

ETNOGRAFISK TIDSSKRIFT

JORDENS FOLK

NR. 1 - MARTS



2004 - 39 ÅRGANG



VERDEN RUNDT MED **FREDRIK BARTH**

FRA KNOGLER TIL

- ET INTERVIEW MED FREDRIK BARTH



Videnskabsteoretikeren Jan Bärmark fra Gøteborg og psykologen Carl Martin Allwood fra Lunds Universitet interviewede Fredrik Barth om hans forskning og vidensantropologi. I interviewet beskriver Barth sit feltarbejde på Papua Ny Guinea, som handlede om at forstå baktamanernes videnstradition. Samtidig giver interviewet også et biografisk indblik i udviklingen i Barths forhold til sin egen videnstradition, videnskaben og antropologien.

Hvordan opstod interessen for socialantropologi hos dig. Var der nogen i din familie, der interesserede sig for det?

Som dreng havde jeg en meget stærk interesse for dyr og zoologi. Min far var geolog og geokemiker, men med en bred interesse for naturvidenskab. Men det var navnlig dyreliv, som interesserede mig. Så opdagede jeg evolutionstanken og blev betaget af den, og det førte til en speciel interesse for menneskets afstamning - resten af antropologien fulgte vel med på en måde. Derefter blev jeg ret hurtigt optaget af det sociale og kulturelle snarere end det fysiske.

Det, at jeg begyndte som student med palæontologi og evolutionslære, har nok præget min forskningstænkning. Overbevisningen om betydningen af et empirisk materiale og det at udvikle og afprøve teoretiske perspektiver fra en detaljeret empiri har været et forskningsideal. Jeg ser det som antropologiens specielle styrke, at vi kan gå ind i et empirisk korpus og udvikle vores teoretiske projekter fra, hvad vi finder her snarere end den anden vej rundt.

Jeg kom til Mellemøsten på feltarbejde med en arkæologisk ekspedition for at være osteolog. Jeg identificerede de dyrearter, som fandtes i knoglematerialet. Men så blev jeg i Kurdistan og studerede stammefolk, som levede i et meget omskifteligt miljø. Jeg blev slået af mangelen på stabilitet. Her var et misforhold mellem det, som teorien sagde og som stod i bøgeme og det, som syntes at udspille sig på stedet. Jeg havde læst Weber, der spurgte om autoritetens kilde, og det var vel egentlig dér, jeg begyndte med antropologien. Og derfra har det udviklet sig over mange år med en interesse for politik, og til en vis grad slægtskab og økonomi, altså konstruktion af politisk korporate grupper. De forudsætninger, der ligger

KOSMOLOGIER

i økonomiske, økologiske og geografiske forhold har været vigtige for mig, men med hovedvægt på proces. Det vil sige, hvordan folk skaber deres samfund, deres liv og deres karrierer. Jeg læste spilteori og brugte endda i et enkelt tilfælde strategiske formalanalyser. Men jeg brugte først og fremmest den strategiske tankegang til at pille 'social struktur'-tankegangen fra hinanden. Jeg mente, at vi måtte vise, hvordan mønstre og regelmæssigheder blev opbygget og holdt ved lige. Vi måtte betragte det som et problem snarere end at tage det for givet. Så det var hoveddiskursen [i Mellemøststudierne].

Så havde jeg været længe i Mellemøsten forskellige steder, og jeg begyndte at føle en form for savn. Den form for analyse, som jeg havde overtaget, havde stadig værdier og opfattelser som udgangspunkt og spørgsmålet var, hvilke strategier der udfolder sig, når man prøver at realisere disse værdier i et bestemt økologisk, økonomisk, politiske miljø. Og så forklarede jeg adfærden som et resultat. Men det lykkedes mig ikke at komme tilbage til de kulturelle præmisser, til værdierne. De blev udgangspunktet og ikke produktet af min analyse. Samtidig så man i de år i antropologien et skift, som gik i retning af større og større fokus på me-

ning og symbol. Og jeg ville gerne vide mere om det. Og så bestemte jeg mig for, at måden at lære det på var at lade det være et tema i feltarbejde. Jeg havde arbejdet med mange forhold i Mellemøsten. Fastboende jordbrugsfolk, komplekse samfund, nomader, stammesamfund, statsdannelser osv. Men det var alt sammen indenfor et muslimsk miljø. Og så tænkte jeg, at hvis jeg skulle studere religion og kulturel betydning og ritualer og sådan nogle ting, så ville jeg for det første finde noget, som var forskelligt fra Islam - som jeg kender og tager for givet. Noget som var nyt og udfordrende. Og for det andet så tænkte jeg, at hvis jeg skal prøve at forstå kilderne til kulturel betydning og værdi, så ville jeg gerne være et sted, hvor disse ting er lokalt manifesterede og synlige.

