

Studiet af symbolisering i socialantropologien

Af Jan Ovesen

1. Indledning

Lad os forestille os at en etnograf fra en af sine informanter får følgende oplysning: »Vi jager tigre ved at omringe deres tilholdssted og nærme os forsigtigt, indtil en eller flere tigre prøver at slippe ud af ringen, på hvilket tidspunkt vi forsøger at dræbe dem med vores spyd«. Etnografen vil formodentlig notere denne oplysning i sin notesbog under en overskrift som 'jagtmetoder'. Når informanten imidlertid fortsætter: »Vi holder dog nøje øje med tigeren, og hvis den på nogen måde udviser en uventet adfærd, vil vi sandsynligvis lade den undslippe, da vi så vil vide, at en mands sjæl har taget ophold i den, og vi ønsker ikke at gøre denne mand fortræd«, vil etnografen være i vildrede. Han vil næppe være parat til at indføre også denne oplysning under 'jagtmetoder', men vil måske finde plads til den under en overskrift som 'overtro vedr. vilde dyr'. Dette vil dog ikke være problemfrit for ham, da han som en god etnograf vil være betænkelig ved på den måde at splitte noget op, som fra informantens side ganske åbenbart var en samlet og sammenhængende fremstilling. Hans problemer bliver på ingen måde mindre, når han senere erfarer, at mens sidste tigerjagt fandt sted, var der en mand, der døde under stor pine i en landsby et stykke borte; dødsårsagen kunne ikke videnskabeligt fastslås – manden var ellers fuldstændig sund og rask – men alle de indfødte var enige om, at døden skyldtes den omstændighed, at mandens sjæl på

det tidspunkt havde taget ophold i en af de tigre, der blev dræbt.

Ovenstående er ikke et direkte referat, men det er en nogenlunde dækkende beskrivelse af en situation, der har været langt fra ualmindelig blandt naga-stammerne i det nordøstlige Indien. Eksemplet er givet for på den måde at introducere et af de mest centrale problemer i etnografien, nemlig problemet om, hvordan vi kan fremstille begreber og begivenheder i andre kulturer på en måde, som yder *deres* opfattelse og hele situation retfærdighed, og som samtidig gør den tilgængelig for *vores* forståelse. Helt centralt i denne problematik står spørgsmålet om, hvilke fænomener vi vil betegne som symbolske, og på hvilket grundlag vi mener at kunne adskille symbolske fænomener fra andre sociale fænomener, når vi gang på gang har måttet erfare, at på den ene side selv den mest trivielle dagligdags begivenhed undertiden kan have en ganske stor 'symbolsk' betydning, og på den anden side at fænomener, som vi i første omgang ville være parat til at klassificere som i høj grad 'symbolske', kan vise sig at have ganske håndgribelige praktiske konsekvenser.

Det er med velberåd hu, at jeg her taler om *symbolske fænomener* og ikke om *symboler*. Der findes ikke nogen særskilt klasse af objekter, som vi kan kalde symboler; derimod kan så godt som alle objekter, hændelser, udsagn, osv., kort sagt alle sociale fænomener, under for-

skellige omstændigheder tillægges en mere eller mindre 'symbolsk' betydning, altså optræde som symboler. Enhver kultur vil ud fra sine omgivelser, det være sig naturlige fænomener, forarbejdede genstande, sociale relationer, sproglige udtryk, osv., have udvalgt et repertoire af fænomener, som tillægges en videre betydning end den, de pågældende fænomener umiddelbart kunne antages at have. Dette repertoire udgør, hvad vi kan kalde kulturel symbolisme.

2. Kort historisk overblik

Begrebskategorier som symboler og symbolske fænomener hører ikke til blandt de ældste i socialantropologisk analyse, men de er efterhånden kommet til at erstatte sådanne tidlige begreber som 'primitiv overtro' og 'irrationelle trosforestillinger', begreber der – efterhånden som faget udviklede sig fra at være beskrivelsen af naturfolkenes barbariske skikke over det komparative studium af primitive folkeslag til en generel teoretisk beskæftigelse med kultur og samfund – er blevet beskrevet og analyseret under overskrifter som religion, magi og ritual. Det er idag i stigende grad accepteret, at selv kategorier som de sidstnævnte er utilstrækkelige og til tider vildledende som analytiske redskaber, men deres anvendelse er dog stadig tilstrækkelig gangbar til, at den ikke automatisk fremkalder det samme overbærende smil, som er reference til 'primitiv overtro' gør det.

