

Kandidatnr.: 642

**SOSANT4010**

Prosjekbeskrivelse, høsten 2004.

**Hellige bytterelasjoner? Et studie av ulike former for interaksjon mellom sadhuer og andre sosiale aktører i Varanasi, India.**

Antall ord: 3850

## Introduksjon.

*Sadhuen* er en kompleks og viktig skikkelse i Indias religiøse landskap. Mange studier er viet disse menneskene, men Bjerkan skriver at: '[...] the Indian sadhus still seem to be draped in a veil of mystery' (Bjerkan 2002: 5). Begrepet sadhu lar seg vanskelig oversette til norsk, men betegnelser som asket, munk, hellig mann eller kvinne, yogi eller yogini og spirituell læremester peker alle i riktig retning. Dette er individer som utviser en enorm variasjon når det gjelder ytre kjennetegn, religiøse praksiser og ideologi. Noen er meget ekstreme i sin askese, besitter få eiendeler og lever fra hånd til munn. Andre er tilknyttet permanente institusjoner og lever relativt sett komfortable liv. Det er altså en svært heterogen og kompleks gruppe mennesker vi snakker om. En ting alle likevel har til felles er at de har gitt avkall på sin tidligere sosiale status. Dette kan sees på som et sosialt selvmord som har resultert i et brudd med *samsar*, den materielle og profane verden (ibid. s. 26). Ved å bli 'renouncers' har de viet sitt liv til å søke en guddom eller guddommelig essens de konseptualiserer på ulike måter. Jeg velger å benytte begrepet sadhu på disse menneskene, siden det blir brukt som samlebetegnelse både av akademikere og indere generelt (ibid. s. 32ff).

På tidligere reiser i India har jeg erfart at sadhuer blir forstått og behandlet på svært forskjellige måter. I den hellige byen Omkareshwar uttrykte min hotellvert frustrasjon over sadhuer som tagg, solgte narkotika og stjal fra turistene han var avhengig av. I Sikkim møtte jeg derimot en sadhu som hadde helt andre relasjoner til lokalsamfunnet. Jeg observerte ulike typer samhandling som gikk på alt fra innvielser i esoteriske meditasjonspraksiser til råd og veiledning angående giftemål og helse. Barn, en syk bonde, en høytstående buddhistisk lama, en unge kvinne med kjærlighetsorg og en ekspert i hinduistisk, vedantisk filosofi var bare noen av personene som var innom Babajis enkle leilighet i løpet av de femten dagene jeg var der.

Det er denne komplekse og varierende sosiale interaksjonen som danner utgangspunkt for problemstillingen jeg ønsker å forfølge i mitt studie av sadhuer i Varanasi.

## Tema, problemstilling og empirisk felt.

Sosial samhandling kan på ett nivå analyseres som et sett av bytterelasjoner (Mauss 1990). Min overordnede problemstilling blir med utgangspunkt i dette: Hvilke typer bytterelasjoner eksisterer mellom sadhuer og andre sosiale aktører, og hvordan etableres og opprettholdes disse?

Andre temaer som blir relevante i forhold til dette er hvilke normer som legitimerer og styrer disse relasjonene, hva som faktisk blir byttet eller utvekslet og på hvilke måter dette tillegges symbolsk verdi. Identitet og autoritet, samt former for makt vil også være i fokus.

Dette er, så vidt meg bekjent, en innfallsvinkel til studiet av sadhuer som ikke har vært mye benyttet før, og den vil derfor kunne belyse nye sider ved deres livsverden. Relasjonene

