundaytimes.co.za. 11 september. Tillgänglig: < http://www.sundaytimes.co.za/Articles/TarkARticle.aspx?ID=1615860 > (06-08-09).

Muller, Carol Ann

1999 *Rituals of fertility and the sacrifice of desire: Nazarite women's performance in South Africa*. Chicago, Illinois, Chichester: University of Chicago Press; Wiley.

Narayan, Uma

2005 *The Politics of Forgetting, the Politics of Rescue and Global Institutional Racism - Shining Some Light on the Dark Side of Contemporary Feminism*. Crossroads - Debating Women's Rights, Racism and Religion, Oslo, Norway 2005.

Nationalencyklopedin

2007a *Bantu.* (Elektronisk).Nationalencyklopedins Internettjänst, NE.se. Tillgänglig: < http://www.ne.se/jsp/search/article.jsp?i_art_id=123704&i_word=bantu > (07-10-18).

Nationalencyklopedin

2007b *KwaZulu/Natal.* (Elektronisk). Nationalencyklopedins Internettjänst, NE.se. Tillgänglig: < http://www.ne.se/jsp/search/article.jsp?i_art_id=234415&i_word=KwaZulu/Natal&i_h_text=1&i_rphr=kwazulu/natal > (07-08-31).

Nationalencyklopedin

2007c *Inkatha.* (Elektronisk). Nationalencyklopedins Internettjänst, NE.se. Tillgänglig: < http://www.ne.se/jsp/search/article.jsp?i_art_id=211774 &i_word=Inkatha > (07-10-16).

Ngubane, Harriet

1977 *Body and Mind in Zulu Medicine: An Ethnography of Health and Disease in Nyuswa-Zulu thought and practice*. London: Academic Press.

Niehaus, Isak Arnold

2002 *Perversion of power: Witchcraft and the sexuality of evil in the South African Lowveld*. Journal of Religion in Africa 32(3):269-299.

Niehaus, Isak Arnold

2001 *Witchcraft, power and politics: exploring the occult in the South African Lowveld*. London, Cape Town: Pluto Press.

Nilson, Bengt & Skansjö, Sten

2007 *ANC.* . (Elektronisk). Nationalencyklopedins Internettjänst, NE.se. Tillgänglig: < http://www.ne.se/jsp/search/article.jsp?i_art_id=113901&i_word=ANC > (07-10-16).

Ottosson, Per-Gunnar

1984 *Scholastic medicine and philosophy: a study of commentaries on Galen's Tegni (ca. 1300-1450)*. Napoli: Bibliopolis.

Oyewumi, Oyeronke

2000 *Family bonds/conceptual binds: African notes on feminist epistemologies*. Signs: Journal of Women in Culture and Society 25(4):1093-1098.

Oyewumi, Oyeronke

2003 *African women and feminism: reflecting on the politics of sisterhood.* Trenton, New Jersey, London: Africa World; Turnaround.

Palmberg, Mai

2000 *Afrikabild för partnerskap?: Afrika i de svenska skolböckerna*. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet.

Palmberg, Mai

2007 *Bantustan.* (Elektronisk). Nationalencyklopedins Internettjänst, NE.se. Tillgänglig: < http://www.ne.se/jsp/search/article.jsp?i_art_id=123708 &i_word=bantustan > (07-08-09).

Parle, Julie & Scorgie, Fiona

2001 *Bewitching Zulu Women: Umhayizo, Gender, and Witchcraft in Natal*. In 44th Annual African Studies Association Meeting. Houston 2001.

Patton, Cindy

1997 From Nation to Family. Containing African AIDS. I Lancaster, Roger N & di Leonardo, Micaela, red. *The Gender/Sexuality Reader. Culture, History, Political Economy*. New York, London: Routledge.

Phillips, Ray E

1935 *African Youth and Sexual Hygiene*. Durban.

Piot, Peter

2001 *A Gendered Epidemic: Women and the Risks and Burdens of HIV*. Journal of the American Medical Women's Association 56(3).

Platon

1993 *Om kärleken och döden. Gästabudet, Försvarstalet, Faidon*. Lund: Studentlitteratur.

Pool, Robert

1994 *Dialogue and the interpretation of illness: conversations in a Cameroon village*. Oxford; Providence: Berg Publishers.