Spørgsmålet om rationalitet, hhv. irrationalitet i forbindelse med religiøse og magiske trosforestillinger og ritualer har givet anledning til megen spekulation og debat. Vi kan i denne forbindelse skelne mellem to grundlæggende antagelser; den ene er den, der tydeligst er fremført af den britiske socialantropolog James G. Frazer (1922), hvis evolutionistiske grundindstilling spillede en afgørende rolle for hans syn på alle

sociale foreteelser. Ifølge Frazer var troen på magi og iværksættelsen af magiske ritualer hos primitive folk et resultat af et mangelfuldt kendskab til sande årsags-sammenhænge. Fordi de primitive ikke besidder en fuldstændig teknologisk og videnskabelig indsigt, må de ofte tage tilflugt til magi, som de tror er teknisk effektiv på samme måde som rationelle, tekniske handlinger. Magien var altså at betragte som en falsk videnskab, baseret som den var på usystematisk anvendelse af begreber om årsag og virkning.

Den anden og i mange henseender modsatte opfattelse finder vi hos den franske samfundsfilosof Lucien Lévy-Bruhl. Han betragtede mentaliteten hos de primitive som byggende på en systematik, men en systematik, der i bund og grund var irrationel, fordi den ikke var i overensstemmelse med den form for logik, der er fremherskende i vores samfund, men repræsenterede en tænkemåde som Lévy-Bruhl betegede som 'præ-logisk' (1922). Erklæringer i stil med »alle tvillinger er fugle« og »tigren er menneskets bror« bygger på systematiske principper, som imidlertid lader hånt om de af os vedtagne kriterier for rationalitet. Sammenfattende kan vi sige, at for Frazer afspejlede de primitives tankegang et forsøg på rationalitet, som slog fejl på grund af manglende systematik, mens den for Lévy-Bruhl var karakteriseret af en systematik, der blot ikke tog sigte på rationalitet.

Efterhånden som socialantropologien konsoliderede sig som akademisk disciplin, gled den slags spekulationer noget i baggrunden, til fordel for undersøgelser af hvordan de forskellige institutioner i primitive samfund fungerede som instrumenter til at bevare samfundenes sociale og kulturelle integritet, og blandt sådanne institutioner finder vi netop ofte religion, magi og ritualer. Den overvejende beskæftigelse med forskellige sociale fænomeners *funktion* havde som konse-

kvens en ofte uberettiget og kunstig 'institutionalisering' af religion og deslige, hvorved også spørgsmålet om *betydningen* af symbolske foreteelser som regel blev negligeret.

Et skridt bort fra de mere rigide funktionalistiske typologier blev foretaget af Edmund Leach i hans betydningsfulde studie af kachin-stammernes sociale og politiske organisation (1954). Leach beskæftiger sig med det problem, som havde optaget Frazer og senere Malinowski (1948), nemlig om distinktionen mellem teknisk (rationel) og rituel (irrationel) adfærd. Mens både Frazer og Malinowski med forkærlighed havde forsøgt at 'rationalisere' ritualer ved at betragte dem som hidrørende fra mangelfuld teknologisk viden, tager Leach sit udgangspunkt i den iagttagelse, at selv de mest simple former for teknisk adfærd ofte følges af en form for ritual. Skønt detaljerne i sådanne ritualer fra et funktionelt synspunkt i reglen er temmelig irrelevante, er de for Leach af central interesse, fordi »for de mennesker, der lever i det pågældende samfund, kan sådanne detaljer aldrig være irrelevante; de er nemlig en del af det totale kommunikationssystem indenfor gruppen. De er symbolske handlinger eller fremstillinger« (1954, 12). Det er derfor vildledende at opstille nogen absolut distinktion mellem teknologisk adfærd og rituel adfærd. Vi skulle snarere forestille os et kontinuum af social adfærd, hvis ene ekstrem er teknik, det andet ritual, idet »disse termer ikke refererer til *typer* af adfærd, men til *aspekter* af næsten al adfærd« (ibid., 13). Det tekniske aspekt er det, som *gør* noget for at ændre tingenes tilstand, det rituelle aspekt *siger* noget om den sociale og kulturelle situation, i hvilken det *gøres*.