mellom sadhuer og andre har både pragmatiske og spirituelle aspekter (Parry 1994: 258f). Sadhuene er avhengige av at andre støtter dem med mat og andre materielle ting de måtte trenge. Hvis ikke må de som Aghoriene (en asketisk sekt) ta ideologien om ikke å arbeide i den profane sfæren til sin ytterste konsekvens: 'By scavenging from the dead (who have no further use for what he takes), the Aghori escapes the clutches of the living, and in theory at least realises the ascetic ideal of complete autonomy'. (ibid. s. 261). De fleste sadhuer er ikke så ekstreme i sin askese, men lever på ulike typer donasjoner. Noen har også brutt med de grunnleggende idealene om 'renunciation' og involvert seg i politikk og kriminalitet, definitivt profane aktiviteter (Bjerkan 2002: 202ff). Bjerkan skriver om dette at: 'Whether aspects of the profane, material sphere have 'invaded' the sadhus' life world or if its the other way around, is not obvious to me - most likely elements cross the borders both ways' (ibid. s. 212). I mitt feltarbeid vil jeg forfølge denne tanken og se på både pragmatiske og spirituelle sider ved bytterelasjoner og annen sosial interaksjon. Forenklet kan man kanskje si at kosmologien som legitimerer sadhuenes eksistens fordrer at materielle verdier skal utveksles mot immaterielle verdier, men akkurat hva som utveksles og hvordan dette konseptualiseres vil jeg måtte undersøke i mitt studie. Handlinger kan ikke forklares og beskrives kun ut i fra kosmologi. Bytterelasjoner er en kompleks sosial prosess som krever en forståelse av både handlende aktører og legitimerende symbolske strukturer (Blau 1968: 457). Jeg vil i dette studiet fokusere på observerbare interaksjonsprosesser, men se dette i lys av kosmologi og andre motiver folk handler ut i fra.

Jeg vil basere mitt feltarbeid i Varanasi, en by med omkring en million innbyggere ved Ganges-elven i delstaten Uttar Pradesh. Jeg valgte denne byen fordi jeg tror den er et godt bilde på dagens India, hvor ulike tradisjoner og ytringsformer eksisterer side om side og genererer nye kulturelle felt. Den er også Indias helligste by, og tiltrekker seg dermed mange sadhuer. Parry skriver om Varanasi at: 'Kashi [et gammelt navn på byen] is as old as time itself. As the site of the cosmic creation, it is the place where time itself began. As cosmogony is here a ceaselessly repeated event, its present time is also the primordial time of origins' (Parry 1994: 11). I tillegg til å ha fått denne auraen av tidløshet er Varanasi i høyeste grad et levende sted hvor kulturelle uttrykk utvikles og reproduseres. I forordet til *Death in Banaras* skriver A. T. Carter, redaktør for The Lewis Henry Morgan Lectures, at: 'It is especially in urban centres such as Banaras [enda et gammelt navn på byen] that the traditions of contemporary India are invented and reproduced' (ibid. s. xiv).

Varanasi er også et meget viktig pilgrimssenter. Dette kan kanskje bli relevant for meg i og med at jeg dermed vil få en mulighet, om enn over kort tid, til å møte folk fra ulike steder av India (og verden) og se hvilke relasjoner de har eller etablerer i forhold til sadhuer.

Når det gjelder valg av informanter er jeg i første omgang interessert i å komme i kontakt med sadhuer som ikke lever i en permanent institusjon som en *ashram* (kloster eller religiøst fellesskap). Jeg har selv møtt og sett en rekke sadhuer som bodde i små, enkle leiligheter og provisoriske hytter eller skur. Disse vil jeg tro har en større grad av autonomi enn sadhuer som bor i ashramer, men er dermed også mer avhengige av å kunne etablere personlige bånd til andre sosiale aktører som kan bidra økonomisk til å opprettholde denne livsstilen. Mitt studie vil i første rekke dreie seg om slike individer. På den andre siden kan det også være

interessant å se på hvordan en ashram fungerer i forhold til lokalsamfunnet rundt. Dette vil kunne belyse mer strukturelle sider ved vedvarende bytteforhold.

Hvis mine hovedinformanter viser seg å være semibofaste og det er praktisk mulig, vil jeg i så stor grad det lar seg gjøre følge dem til andre steder. Religiøse festivaler i andre byer vil være aktuelle felt å oppsøke. I tillegg er det mange sadhuer som trekker opp i fjellene om sommeren. Hvis dette gjelder mine informanter vil jeg naturligvis følge med, dersom det lar seg gjøre. Det vil være gjennom å følge sadhuene så tett som mulig, og på den måten se hvilke strategier de tar i bruk i ulike situasjoner, min problemstilling vil bli best belyst. Dette vil naturligvis kreve en avveining omkring hvorvidt jeg skal fokusere på én sadhu og relasjonene denne inngår i, eller se på ulike sadhuer og deres sosiale nettverk og interaksjon. I utgangspunktet har jeg tenkt å gjøre et svært individorientert studie, men jeg vil også samle inn data om flere sadhuer for å kunne etablere en kontekst rundt mine hovedinformanter. De andre sosiale aktørene som inngår i bytteforholdene vil jeg selvfølgelig også studere så grundig som mulig, selv om jeg nok vil komme til å tilbringe mest tid med sadhuene. I tillegg vil jeg forsøke å få et inntrykk av hvordan folk som ikke har noen direkte relasjoner med sadhuene ser på dem.