Hvis du arbejder med religion og kulturel betydning indenfor det muslimske område, så har du disse voldsomme religionshistoriske problemer med stærke traditioner, som kommer fra et andet sted, og der er en litteratur og en hellig skrift, som skal tolkes og så videre. Jeg ville gerne studere samfund, hvor jeg kunne sige: "Der er ikke nogen historie, der betyder noget her, eller som det er nødvendigt at tage højde for. Her er jeg omgivet af et miljø, som omslutter





Hovedlandsbyen til Baktaman

dem, og som indeholder alle de impulser, som ligger til grund for deres tænkning". Det er selvfølgelig til en vis grad illusorisk, men det bliver dog en påfaldende reel kontrast til de Mellemløstlige folk, som er så dybt forankret i en historie, som de selv har opfattelser af. Og de er omgivet af hellige skrifter, som ligger der og skal fortolkes.

Er det skriften, der gør forskellen?

Det er klart, at hovedskellet nok ligger i skriften, men også i forestillingen om, at der findes én hellig skrift, som Gud har dikteret. Det er jo en voldsom tanke, som på en måde fratager dig autonomi, for dér ligger sandheden, hvis bare du kan udlægge skrif-

ten. Så jeg opsøgte folk, som havde den intellektuelle frihed og som bare kendte sig selv og deres eget miljø og det New Guinea, som omgav dem. Et sted, hvor jeg kunne møde folk, som endnu ikke havde hørt om missionærer, som levede deres eget totalt lokale liv med fuld overbevisning og vitalitet. Så jeg bestemte mig for at tage dertil for at få den type data. Jeg ville gerne have et område, som først for nylig havde fået kontakt med omverden, og som var uberørt i den forstand. Og det blev så Baktamanerne...

Du har sagt om Baktamanerne, at de var begyndt at få handelsforbindelser. Var det noget, der var sket for nylig eller var det noget, som de altid havde haft?

De har altid haft en vis form for handel. Men de har levet i en politisk verden, som var så anarkistisk, at handelskontakten var begrænset og episodisk. Relationen mellem stammer i New Guinea har været brutal.

Stammekrig?

Ja, men fire år før jeg kom, var området blevet fredeligt, og de kunne etablere fredelige relationer med naboerne. De kunne tale med dem,

lære nye ting. Før drejede det sig om at gå, bevæbnet til tænderne med en værdifuld genstand som du så gav til en mand fra nabostammen. Og så ventede du, og så fik du noget tilbage, og hvis du var tilfreds med det, du fik, så kunne det være, at du kom igen og besøgte ham igen engang - hvis det så ud som om, du kunne slippe fra det med livet i behold! Nogle steder er disse rituelle udvekslinger efterhånden vokset så meget, at der er blevet fred og fællesskab mellem folk. De har ikke en tidsregning, så det var svært at få tidsdybde i noget materiale. Men de har relativ senioritet, og børn kender deres forældre og så videre...så jeg prøvede at kortlægge befolkningen så langt tilbage, som folks erindring rakte. Og pacificeringen var et tidspunkt, som de kunne fæste i forhold til deres biografier. Før fredsslutningen var drab og vold årsag til en trediedel af alle dødsfald. Så det var et krigerisk niveau, som var ganske enormt. Tredive procent af befolkningens dødsfald skyldtes vold. Det er et tal, som ikke findes nogen andre steder i verden.

Hvad var det for spørgsmål, du stillede, da du første gang tog til Baktaman i New Guinea?

Jeg var jo orienteret i en retning, hvor jeg havde lavet politisk analyse ved at se på politisk handling. Altså, hvordan folk skaber politiske grupper og politiske situationer gennem de valg, de foretager. Og så tænkte jeg, at jeg ville prøve at lave en lignende analyse og undgå en strukturel orientering på feltet for religion og kulturel betydning. Så jeg ville se på riter, for der havde jeg handling, og her var noget eksplicit og håndgribeligt, som jeg følte, at jeg kunne få mere direkte adgang til end til tekst og myte. Så jeg ville undersøge, hvordan betydning

konstrueres gennem rituelle handlinger. Og så var jeg så heldig, at jeg kom til et område med et rigt rituelt liv og hemmelige indvielser. Og tilmed et sted, hvor verbale tolkninger var vældig fortrængte og undertrykte, fordi det skulle være hemmeligt. Man skulle netop ikke tale om det. På deres sprog er ordet for "indvielse" at vise, ikke at fortælle og forklare. Jeg var indstillet på at finde ud af, hvilke spørgsmål, de stillede til sig selv. Ikke hvad mine spørgsmål var, men at se på de spørgsmål og svar, som opstår endogent i den tradition. Men igen er det jo til en vis grad illusorisk, for jeg kommer med mine spørgsmål. Men jeg ville ikke artikulere dem som spørgsmål men være stille og vente og høre hvilke spørgsmål, de havde.