Skønt stadig inden for den funktionalistiske tradition var Leach her i stand til at henlede opmærksomheden på betydningen af symbolstudier. For imidlertid

fuldtud at kunne skifte fokus fra funktion til betydning, er det nødvendigt først at gå tilbage og se på forskellen mellem Frazer's og Lévy-Bruhl's opfattelser; og her mener jeg, at et valg mellem disse to må falde ud til Lévy-Bruhl's fordel. Frazer's opfattelse bygger nemlig på et for så vidt tilfældigt, kulturbestemt kriterium, kriteriet om rationalitet, om hvilket man postulerer almen gyldighed. Herved gør man sig – uanset om kriteriet skulle vise sig anvendeligt i de enkelte, konkrete tilfælde – principielt skyldig i etnocentrisme. Ikke alene undgår Lévy-Bruhl etnocentrismens faldgruber, men hans synspunkt har yderligere den fordel, at det indfører eksistensen af en systematik, dvs. tilstedeværelsen af et system, hvis indre sammenhæng kan *gøres* til genstand for analyse.

Ved at indføre en systembetragtning som grundlæggende for vores analyser er vi så at sige med ét skridt kommet lige ned i den strukturelle antropologi, der med Claude Lévi-Strauss i spidsen har skudt interesse for fænomeners funktion i baggrunden til fordel for beskæftigelsen med deres betydning. Det er således ikke tilfældigt, at hvor funktionalismen hovedsageligt havde vendt sig til naturvidenskaberne i sin søgen efter modeller af sociale fænomener – og modeller for analyser – fandt Lévi-Strauss i starten inspiration hos den strukturelle lingvistik. Denne inspiration bestod først og fremmest i erkendelsen af det forhold, at ligesom de enkelte elementer i sproget kun får betydning gennem den relative position, de indtager i forhold til andre tilsvarende elementer, ligeså kan den fulde betydning af sociale og kulturelle fænomener (som f.eks. slægtskabstermer, totemnavne, mytiske hændelser og motiver, osv.) kun åbenbares, når de anskues i relation til andre sådanne fænomener. Snarere end at betragte de enkelte *elementer* isoleret må vi som enheder i analysen tage de strukturelle *relationer* mellem elementerne, idet

analyseobjektet udgøres af det system, som elementerne og deres indbyrdes relationer udgør.

Det blev dog efterhånden åbenbart, at den strukturelle lingvistik som sådan udgjorde en for snæver analogi for den socialantropologiske analyse, idet sproget jo kun er en del af den meget mere komplekse totalitet af det, vi betegner som kultur og samfund (cf. Hastrup 1975a). Lévi-Strauss udvidede derfor synspunktet til generelt at betragte kultur som kommunikation, idet han fandt det hensigtsmæssigt at udskille tre niveau'er, på hvilke kommunikationen foregår: slægts- og ægteskabsniveauet (udveksling af giftefærdige kvinder mellem sociale grupper), det økonomiske niveau (udveksling af varer og tjenstydelse) og det sproglige niveau (udveksling af meddelelser) (Lévi-Strauss 1958). Alle disse typer af udvekslings-'objekter' kunne i analytisk sammenhæng betragtes som tegn i et kommunikationssystem, og socialantropologien kunne følgelig betragtes som en semiologisk videnskab, idet semiologien, som foreslået af dens 'opfinder' Ferdinand de Saussure (1916), er benævnelsen for den generelle videnskab, som studerer alle aspekter af det sociale liv (inklusive sproget) som udgørende tegnsystemer. (For en redegørelse for den semiologiske analysemodel, se Hastrup 1975b).

Ovenstående gennemgang af nogle hovedtræk af den hidtidige udvikling indenfor den socialantropologiske studium af symbolisme skulle kunne danne basis for en kort opsummering af den nuværende situation: Vi har lært, at det ikke kan nytte at forsøge at tilpasse 'symbolske' fænomener til i forvejen konstruerede kasser med etiketter som 'religion' og 'magi' (Frazer), men at disse fænomener retteligt bør ansues som elementer i et sammenhængende tanke-system, som ikke nødvendigvis er ordnet efter samme type logik som vort eget (Lévi-Bruhl). Vi har lært, at 'religiøse' og

'magiske' 'ritualer' – som for en overfladisk betragtning tilsammen må formodes at udgøre hovedparten af vort symbolske materiale – ikke lader sig adskille som en særlig type af fænomener, men at forskellen mellem dem og andre sociale fænomener i bedste fald er et spørgsmål om grad, ikke om art (Leach). Og vi har lært, at meget er vundet, hvis vi starter ud fra den forudsætning, at sociale fænomener af enhver art kan betragtes som kommunikation, samt at kommunikation er ordnet eller struktureret i et eller flere tegnsystemer (Lévi-Strauss).