### **Relevant tematisk og regional litteratur.**

Sentrale temaer i studiet av India har vært kaste, rehet og urenhet, sosial organisasjon, slektskap og politikk, samt religion og historie. I den senere tiden har det også vært fokusert på nasjonalisme, 'subaltern studies', kvinnekamp og kjønnsrelasjoner, samt etnisitet og modernitet. Tidligere var forskningen dominert av vestligere akademikere, men i de senere årene har også 'natives' og 'halfies' vært viktige bidragsytere.

Dumont er en sentral skikkelse i den antropologiske litteraturen som omhandler det indiske samfunnet. Hans sentrale verk, *Homo Hierarchicus*, kom ut i 1966 og her presenteres et strukturalistisk bilde av ulike samfunnssfærer. Hovedprinsippet i ideologien som ligger til grunn for nærmest alt sosialt liv i India er, etter hans mening, opposisjonen mellom rent og urent:

'This opposition underlies hierarchy, which is the superiority of the pure to the impure, underlies separation because the pure and the impure must be kept separate, and underlies the division of labour because pure and impure occupations must likewise be kept separate. *The whole is founded on the necessary and hierarchical coexistence of the two opposites*'. (Dumont 1966: 44, uthevet i originalen).

Dette virker hierarkisk på makronivå ved at det utkrystalliseres to kaster: Brahminere som er rene og 'Untouchables' som er urene. Alle andre kaster står i et relativt forhold til disse to ytterpunktene. Prinsippet om renhet og urenhet er også styrende på mikronivå ved at individer og fenomener som giftemål, regler i forhold til mat, eiendomsrett og autoritet blir definert i forhold til de lokale brahminenes praksiser. Dette hierarkiet definerer Dumont som 'the principle by which the elements of a whole are ranked in relation to the whole' (ibid. s. 66,

uthevet i original).

Etter at Dumont har beskrevet prinsippene som ligger bak samfunnsstrukturen og de praktiske følgene disse får i samfunnet, beskriver han en institusjon som eksisterer på siden av denne hierarkiske samfunnsordenen: *asketen*. Denne institusjonen er den eneste som gir indere en mulighet til å løsrive seg fra kollektivet/strukturen og erfare individualitet: 'As opposed to modern society, traditional societies, which know nothing of equality and liberty as values, which know nothing, in short, of the individual, have basically a collective idea of man [...]' (ibid. s. 8). Asketen er 'et individ-utenfor-verden', i motsetning til alle andre som forstås som 'en person-i-verden' (ibid. s. 185). Helheten består altså av på den ene siden en verden av 'interdependence' hvor individualitet ikke eksisterer, og på den andre siden en institusjon løst fra prinsippet om gjensidig avhengighet hvor individualitet kan oppleves (ibid. s. 185f).

Dumonts ideer har blitt tatt opp i teorier som hevder at relasjonen mellom person og samfunn i India karakteriseres av et sosiosentrisk forhold, hvor individuelle interesser underlegges samfunnets (Spiro 1993: 124). Disse ideene om mangel på individualitet har vært sentrale i forskningen på Sør-Asia, og har ganske sikkert vært et styrende prinsipp som har ført til at man har skapt svært få personsentrerte studier (Parish 1994: 7).

Det betyr på ingen måte at Dumonts ideer er hegemoniske i dagens teoretiske landskap, snarere tvert i mot. S. M. Parish har skrevet en svært interessant monografi om folkegruppen Newarene i Bhaktapur, Nepal (Parish 1994). Han utforsker her i hvor stor grad man kan snakke om individualitet i en Sørasiatisk kontekst, og konkluderer med at 'The individual self also has value in South Asian culture' (ibid. s. 129). Dette er ikke en direkte tilbakevisning av Dumonts teorier, han er langt på vei enig i at det er en større grad av gjensidig avhengighet ('interdependence') blandt Newarene (og andre folkegrupper i Sør-Asia) enn blandt personer i vesten. Men han skriver videre at:

[...] within the web of relatedness, Newars have cultural ways of knowing themselves as individual selves, ways of expressing and developing personal autonomy, ways of forcing society to acknowledge their individual existence, ways of managing and subverting the cultural ideology that disowns the individual' (ibid. s. 128).