Havde du et eksplicit vidensantropologisk projekt på det her tidspunkt?

Nej, det voksede frem undervejs, mens jeg var på feltarbejde, og mens jeg forsøgte at analysere feltmaterialet. New Guinea var meget udfordrende og svært på mange måder.

Ikke bare rent fysisk..?

Ikke bare rent fysisk, men måske snarere mentalt: du rejser i Mellemøsten, og folk er som os, ikke sandt? Det er komplekse samfund, og de er sofistikerede, og de møder dig på halvejen, og de hjælper dig, og de er med på, hvad der er dit problem, og de tænker med... Baktamanerne havde set tre hvide mænd i hele deres historie, og de er små og brune, og jeg

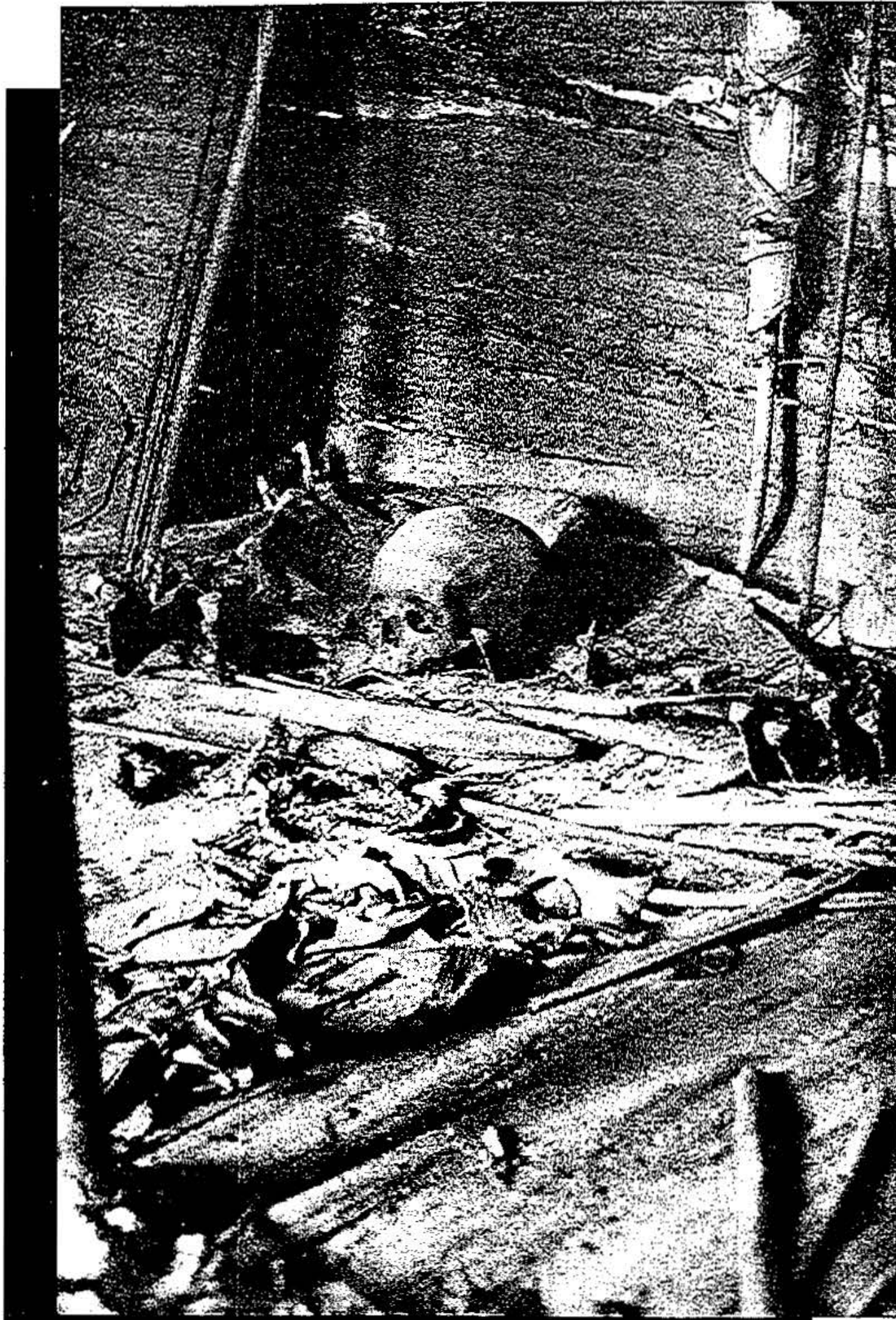
var komplet uforståelig for dem, så ingen kunne møde mig på halvejen. Jeg måtte helt hen til dem, før kommunikationen kunne etableres. Så det var svært...