3. Situationen i dag

For at karakterisere situationen idag kan vi nu fremsætte to programerklæringer, som umiddelbart ser ud til at være modstridende, men som på baggrund af ovenstående generelle bemærkninger kan ses at udtrykke samme holdning: 1) Der findes ingen symboler. 2) Alle sociale fænomener er symbolske. Med risiko for at formulere sig firkantet kan man sige, at disse to erklæringer betegner holdningen indenfor de to retninger i socialantropologien, som idag er de mest betydningsfulde, nemlig henholdsvis den marxistiske og den strukturalistiske.

Marxismen er en generel samfundsteori, omend den er opbygget på baggrund af forholdene i kapitalistiske samfund; der har derfor måttet foretages en vis tilpæmpning og videreudvikling for at gøre den anvendelig også for andre samfundstyper. Grundlaget er, at det er den materielle produktion – dvs. produktivkræfter og produktionsrelationer, der kombineres i begrebet produktionsmåde – som er bestemmende for de enkelte samfunds udseende og udvikling.

Strukturalismen kan siges at udgøre en generel kulturteori. Den er udviklet hovedsagelig på baggrund af materiale fra primitive samfund og er i sit udgangs-

punkt mere specifikt etnografisk. Grundlaget er, at mennesker skaber orden og betydning i deres naturlige og sociale omgivelser ved at klassificere disse i overensstemmelse med en i hovedsagen ubevidst struktur, og at det ikke er de enkelte elementer i denne struktur, der er de betydningsgivende enheder, men de relationer der består mellem elementernes strukturelle positioner.

For marxismen hører symbolisme (for så vidt den overhovedet opererer med dette begreb) hjemme i ideologien, som er den overbygning, som ethvert samfund har konstrueret ovenpå sin materielle basis (produktionsmåden). Ideologien er de forestillinger, mennesker har om deres eksistensvilkår, forestillinger, som sjældent stemmer overens med de vilkår en 'videnskabelig' (dvs. marxistisk) analyse kan blotlægge. Denne uoverensstemmelse forklares på flere måder. I primitive samfund skyldes den f.eks. menneskets ringe kontrol over naturen, der medfører, at forholdet mellem menneske og natur tilsløres på den måde, at naturen personificeres og tillægges overmenneskelige kræfter. I samfund med klasse modsætninger må menneskers kontrol over andre mennesker tilsløres for at gøre den faktisk forekommende udbytning udholdelig at leve med – for udbyttede såvel som for udbyttere; det er det, Marx' berømte udsagn om religion som opium for folket hentyder til. Lad os et øjeblik blive ved denne metafor: Et studium af brugen af opium kan f.eks. vise de generelle karakteristika ved opiumsrusen, men det kan ikke forklare den enkelte opiumsbrugers specifikke forestillinger eller hallucinationer. Ligeledes kan den marxistiske analyse vise de generelle karakteristika ved funktionen og udformningen af de ideologiske forestillinger, men den kan ikke sige noget om betydningsindholdet af de enkelte kulturers specifikke symbolske systemer.

Hvor den marxistiske analyse må slippe, tager den

strukturalistiske analyse fat. I *Den vilde tanke* (1962), siger Lévi-Strauss med reference til marxismen, at han, idet han anerkender 'infrastrukturens ubestridelige herredømme', stiller sig som opgave at bidrage til en teori om superstrukturerne (p. 135). Hvor marxismen beskæftiger sig med den materielle basis og de dertil knyttede sociale relationer, er strukturalismens objekt for det meste de ideologiske forestillinger, som de kommer til udtryk i ritualer, myter, klassifikationer af sociale og naturlige omgivelser, æstetiske manifestationer som dekorationer af mennesker og ting, osv. Men det betyder ikke, at en strukturel analyse udelukkende bevæger sig på de ideologiske forestillingers niveau. I sin analyse af ansigts- og kropsbemaling hos Caduveo viser Lévi-Strauss f.eks. hvorledes man kan blotlægge strukturen af denne kunstform; lige så vigtigt for ham er det imidlertid at demonstrere, at dekorationerne ikke er tilfældige mønstre, men at de er i strukturel overensstemmelse med organiseringen af samfundets sociale relationer (se Lévi-Strauss' »Et indianersamfund og dets stil« i denne bog.)