Popenoe, Rebecca

2004 *Feeding desire: fatness, beauty, and sexuality among a Saharan people*. London: Routledge.

Preston-Whyte, Eleanor

1994 *Gender and the lost generation: the dynamics of HIV transmission among black South African teenagers in KwaZulu/Natal*. Health Transition Review Supplement to Volume 4:241-255.

Preston-Whyte, Eleanor, Abdool Karim, Qurraisha & Zondi, Maria

1991 *Women and Aids - the triple imperative*. Critical Health 34:42-47.

Preston-Whyte, Eleonor

1974 Kinship and Marriage. I Hammond-Tooke, William David, red. *The Bantu Speaking Peoples of Southern Africa*. London, Boston: Routledge & Kegan Paul.

Raum, Otto Friedrich

1973 *The social functions of avoidances and taboos among the Zulu*. Berlin: de Gruyter.

Richt, Bengt

1994 Intervju och realitet. I Eriksson, Bengt Erik & Näsman, Elisabet, red. *Samhällsvetenskap & vardagserfarenhet. Teori, praktik, etik.* Stockholm: Liber utbildning.

Richt, Bengt

1997 *Främlingen.* Opublicerat manuskript. Tema hälsa och samhälle, Linköpings Universitet.

Ricoeur, Paul

1965 *History and truth*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.

Rosander, Eva Evers

1987 Genus och häxeri i norra Marocko. I Kulick, Don, red. *Från kön till genus; kvinnligt och manligt i ett kulturellt perspektiv.* Stockholm: Carlsson Bokförlag.

Rosen, Sydney, Fox, Matthew P. & Gill, Christopher J.

2007 *Patient retention in antiretroviral therapy programs in sub-Saharan Africa: a systematic review*. PLoS Medicine 4(10):e298.

Roth, Nancy & Hogan, Katie

1998 *Gendered epidemic: representations of women in the age of AIDS.* New York, London: Routledge.

Rubbo, Anna

1975 The spread of capitalism in rural Colombia: effects on poor women. I Reiter, Rayna R., red. *Toward an Anthropology of Women.* London: Monthly Review Press.

Räthzel, Nora

2000 Feminism and Differences or: Feminisms and Divisions? Discussions about racism within feminist theories and practices. I *Svensk genusforskning i världen. Globala perspektiv i svensk genusforskning och svensk genusforskning i ett globalt perspektiv.* Konferensrapport Örebro. Göteborg: Nationella sekretariatet för genusforskning.

Sahlins, Marshall

1999 *Two or three things that I know about culture*. Journal of the Royal Anthropological Institute 5(3):399-421.

Said, Edward W.

1979 *Orientalism*. New York: Vintage books.

Salo, Elaine R.

2006 *"We've got it covered" - what we know about condom use, personhood gender and generation across space in Cape Flats townships*. World Library and Information Congress, Seoul, 2006.

Sanders, Todd

2000 *Rains Gone Bad, Women Gone Mad: Rethinking Gender Rituals of Rebellion and Patriarchy*. The Journal of the Royal Anthropological Institute 6(3):469-486.

Scheper-Hughes, Nancy

1993 *Death without weeping: the violence of everyday life in Brazil*. Berkeley, California: University of California Press.

Scheper-Hughes, Nancy

2002 *Disease or deception: Munchausen by Proxy as a weapon of the weak*. Anthropology & Medicine 9(2):153-173.

Scheper-Hughes, Nancy & Lock, Margaret M.

1987 *The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology*. Medical Anthropology Quarterly 1(1):6-41.

Schneider, Helen & Fassin, Didier

2002 *Denial and defiance: a socio-political analysis of AIDS in South Africa*. AIDS: an international bimonthly journal 16(suppl.):S45-S51.

Scorgie, Fiona

2002 *Virginity Testing and the Politics of Sexual Responsibility: Implications for AIDS Intervention*. African Studies 61(1):55-75.

Shakespeare, William

1946 *En midsommarnattsdröm*. Stockholm: Bröd. Lagerström.

Sibisi, Harriet

1975 The Place of Spirit Possession in Zulu Cosmology. I Whisson, Michael G. & West, Martin, red. *Religion and Social Change in Southern Africa*. Cape Town, London: David Philip, Rex Collings.