Var der et specielt tidspunkt, hvor du fik kontakt med Baktaman?

Nej, det var snarere sådan, at jeg byggede broen fra min ende, og så fik jeg kontakt, og så glippede det igen. Kontakt i den forstand, at jeg forstod præmisserne for deres sociale liv. Der var egentlig mange små trin. Jeg opfattede heldigvis hurtigt, at det på en eller anden måde var meget betydningsfuldt, hvad du spiste. Uden at jeg i øvrigt kendte til det, som senere skulle vise sig at være et kolossalt komplekst sæt af madtabuer, som

Morgenstemning i baktaman landsby





Den centrale helligdom i templet, forfaderens kranie

definerede dig som person. Men jeg opfattede dog nok til at forstå, at jeg ikke skulle spise offentligt, når det ikke var i selskab med en gruppe mænd, som også spiste offentligt. Der var en, som prøvede at afsløre mig. Han gik på jagt i skoven og kom tilbage med forskellige dyr. Han ville finde ud af, hvem jeg var, og hvad jeg var. Så han gav mig forskellige ting. Frøer, fisk, forskellige fugle, pungdyr og så videre. Og det var en slags eksperiment fra hans side, så noget af det, han gav mig, var for at teste mig: spiser han det? ...Og det havde jeg en anelse om, så jeg takkede ham høfligt for det, han kom med, og lagde det til side og viste aldrig, om jeg spiste det. Nogle måneder efter opdagede jeg, at det havde været for-

Men fordi det jo er en meget hemmelig kult, så opfattede de det tværtimod som om, at jeg måtte have værdifulde hemmeligheder, siden jeg ville være alene, så det virkede faktisk stik modsat.

Der skete også det, at jeg blev ven med en slags ypperstepræst, som var flygtning fra en anden gruppe, og som på en måde ikke havde nogen autoritet på stedet, ingen opgaver på stedet, men som var højt initieret og sad inde med megen viden. Og så begyndte jeg at få ting fra ham. Og så ændrede baktamanemes ypperstepræst indstilling, og jeg blev inddraget som en respekteret person.

De var imponerede af, at jeg kunne huske det, de fortalte mig. Det kunne jeg jo blandt andet, fordi jeg tog no-

nuffigt. Jeg kunne have kompromitteret mig slemt ved den lejlighed.

Jeg boede i mandshus i en månedstid, men det var meget anstrengende, så jeg orkede det ikke i længden. Det var en lille hytte med otte-ti mænd, som var urolige hele natten. Vi lå og stødte ind hinanden, og det kunne jeg ikke holde til. Så jeg fik hjælp til at bygge sådan en lille 'Robinson Crusoe' hytte for mig selv.

De sov altså i en stor gruppe?

Ja, og jeg ville have mit eget og regnede med, at det ville være et nederlag.

tater, men de vidste jo ikke noget om skrift, så de troede, at jeg havde det hele i hovedet. Og deres forklaring var, at jeg egentlig måtte vide det hele på forhånd, for ellers ville jeg ikke kunne huske det så præcist. Med andre ord måtte jeg kende hemmeligheder og følgelig allerede være indviet hjemmefra.

Så det var en serie af slumpetræf eller held eller forsigtighed og intuition, som hjalp mig på vej. Resultatet blev i hvert fald, at jeg i løbet af et år faktisk blev indlemmet meget eksplicit og rituelt. Jeg blev indviet i hemmelighederne, og jeg blev formelt initieret i sjette grad af syv. Og så fik jeg hemmelighederne fra den sidste grad af ypperstepræsten.

Så du sprang nogle grader over?

Ja, og det var fordi jeg åbenbart var ældre og vidste mere. De tænkte, at jeg sandsynligvis vidste mere, end jeg sagde til dem. De forestillede sig, at jeg måtte besidde disse hemmeligheder, så de antog mig som kollega og adopterede mig så at sige ind i deres system snarere end at indvie mig som novice. Så der befandt jeg mig, midt i lærdommens smørhul, og det gik op for mig, at disse rituelle betydninger udgjorde en kosmologi. De var ikke bare sakrale hemmeligheder, som indlemmede dig i en menighed. De indebar en konstruktion af hele virkeligheden - og sådan blev jeg vidensantropolog.

Men der er spørgsmål, som de opfatter som 'underlige'?