I mange primitive samfund kan man finde en høj grad af overensstemmelse mellem det sociale livs forskellige domæner; strukturerne af de forskellige domæner kan siges at være transformationer af hverandre. Jeg har andetsteds (Ovesen 1975) refereret, hvordan f.eks. planen for et hus i Thailand, rummenes placering og benyttelse, næsten kan læses som et kort over, eller om man vil, en kode for klassifikationen af det sociale univers (slægtskabsrelationerne) såvel som klassifikationen af dyreverdenen. Sådanne delstrukturer (som systemer for klassifikationen af den sociale og naturlige omverdens forskellige fænomener) kan i forskellige samfund have større eller mindre autonomi. Den moderne socialantropologi beskæftiger sig for en stor dels vedkommende med at blotlægge disse struk-

turer og finde relationerne imellem dem og graden og arten af deres indbyrdes afhængighed. Hvad angår de ideologiske eller 'symbolske' forestillinger lader marxister (Godelier 1973) og strukturalister (Lévi-Strauss 1974) til at være enige om, at disses udformning og udvikling til enhver tid er resultat af to faktorer, nemlig 1) de i forvejen eksisterende forestillinger og den måde, den menneskelige bevidsthed af sig selv omskaber dem på (ved f.eks. at glemme visse aspekter, brodere videre på andre, osv.) og 2) de materielle vilkår som det pågældende samfund eksisterer under, som sætter logiske grænser for, hvad man kan forestille sig, men for så vidt også leverer en del af 'råmaterialet' for tankens arbejde.

Det lyder måske altsammen temmelig abstrakt, så jeg vil slutte med at konkretisere ved at fortsætte med det eksempel, som jeg indledte med. Fænomenet var-tigre forekommer hos de fleste af naga-stammerne (for en detaljeret analyse, se Ovesen 1979), og det er i mange henseender parallelt til de europæiske forestillinger om varulve. En del af forklaringen på fænomenets eksistens må nok søges i det forhold, at tigreren i det nordøstlige Indiens bjergegne – ligesom ulven i Europa – er det af de vilde dyr, der er menneskets største konkurrent, først og fremmest fordi den søger bytte blandt menneskets husdyr. Naga'erne omtaler tigreren som menneskets bror, og i myter fortælles om, hvordan menneske og tiger blev adskilt, så at mennesket kom til at bo i landsbyer og tigreren i junglen; vi har altså en adskillelse mellem to sider af den menneskelige eller menneskelignende tilværelse, som svarer til modsætningen mellem kultur og natur. Naga'erne er svedjebrugere; de skaffer sig nyt land til opdyrkning ved at hugge og brænde sig ind i junglen, dvs. at kulturen trænger frem på naturens bekostning. Modsætningen mellem kultur og natur kan altså ikke opfattes som

evig fastlagt og absolut, der kan tværtimod på forskellig måde slås bro over den, den kan medieres. En af de måder den medieres på er ved, at et menneske (kultur) kan 'forvandles' til en tiger (natur) i den forstand, at et menneskes sjæl under søvn eller trance kan forlade legemet og tage ophold i en tiger. Disse var-tigre er hos de fleste naga-stammer shamaner, der ved hjælp af sjælens tigertilværelse er i stand til at levere spådomme, diagnosticere sygdomme, osv. Sådanne personer opfattes på grund af disse evner eller egenskaber som marginale i forhold til resten af samfundet. De er delvis udenfor samfundet i kraft af, at de er associeret med samfundets modsætning, den vilde natur, og de har en tilsvarende lav social status.