Sida, Styrelsen för internationellt utvecklingssamarbete

2005 *Vi jobbar med jämställdhet för att utrota fattigdomen.* Annonsbilaga från Sida.

Silberschmidt, Margrethe

2001 *Disempowerment of men in rural and urban East Africa: Implications for male identity and sexual behavior*. World Development 29(4):657-671.

Sjögren, Annick

1993 *Här går gränsen: om integritet och kulturella mönster i Sverige och Medelhavsområdet*. Stockholm, Botkyrka: Arena; Mångkulturellt centrum, Sveriges invandrarinstitut och museum.

Skolverket

2006 *Läroplan för det obligatoriska skolväsendet, förskoleklassen och fritidshemmet, Lpo 94.* Stockholm: Skolverket.

Sontag, Susan

2001 *Sjukdom som metafor; AIDS och dess metaforer*. Stockholm: Natur och kultur.

Sontag, Susan

2005 *Där tonvikten ligger*. Stockholm: Bromberg.

South African Government Information

2003 *Address by deputy president Jacob Zuma to the launch of the Moral Regeneration Movement, Bisho, 19 September 2003.* (Elektronisk). South African Government Information, info.gov.za. Tillgänglig:

< http://www.info.gov.za/speeches/2003/03092209461008.htm > (05-11-02).

Sparks, Allister

2003 *Beyond the miracle: inside the new South Africa*. London: Profile.

Spivak, Gayatri Chakravorty

2002 [1988] *Kan den subalterna tala?* I Postkoloniala studier. Stockholm: Raster.

Strauss, Claudia & Quinn, Naomi

1997 *A cognitive theory of cultural meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.

Svanström, Yvonne

2006 Prostitution in Sweden: debates and policies 1980-2004. I Gangoli, Geetanjali & Westmarland, Nicole, red. *International Approaches to Prostitution: Law and Policy in Europe and Asia.* Bristol: The Policy Press.

Svendsen, Lars Fr. H.

2005 Äktenskapets vanvettiga övermod. I *Svenska Dagbladet,* Under strecket 21 augusti.

Swidler, Ann

2001 *Talk of love: how culture matters*. Chicago: University of Chicago Press.

Takeuchi, Jun

2007 *Resident Evil 5*. (Elektronisk). IGN Entertainment Games hemsida, ign.com. Tillgänglig: < http://media.ps3.ign.com/media/734/734381/vids_1.html >

Therborn, Göran

2004 *African families in a global context*. Uppsala: The Nordic Africa Institute.

Thompson, Leonard

1969 Co-operation and conflict: The Zulu Kingdom and Natal. I Wilson, Monica & Thompson, Leonard, red. *The Oxford History of South Africa*. Oxford: The Clarendon Press.

Thurén, Britt-Marie

1996 *Om styrka, räckvidd och hierarki, samt andra genusteoretiska begrepp*. Kvinnovetenskaplig tidskrift (3-4):69-85.

Trawick, Margaret

1992 *Notes on love in a Tamil family*. Berkeley: University of California Press.

Turner, Victor W.

1977 *The ritual process: structure and anti-structure*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

van der Geest, Sjaak, Reynolds Whyte, Susan & Hardon, Anita

1996 *The anthropology of pharmaceuticals: A biographical approach*. Annual Review of Anthropology 25:153-178.

van der Geest, Sjaak

1997 *Is there a role for traditional medicine in basic health services in Africa? A plea for a community perspective*. Tropical medicine and international health 2(sept):903-911.

van der Geest, Sjaak

2003 *Confidentiality and pseudonyms*. Anthropology Today 19(1):14-18.

van Dongen, Els

2003 *"Die lewe vat ek net soos ek dit kry." Life stories and remembrance of older Coloured people on farms in the Western Cape Province*. Journal of Cross-Cultural Gerontology 18:303-335.

Vandamme, Sofie

2007 *Sickness and Love "Une médicine dans le corps et cent sottises dans la tête"*. Medische Antropologie 19(1):163-175.

Varga, Christine A.

1997 *Sexual decision-making and negotiation in the midst of AIDS: youth in KwaZulu/Natal, South Africa*. Health Transition Review Supplement 3 to Volume 7:45-67.

Welsh, David

1971 *The roots of segregation: native policy in colonial Natal, 1845-1910*. Cape Town, London, New York: Oxford University Press.