Jeg mærkede det i feltarbejdet både på Bali og i Bhutan, at jeg ikke blot skulle lade som om, jeg var med i en mere ukritisk forstand, end jeg egentlig var, men at jeg også var nødt til at lade som om, jeg vidste mere, end

jeg faktisk vidste for ikke at virke uvildende. Jeg måtte ikke spørge dumt, og når jeg spurgte, måtte jeg sørge for at spørge på en måde, så det virkede som om, at jeg i grunden vidste mere end jeg gjorde. Med baktamaerne var det ikke så svært, for man skulle ikke snakke for meget om det. Man skulle "mmhh, mhhh, mmhhh" antyde, at man vidste alt og ikke fortælle noget. Og hver en succes lagde en lille smule autoritet til min position. Det var en fantastisk følelse, da jeg af en klan blev spurgt, om jeg ville udføre riterne for dem i det 'hemmelige hus'.

Du deltog i ceremonierne, og man skaber via ceremonierne et kosmos. Hvad er det, der sker?

Det centrale er et sæt af ofringer. De har forfædrenes kranier og udstyrer disse kranier og templet med forskellige symboler, farver og ting. De behandler offeret på bestemte måder, før det præsenteres. De udvælger og går på hemmelig jagt for at hente offerdyrene, eller de bruger tamsvin med bestemte regler for, hvilke svin der er egnede og så videre. En serie tabuer, som skiller ting. Det var det, jeg søgte i en primitiv stammereligion. En videnstradition, som dyrkes af skriftlærde er jo mere abstrakt. Mens her handlede det om at give ting farver - rødt, hvidt, sort - og at se på, hvordan de blev manipuleret for at skabe analogier.

Nu har du fortalt om, hvilke spørgsmål, du havde med dig og talt lidt om, hvad der skete under feltarbejdet. Kan du sige noget om, hvordan dine spørgsmål har ændret sig under forskningsprocessen?

Undervejs i feltarbejdet fik jeg en voksende erkendelse af relevansen af



Namraeng, berømt kriger og leder af mandshuset

disse rituelle handlinger, og jeg tænkte mig, at en frugtbar måde at forstå det på var slet og ret at tænke på det som et vokabular af rituelle, betydningsbærende elementer. Det, som det handlede om, var da at nå til klarhed over, hvad disse symboler fremkaldte af tankeassociationer. Så det var mit første trin i at systematisere en vis forståelse. Tag for eksempel sådan noget som farvesystemer. Hvor optræder disse farver: sort, hvid, rød? Det blev hurtigt klart, at 'rød' associeres med blod og agnatisk

afstamning, og at 'hvid' forbindes med kogt taro, og det var mad, det var rigdom, muslingeskaller og så videre. Den sorte farve derimod, som optrådte på mange af indiviellsens niveauer, den havde jeg svært ved at finde ud af: det var oplagt fra de rituelle sammenhænge, at den blev forbundet med det mandlige fællesskab og solidaritet, men hvorfor? Jeg husker en speciel situation, hvor jeg lå midt på dagen i mandshuset og tænkte og tænkte. Jeg ledte i min hukommelse efter steder, hvor sort ty-



Ung mand under fjerde grads indvielse til kriger

pisk ville forekomme i deres verden. Og der havde jeg ligget og gloet op i taget i månedsvis - og det er kulsort af sod fra ildstedet, som hele tiden holdes i gang! Det er faktisk herfra, de henter sort pigment, når de har brug for det. Så huset og mandfællesskabet er en slags prototype på fællesskab og solidaritet.

Så jeg prøvede at gennemgå de forskellige idiomer på den måde; de for-

meget tungt arbejde, det tog lang tid. Og det var i den proces, jeg blev bevidst om, at det egentlig havde at gøre med vidensantropologi.

Det, jeg prøvede at beskrive, var de processer, der var på spil i opbygningen af en kundskabsverden. Det var en repræsentation af den oplevede virkelighed og af den virkelige virkelighed, som lå bag den umiddelbart oplevede. Begrebet kosmologi er et

skellige dyrearter, hvad var der specielt ved dem? Og så er jeg gået videre derfra og har set på, hvad det er for slags lærdom eller kundskabskonstruktion, der kommer ud af det, når elementerne har den betydning. Det var først under selve skrivearbejdet med baktaman-monografien, at tingene krystalliserede sig. Det var en langsom erkendelse, at det, som egentlig bliver konstrueret og modelleret her, er en frugtbarhedsideologi - en forståelse af kosmos. Det har at gøre med at sætte budskaber sammen, at tage de eksplicite intentioner for hver af dem, at se på det pragmatiske, at se på de præmisser, de lægger og så videre. Og det var et

navn for denne helhed af forestillinger om seksualitet, vækst, frugtbarhed, sundhed... Så jeg forsøger at forklare, hvordan sådan en konstruktion skabes gennem de sociale relationer og aktiviteter og gennem det medium, som meddelelsen lægges i.