Det er særlig denne typen perspektiver jeg ønsker å benytte i mitt studie av samhandling mellom sadhuer og andre i Varanasi. Dette åpner for muligheten til å se på alle aktører, ikke bare sadhuer, som strategisk handlende individer med bevisste forhold til kulturelle mønstre, symbolbruk og meningsproduksjon. Samhandling og bytterelasjoner kan i et slikt perspektiv sees på som til dels ideosynkratiske uttrykk for individuelle preferanser, i motsetning til perspektiver som anser enhver praksis som overdeterminerte uttrykk for en underliggende struktur.

Bytteteori går ut på at individer etablerer relasjoner fordi de ønsker å tilegne seg noe de i utgangspunktet ikke har fra andre. Dette kan være materielle ting eller immaterielle verdier (Calhoun med fler 2002: 83). En slik utveksling skaper gjensidig forpliktende forhold mellom

aktører (Mauss 1990). Bytteforholdet vil dessuten være viktig i uformingen og defineringen av aktørers sosiale identitet, samt generere symbolske grenser mellom grupper (Carrier 1996: 219). Relasjonene kan også analyseres i et maktperspektiv, hvor aktørers respektive grad av makt forstås som relatert til tilgang på verdier og andre individers ønsker om å tilegne seg disse (Blau 1968: 455). Barths diskusjon omkring guruer (Barth 1990) og Parrys beskrivelse av Aghoriene (Parry 1994) viser at et slikt perspektiv på forholdet mellom sadhuer og andre sosiale aktører er relevant.

Relasjonen mellom guru og disippel er en del av hinduistisk og buddhistisk tankegods som kan observeres på så til dels forskjellige steder som India, Buthan og Bali (Barth 1990). Sadhuer er i høyeste grad en del av denne tradisjonen. I følge Barth er guruens oppgave å klargjøre, instruere og lære opp sine tilhørere. Dette resulterer i et personlig forhold til tilhørerne som eksisterer så lenge guruen har mer å lære bort (ibid. s. 252).

Parry skriver om Aghoriene i Varanasi at hovedgrunnen til at de tiltrekker seg lekfolk er de magiske evnene, *siddhis*, de sies å besitte. At individer som velger å bli disipler under slike guruer ofte har høyst pragmatiske interesser er tydelig, da mange av dem søkte hjelp hos guruen i en periode hvor de hadde problemer i dagliglivet (Parry 1994: 258). Paradoksalt nok blir sadhuen satt i en vanskelig posisjon: '[...] in order to gain and maintain a reputation as an ascetic worthy of the name, the laity require miracles as evidence of his attainments; yet the brash display of such powers is regarded with equivocation for it testifies to an incomplete spiritual development' (ibid s. 258). Sadhuen er altså fanget mellom på den ene siden å skulle utvise magiske evner for å opparbeide seg autoritet og dermed tilhengere. På den andre siden undergraver en slik 'performance' hans autoritet fordi det strider mot idealet som tilsier at sadhuen skal være hevet over den profane sfæren.

Spirituell kunnskap kan altså byttes mot andre verdier, og *siddhis* blir symboler som kan gi sadhuen autoritet og autentisitet. Disse symbolene må hele tiden redefineres og kjempes om. Parry skriver at det ikke er uvanlig at tilhengere av en bestemt sadhu hevder at en annen sadhu kun driver med 'supernatural tricks', i samme åndedrag som de fremhever egne opplevelser av sin egen gurus virkelige *siddhis* (ibid. s. 258). I denne sammenhengen kan Webers diskusjon omkring ulike former for autoritet bli sentral. Karisma er definitivt viktig i sadhuens verden, men det er nok også andre strukturelle og personlige verdier som gjøres gjeldende. Moores syn på kultur som 'contested representation and resistance within fields of power' (Moore 1999: 11) er et teoretisk standpunkt jeg deler. Dette perspektivet fokuserer på relasjonelle sammenhenger og maktforhold, og viser på den måten hvordan kulturelle ideer og symbolske strukturer må forstås som et resultat av kreative prosesser. Bourdieus teorier om ulike former for kapital og implisitt makt kan også være en hjelp til å konseptualisere de ulike verdiene som inngår i bytterelasjonene, samt gjøre det mulig å se aktørers handlinger i et større økonomisk og kulturelt perspektiv (Bourdieu 1993).