White, Hylton

2001 *Tempora et Mores: Family Values and the Possessions of a Post-Apartheid Countryside*. Journal of Religion in Africa XXXI(4):457-479.

Wickström, Anette

2006 *Love, Medicine and Health*. Umbiko, bringing science to people. An official newsletter of the Africa Centre for Health and Population Studies (7):3.

Wickström, Anette

2008 *Understanding virginity testing from local people's point of view*. Umbiko, bringing science to people. An official newsletter of the Africa Centre for Health and Population Studies. Under tryckning.

Wilson, Francis

2004 *Ideal of manhood beyond many men*. ChildrenFIRST 8(58):39-44.

Vincent, Louise

2006 *Virginity testing in South Africa: Re-traditioning the postcolony*. Culture Health & Sexuality 8(1):17-30.

Winther Jørgensen, Marianne, and Louise Phillips

2000 *Diskursanalys som teori och metod*. Lund: Studentlitteratur.

Wolf, Eric R.

1982 *Europe and the people without history*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

APPENDIX

Ord på isiZulu

Genom texten förekommer zulubegrepp som inte går att hitta någon riktigt bra ersättning för, varför jag ofta använder dem på zulu. Här följer en kort genomgång av begreppen:

amadlozi Fäder och mödrar, levande eller döda, eller mänsklig ande i singular. Översätts ofta med anfäder, men ordet betecknar både de avlidna som lever sitt efterliv i gemenskap och ständig interaktion med de levande, och äldre människor som finns med i samvaron. ”Du är en *idlozi* (sing.)” betyder ”Du har blivit gammal”, och har en mycket hedervärd klang.

hlonipha Respekt och vördnad. Attityd mot äldre människor. Ett centralt begrepp för alla sociala relationer. Zuluspråket innehåller många honnörsord (*hlonipha*-termer) som används som ersättning för ord som bör undvikas i relation till dem man förväntas visa vördnad.

ilobolo Överföring av kor från kvinnans till mannens familj vid äktenskap för att etablera och bekräfta relationen mellan paret, deras respektive härkomst eller ätter, både levande och avlidna. Översätts ibland brudgåva, men rimligare är barngåva, eftersom det till stor del handlar om en ersättning till kvinnans familj för kvinnans reproduktiva förmåga. Gåvoutbytet mellan familjerna är en livslång process.

imithi Ordet betyder träd eller buskar, men också mediciner. Som medicin syftar ordet både på läkande och skadliga substanser. Kraften som finns i materia kan således skapa både gott och ont. Traditionella mediciner tillverkas av örter, trädrötter, jord, stenar, delar från djur och baggar. *Umuthi* i singular.

induna Huvudman för ett mindre område, som är tillsatt av styresmannen för ett distrikt, som i sin tur är tillsatt av zulukungen. Systemet fungerar parallellt med statligt och kommunalt styre i vissa områden i Sydafrika, som under apartheidtiden var homelands och som nu är stamägda.

inyanga Örtdoktor, ofta en man, som arbetar med att reda ut orsaken till människors sjukdomar och problem. En *inyanga* diagnostiserar, tillreder och förskriver *imithi.* Plural *izinyanga*.

isangoma Siare eller divinatör, ofta en kvinna. En *isangoma* diagnostiserar, tillreder och förskriver *imithi,* på liknande sätt som en *inyanga.* Plural *izangoma*.

isicelo En gåva till kvinnans familj när en man vill börja sällskapa med henne. Den kan bestå av en ko och kläder från topp till tå.

lungisa Ställa till rätta. Ordet används när något behöver korrigeras. Det kan handla om relationer eller om hälsan.

ubaba Används ibland synonymt för *idlozi.* Ordet betyder far men är ett ord som uttrycker en attityd av respekt mot äldre människor.

ugogo Används ibland synonymt för *idlozi.* Ordet betyder farmor/mormor men är ett ord som uttrycker en attityd av respekt mot äldre människor.

umemulo En ritual som föregår bröllopet för en kvinna. I prekolonial tid firades den när en kvinna var mogen för att börja sällskapa, idag ofta när kvinnan är äldre men innan hon gifter sig.

uthando Kärlek, både vardagsmoralisk och erotisk, samt en alltid närvarande kraft.