På den måde blev det til en kritik af en bestemt analytisk tilgang til riter som er inspireret af den strenge strukturelle lingvistik, som arbejder med minimale, binære kontraster. I stedet fandt jeg hos Gregory Bateson en frugtbar skelnen mellem analog og digital kodificering. Det blev en grundopdagelse for mig, at den rituelle kommunikationsform er fundamentalt analog i sin konstruktion og ikke digital.

Hvad mener du med 'analog' her?

Metaforisk! Det at tage udgangspunkt i det konkrete og analogisere ting i stedet for at bryde det ned til abstraherede minimaldistinktioner. Levi-Strauss måde at forstå myter på er digital: det er i kontrasten, meningen er. Det er netop ikke metaforisk analogisering, som bygger på specifikke ligheder og validerer og samstemmer dem. Som eksempel på en analog tilgang til sproget er der Lakoff og hans analyser, som netop fokuserer på det metaforiske. De går ikke på sprogets struktur, men på dets semantik. Og det var altså min måde at forstå indholdet i baktamanernes riter på. Det var metaforene, jeg fandt og systematiserede. Og det er en helt anden form for analyse, end den strukturelle lingvistik lægger op til.

Levi-Strauss foretager en enorm abstraktion og finder de samme strukturer på tværs af kontinenter og i grunden alle steder. Hvad enten du analyserer Ødipus-myten eller en Norvestkystindianer-myte, så er det den samme grundlæggende struktur.

Men herved bryder han ud af den fysiske og levede sammenhæng. Det, som interesserer mig, er snarere folks egne tanker, erfaringer og forståelser. Hvordan bruger de den verden, der omgiver dem, til at skabe viden?

Oplevelser..?

Ja, for den konstruktion, de skaber, bestemmer jo langt hen ad vejen den verden, de lever i. Så det er ikke bare et spørgsmål om at gå vejen fra natur til begrebsliggørelse. Det er jo også en konstruktion, hvor konceptualisering lægges på natur. Konstruktionen etableres gennem en proces, hvor begreberne så at sige er i dialog med en virkelighed. Vi høster erfaringer og giver de erfaringer en form, som belyser det, vi ser. Så der er en interaktion mellem konstruktion og en virkelighed, som opleves i kraft af konstruktionen. Men det er meget lokaliseret, og derfor bliver det ganske uinteressant at tage nogen idiomer fra baktamanerne og sammenligne dem med den græske mytologi.

Du har berørt det kort. Men kan du sige lidt mere om de intellektuelle strømninger, der har påvirket din forskning?

Som jeg nævnte, har jeg taget et naturhistorisk perspektiv med mig fra barndommen. Så en eller anden opfattelse af, at verden derude er virkelig. Darwin var en forskerskikkelse, som tiltalte mig voldsomt. Ikke bare fordi evolutionstanken var stærk, men på grund af hans naturhistoriske interesse: fascinationen af detaljer og af det at opbygge et perspektiv ved at kigge omhyggeligt på ting. Det er vel en forskningstradition, som jeg har følt ligger der som en bund: en forundring over verdens kompleksitet og samtidig en forvisning om, at det er muligt at få noget at vide om den

ved akkumulerede empiriske observationer. Jeg havde meget mere sans for Darwin end for Galilei, for Darwins perspektiv var baseret på omhyggelig granskning af et stort empirisk materiale. Ellers har jeg en vis anti-intellektuel, anti-filosofisk grundholdning. Det, som står i bøger, er ikke så interessant som det, du kan se.

Er der nogen fagfæller indenfor antropologien, som du føler dig særligt forbundet med?

Ja, og jeg har en stærk overbevisning om, at vi må arbejde som medlemmer af en kollektiv disciplin-tradition. Jeg deltager i en diskurs, en polemik i faget, og har mine bidrag her og der og arbejder sammen med dem, som er fornuftige.

Hvem er det?

Jeg er kolossalt imponeret af Edmund Leach. Jeg beundrer ham meget og respekterer hans intellekt. Så vendte han jo rundt og blev Levi-Strauss strukturalist, og der skiltes vore veje. Men hans måde at tænke på har gennem mit studium og mit liv været en meget vigtig ledetråd og inspiration.

De britiske strukturfunktionalister har været meget vigtige for mig. Og jeg har været uenig med dem, og vi har haft hidsige debatter. Det gælder også i mindre grad Levi-Strauss og strukturalismen. Jeg har været meget imponeret af Roger Keesings arbejde og blev en nær ven af ham. Og for nylig er jeg blevet frapperet og betaget af Bruno Latour og hans videnskabssociologiske arbejde. Det, som jeg har fået ud af ham, og som jeg synes er vældig værdifuldt, er den model, han har for at stille spørgsmål til videnstraditioner. Det er spørgsmål, som handler om, hvordan den fakti-

ske, pragmatiske, sociale organisationer ud. Og spørgsmål som handler om, hvordan påstande vurderes i en videnstradition. Hvad er deres kriterier for gyldighed? - Og sansen for, at det ikke bare er et spørgsmål om 'sandhedsværdi'. Det har med ting som 'rygte' at gøre. Det har med fleksibilitet og originalitet at gøre. Det er spørgsmål, der er gode at stille til alle videnstraditioner, og som handler om at betragte dem som socialt organiserede. Her har jeg også fundet inspiration hos Redfield, som i sin tid beskæftigede sig med, hvordan 'tradition' var socialt organiseret, altså hvordan opfattelser både meddeles og distribueres og forandrer sig. I og for sig nogle vældig primitive ting. Men her er jo da i hvert fald processer...