Narayan (i Bjerkan 2002: 38) hevder at sadhuer kan defineres som en liminal gruppe. De er, som Dumont også la vekt på, en marginal gruppe som til dels har en posisjon utenfor samfunnet. Dette uttrykket for antistruktur må forstås i opposisjon til andre samfunnsstrukturer for å kunne bli meningsfull. Turners analyse av liminale grupper og *communitas* (Turner 1995) åpner for et perspektiv på sadhuen som definitivt kan være et verdifullt supplement til mitt fokus på aktører.

## Metodiske innfallsvinkler.

Dette studiet vil være preget av kvalitative metoder og datainnsamlingsteknikker. Observasjoner av ulike former for bytter og annen samhandling vil nok muligens utgjøre mesteparten av datainnsamlingen. I den sammenhengen har jeg funnet Frøystads diskusjon rundt naiv og kategoriløs observasjon intressant, og verdifull som et utgangspunkt (Frøystad 2003: 50f).

Det er viktig å ha et refleksivt forhold til sin egen person og posisjon i felten, og jeg er fullt på det rene med at jeg som vestlig, mannlig antropolog er posisjonert på bestemte måter i forhold til mine informanter. Dette vil naturlig nok influere den respektive graden av deltagelse og observasjon jeg vil få mulighet til å utføre, men jeg vil forsøke å delta i så mange av aktørenes praksiser som overhode mulig. Dette vil gi meg en mer erfaringsnær forståelse av ulike fenomener enn jeg ville fått hvis jeg kun observerte, og er i tråd med tanken om at antropologen selv fungerer som forskningsinstrument. Det vil også gi meg mulighet til i større grad å kunne diskutere fenomener og ideer som er sentrale for sadhuen med denne og andre. Aktiv deltagelse vil forhåpentligvis også gi mitt nærvær mer legitimitet og aksept, og er et godt utgangspunkt for å kunne eksperimentere med den videre teksten jeg skal skrive (jfr. Stoller 1989).

Jeg skal ta et innføringskurs i hindi den første måneden jeg er i Varanasi. Språkkunnskapene jeg tilegner meg vil likevel være begrensede, selv om jeg kan noe fra før. Det vil derfor bli nødvendig å ta i bruk tolk i en rekke situasjoner. Dette avhenger selvfølgelig av engelskkunnskapene informantene mine besitter, noe jeg av erfaring vet er begrenset blandt sadhuer som ikke har direkte interesser i forhold til turister. Intervjuer og innsamling av livshistorier vil derfor sansynligvis ofte måtte utføres ved hjelp av tolk. Forhåpentligvis vil jeg få lov til å ta opp en del av dette materialet. Det vil muligens gjøre oppfølgingsintervjuer med utgangspunkt i manglende eller ufullstendige data enklere å gjennomføre. Kryssjekking av informasjon vil også kunne bli mer presis. Intervjuer vil bli gjennomført som semistrukturerte intervjuer og kanskje i enda større grad som nærmest uformelle samtaler. På denne måten håper jeg å få en forståelse av aktørers motiver, og meningen de tillegger bytterelasjonene. Rammeverket relasjonene foregår innenfor kan man til en viss grad lese seg til, men individers personlige tolkninger og forståelser er naturligvis det viktigste i et slikt aktørfokusert studie. Det er særlig når det kommer til spørsmål om autoritet jeg tror livshistorier kan være en nyttig innfallsvinkel. Kanskje er det spesielle hendelser i en persons liv som gir denne en særlig aura av hellighet? Hvorfor sadhuen la bak seg sin tidligere sosiale status og hvordan han møtte sin guru er også ting jeg tror kan være viktige i oppbygging av identitet og omdømme. Slike konstruerte biografier vil naturligvis måtte behandles med varsomhet. Hvor representative livshistoriene er for en gruppe mennesker er også vanskelig å fastslå, men dette kan i noen grad kryssjekkes hvis man innhenter livshistorier fra en rekke mennesker i samme situasjon eller kategori (Mintz 1979: 22)

Jeg vil i tillegg dokumentere hendelser med mitt fotografiapparat. Dette gir mulighet til å 'nedtegne' omgivelser, klesdrakt og aspekter av praksis mer detaljert enn ved skriftlige observasjoner, og kan fungere som en hjelp til å fylle ut og levendegjøre 'headnotes' og

andre feltnotater i etterkant av feltarbeidet. At dette kan føre til en objektivisering av informanter og muligens en 'turistifisering' av meg er jeg klar over. Jeg vil derfor kun bruke det i begrenset grad og når jeg er sikker på at det ikke påvirker samhandlingssituasjoner for mye.