Hos en enkelt naga-stamme, Sema (Hutton 1921) var forholdene imidlertid anderledes. Sema'erne havde shamaner til at udføre de sædvanlige shamanistiske opgaver, men i modsætning til de omkringboende stammer var shamanerne hos Sema ikke var-tigre. Var-tigre fandtes hos Sema – endda i forholdsvis stort tal i den periode, hvorfra materialet stammer (ca. 1890–1920) – men det var karakteristisk, at var-tigre hos Sema som regel var personer med høj social status, typisk høvdinge og høvdinges slægtninge. For at forklare denne ejendommelighed må vi se nøjere på de sociale og materielle forhold i de forskellige stammer. Politisk set blev de øvrige stammers landsbyer ledet af et 'demokratisk' valgt råd, mens Sema-landsbyerne blev styret af en autokratisk høvding, hvis embede var arveligt. Høvdingens magt var absolut, han 'ejede' landsbyen, og havde han mere end én søn, måtte de øvrige i princippet udvandre med en gruppe ledsagede familier, rydde et stykke jungle og grundlægge en ny landsby. Denne ekspansive politik hos Sema havde sammenhæng med et stærkt stigende befolkningstal i den pågældende periode. Imidlertid var de faktiske eks-

pansionsmuligheder begrænsede, da Sema på alle sider var omgivet af andre naga-stammer, og ekspansionen blev efterhånden umulig. Det var netop i denne periode, at antallet af var-tigre hos Sema blev bemærkelsesværdigt stort, og det var især i høvdingefamilier, det forekom. Selvom fysisk ekspansion var blevet umulig, bestod den ekspansive ideologi stadig, og den fandt udtryk i den symbolske ekspansion, som var-tigerfænomenet kan siges at være: Kulturens grænse overskrides, mennesket går fra kulturens til naturens domæne.

Imidlertid er det misvisende at betegne den ene slags ekspansion som 'fysisk' og den anden som 'symbolsk'. For naga'erne var sjælens ophold i en tiger i høj grad et fysisk fænomen. Når sjælen vendte tilbage, var personen ofte ganske udmattet efter tigerens strejfen omkring i junglen; og der var vitterlig folk, der døde i det øjeblik, deres tiger blev dræbt (hvilket nok kan rejse spørgsmålet, om vores opfattelse af naturlovene er anvendelig på deres virkelighed). På den anden side var det at forlade sin landsby for at drage ud og grundlægge en ny en betydelig 'symbolsk' handling, som bekræftede grundlæggende værdier i samfundet.

For kort at konkludere kan vi derfor sige, at det kun kan være rimeligt at påbegynde en analyse uden forudfattede meninger om, hvilke fænomener der bør opfattes som symbolske. Eller for at være mere præcis kan man gå et skridt videre og sige: Alle sociale fænomener er betydningsfænomener, og betydning skabes af mennesker i deres bestræbelser på at bringe orden og

mening i deres omgivelser. At udskille visse elementer (de 'symbolske') af denne betydningsproduktion og gøre dem til genstand for en særlig slags analyse ville være at fornægte den sande karakter af det sociale liv, man foregiver at ville studere.

Litteratur

- Frazer, J. G.: *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion.* London 1922.
- Godelier, M.: *Horizon, trajets marxistes en anthropologie.* Paris 1973.
- Hastrup, K.: *Fransk strukturalisme.* K. Hastrup m.fl.: *Den ny antropologi.* København 1975.
- samme: *Introduktion.* K. Hastrup m.fl.: *Den ny antropologi.* København 1975.
- Hutton, J. H.: *The Sema Nagas.* London 1921.
- Leach, E. R.: *Political Systems of Highland Burma.* London 1954.
- Lévi-Strauss, C.: *Tristes tropiques.* Paris 1956 (norsk oversættelse: *Tropisk Elegi.* Oslo 1975).
- samme: *Anthropologie structurale.* Paris 1958.
- samme: *La pensée sauvage.* Paris 1962 (dansk oversættelse: *Den vilde tanke.* København 1969).
- samme: *Structuralism and Ecology.* *Social Science Information*, 12 (1), 1974.
- Lévy-Bruhl, L.: *La mentalité primitive.* Paris 1922.
- Malinowski, B.: *Magic, Science and Religion.* New York 1948.
- Ovesen, J.: *Britisk strukturalisme.* K. Hastrup m.fl.: *Den ny antropologi.* København 1975.
- samme: *Man or Beast? Lycanthropy in the Naga Hills.* E. Schwimmer (red.): *Yearbook of Symbolic Anthropology II.* London 1979.
- Saussure, F. de: *Course in General Linguistics.* (org. udg. 1916). London 1974.