Den type forståelse, som skabes af baktamanerne i ritualer, er en forståelse, som i en vigtig forstand indeholder store begrænsninger. Ting skal holdes hemmelige, der skal skabes en oplevelse af mysterie, og det gøres gennem hemmeligholdelse. Det betyder, at måden, du lærer ting på, har en speciel karakter. Den er ikke deduktiv. Det handler ikke om at fabricere store logiske strukturer. Derimod får du en sensitivitet igennem oplevelsen af mægtige kræfter, som ikke kan begribes intellektuelt. ■

JAN BÄRMARK ER PROFESSOR I VIDENSKABSTEORI VED GÖTEBORGS UNIVERSITET OG CARL MARTIN ALLWOOD ER PROFESSOR I PSYKOLOGI VED LUNDS UNIVERSITET. INTERVIEWET MED BARTH INDGIK I ET VIDENSANTROPOLOGISK PROJEKT OM, HVORDAN PROBLEMER FORMULERES OG VIDEN SKABES I FORSKNINGSPROCESSEN.

INTERVIEWET ER OVERSAT OG REDIGERET AF JAKOB KRAUSE-JENSEN.

fotos, Fredrik Barth

MODELLER

TANKER OM FREDRIK BARTHS ROLLE I

"Den mann som opplever storhet må ha en følelse for myten han lever i. Han må gjenspeile det som projiseres på ham. Og han må ha sterk selvironi. Det er dette som kobler ham fri fra troen på sine egne pretensjoner." (Frank Herbert)

av FINN SIVERT NIELSEN

Det var en gang for nærmere 20 år siden, at Institutt for sosialantropologi i Oslo avholdt en konferanse noen mil nord for byen. Vi møtte opp, fast ansatte og stipendiater (selv tilhørte jeg siste gruppe), for å diskutere fagets fremtid. Stemningen var god. Selv om instituttet ikke akkurat var verdensantropologiens akademiske navle, var det et hyggelig, og til tider uvanlig inspirerende miljø å ferdes i. Likevel, utover kvelden ble atmosfæren både tung og trykkende, og en etter en gikk de som hadde ventet seg en fest til sine rom for å sove.

Neste morgen ble jeg trukket til side av en venn: "Har du hørt," sa han med lav stemme,

"at de gamle (som den gang kan ha vært ca. 55) satt oppe til fire i natt og diskuterte Barth?"

Jeg skulle gitt mye for å vite hva Barths tidligere medstudenter snakket om den natten. Men jeg kan garantere at det ikke var hans teorier, ei heller hans innsats for å plassere Norge på det antropologiske verdenskartet.

Antropologen

Frederik Barth var og er den mest betydningsfulle antropolog som noen gang har hatt sitt virke i Norden. Hans bidrag som teoretiker og feltarbeider er betydelig, også globalt, men i Norden - særlig i Norge - var hans miljøbyggende innsats enda viktigere. I Norge var det

OG MYTER

NORSK (OG NORDISK) ANTROPOLOGI



Frederik Barth på talerstolen

Barth som skapte den moderne sosialantropologi som i dag er en samfunnsinstitusjon med nasjonal innflytelse; og man kan med en viss rett hevde at Barth grunnla moderne antropologi i Norden.

Som norsk antropologistudent fikk jeg Barth inn med morsmelken. Allerede på grunnfag lærte vi basisbegreper som "tomatmannen" (en foretaksom araber som Barth beskriver i en artikkel fra 1967), "prosessanalysen" (det norske navn på Barths teori), "models" (hans teoretiske manifest fra 1966) og "aktøren" (hans betegnelse for det handlende menneske). Senere i studiet oppdaget vi "barth pathanere" og "barthamanere" - to folk Barth har studert, som

utenfor en innviet oslokrets var kjent som Swat pathanere og baktamanere.

Vi var ikke nødvendigvis enige med Barth, tvert imot. På 1970-tallet ble han utsatt for hard kritikk fra de progressive, og selv de mindre progressive kunne enes om at Barths analyser var reduksjonistiske, om ikke reaksjonære. Likevel henviste vi til ham når vi leverte våre avhandlinger. I Norge hadde Barth satt standarden for "god antropologi". Hans visjon av faget som jordnært og anvendelig, men samtidig analytisk sofistikert kunne vi ikke annet enn ta til etterretning.