Noen få sadhuer vil i utgangspunktet komme til å fungere som nøkkelinformanter, og jeg vil forsøke å kartlegge de sosiale og økonomiske nettverkene disse er en del av. Dette vil jeg gjøre ved å følge mine informanter så tett som mulig, samt gjennom intervjuer. Sadhuene blir på denne måten tyngdepunktene andre aktører graviterer rundt, og det er i disse prosessene jeg vil se på typer av samhandling og interaksjon. Feltet jeg skal studere vil dermed bli et nettverksdefinert univers (Frøystad 2003: 45). Dette vil jeg forsøke å få en detaljert oversikt over, og det vil muligens være aktuelt å gjennomføre en surveyundersøkelse for å kartlegge de ulike aktørenes alder, kjønn, kaste, økonomisk posisjon, utdanning og liknede. Disse dataene vil naturligvis måtte utfylles av andre typer kvalitative data jeg samler inn gjennom observasjon og intervjuer (jfr. Leach 1967). Det vil også være aktuelt å innhente statistikk og historiske data fra biblioteker og andre arkiver, for å kunne sette mine informanter i en større historisk og økonomisk kontekst.

### **Etiske implikasjoner.**

Mine informanter vil naturligvis bli gjort oppmerksom på hva jeg driver med, og vil således kunne gi sitt samtykke eller velge og ikke være med på studiet. Videre vil jeg i skriveprosessen anonymisere mine informanter så godt det lar seg gjøre. Eventuell sensitiv informasjon jeg får tak i vil naturligvis kreve en videre refleksjon rundt hvorvidt den skal tas med i den ferdige oppgaven, og det vil i den sammenhengen også være relevant å diskutere dette med de involverte informantene. Når det kommer til bytteforhold er jeg klar over at mine informanter sansynligvis vil ha noe igjen for tiden, kunnskapen og informasjonen de gir meg. Jeg tror også sadhuer vil kunne ha økonomiske interesser, og jeg er innstilt på å måtte gi noe tilbake uten at dette skal få lov til å overskygge relasjonene mellom oss. Dette er noe jeg må evaluere underveis, og forsøke å følge gjeldende normer for resiprositet.

### **Fremdriftsplan.**

Jeg ankommer Delhi tredje januar og vil bruke et par dager der på å forsøke å finne en del litteratur jeg ikke har kunnet spore opp her i Norge. Deretter setter jeg meg på nattoget til Varanasi. Der skal jeg begynne på et månedslangt introduksjonskurs i hindi ved Bhasha Bharati Institute of Hindi, en privatskole styrt av en tidligere professor ved Benares Hindu University. Store deler av tiden denne første måneden vil naturlig nok gå med til å lære hindi, men jeg vil også knytte kontakter blandt sadhuer og andre i byen. Dessuten vil jeg i løpet av denne tiden kunne gjøre meg kjent i byen og finne ut hvilke områder, *ghater* (trapper og andre byggverk ved Ganges som anses som hellige), templer med mer som egner seg til det videre feltarbeidet. I januar/februar avholdes også festivalen Shivratri og Panchakosi



pilgrimsferden (til 108 større og mindre lokale templer) i Varanasi. Dette kan være gode anledninger til å bli kjent med sadhuer og pilgrimmer.

Jeg skal i begynnelsen av feltarbeidet leie et rom så nær mine informanter som mulig. Hvis blir praktisk mulig, og det vil tilføre mitt studie noe, vil jeg etter hvert forsøke å bo med dem. At jeg ved å gjøre dette etablerer et sterkere bytteforhold med informantene er jeg klar over. På den ene siden vil dette belyse min problemstilling, men på den andre siden er dette naturligvis ikke en representativ bytterelasjon.