Men det var heller ikke dette "de gamle" snakket om den nat-

Karismatikerens

Tidlig på 1980-tallet holdt Barth en forelesningsserie på Etnografisk museum i Oslo, hvor han presenterte empirien fra sitt feltarbeid i Oman og eksperimenterte med forskjellige analytiske tilnærminger til stoffet. Serien var en tour de force, og man gikk ikke frivillig glipp av en eneste forelesning. Uke etter uke, nesten uten notater, rullet han lett og ledig opp den tette veven av konflikt, allianse, handel og hierarki som han hadde kartlagt i den multietniske, multireligiøse, multiøkonomiske og multi-seksuelle byen Sohar. Uke etter uke steg spenningen i salen, mens den ene teoretiske tilnærming etter den andre ble utprøvd - og forkastet som ute av

stand til å hankses med materialets kompleksitet. Det var mesterlig antropologi - og det var mesterlig teater. Etter 5-6 uker kjente man det retoriske høydepunkt nærme seg. Nye lag av kompleksitet la seg stadig hurtigere på hverandre. "Hva kan forklare alt dette?" spurte Barth som så mange ganger før. Den rolige stemmen endret seg ikke, men nå visste vi at det kom: "Det kan prosessanalysen..." Og plutselig så vi hvordan alt ledet frem til dette.

Poenget ble levert så presist og overbevisende at jeg kom i skade for å le - av ren beundring. Da så Barth på meg. Jeg vil aldri vite hva han tenkte, men jeg tror, på en eller annen måte, at dette blikket var temaet for "de gamles" nattlige diskusjon.

Barth var akademikersønn og vokste opp i internasjonale miljøer i Tyskland og USA. Hans første konfrontasjon med norsk hverdag kom tidlig på 1950-tallet, da han ble stipendiat i Oslo og sluttet seg til de 5-6 studentene som den gang holdt hus på det støvete loftet på Etnografisk museum. Han var den ubestridte leder. Mange år senere skrev han om kontrasten mellom sørasiatiske guruer og melanesiske sjamaner: gurun vil spre sin kunnskap bredest mulig; melaneseren holder den tett inntil kroppen og gir den bare videre til de utvalgte. Barth selv, der han sitter, i lotusstilling på seminarbordet og innvier sine medstudenter i det nyeste nye i

amerikansk og britisk samfunnsfag, ligner mest av alt en sammensmeltning av disse rollene.

Et fravær av filosofi

Nordisk antropologi på 1950-tallet var i hovedsak av tysk tapping. Man studerte fjerne folks kulturhistorie, reiste ut for å samle gjenstander til de etnografiske museene og kom hjem for å katalogisere dem. De store ekspedisjonene til Carl Lumholtz (Australia, Mexico, Borneo), Knud Rasmussen (Grønland og østover), Erland Nordenskiöld og Rafael Karsten (begge Søramerika) nyter respekt også i dag. Men det var fortiden som sto i fokus - den eventyrlige reise til det eksotiske og opprinnelige.

Barth gjorde allerede 1957 feltarbeid i Iran på oppdrag fra UNESCO og påtok seg senere et prosjekt for FAO. Han fikk antropologer med i planlegning og evaluering av norsk u-hjelp. I 1962 gjorde han feltarbeid på en norsk sildesnurper, og introduserte to høyaktuelle temaer i norsk antropologi: studier av lokalsamfunn og arbeidsliv.

Barth ville skape en anvendelig antropologi, med praktisk relevans for vår tids verden. Det var dette hans teori var best til: å beskrive følgene av konkrete inngrep i konkrete sosiale situasjoner. På den annen side ligner hans samfunnsengasjement en bigeskjeft. Barth var (og er) en uovertruffen feltarbeider. Ingen kjent antropolog har hatt så mange feltopphold på så for-

skjellige steder. Et "praktisk" feltarbeid fra eller til kostet ham lite. De fleste av hans feltstudier foregikk uansett under fjerne himmelstrøk. Det ligner et paradoks.

Den "praktiske" grunnholdningen stikker dypt. Barth har alltid hevdet at han ikke er teoretiker. Hans teori er en "modell", et analyseverktøy som skal tilpasses til en gitt sosial situasjon. Han har brukt samme modell i Bali og Bhutan, Sudan og Norge, og analysert alt fra økologi til religion med den. Igjen aner vi paradokset: en så bredt anvendelig modell må nødvendigvis være svært generell. Mannen som ville ha en konkret antropologi beskriver verden på en meget abstrakt måte.

I hans mest filosofiske og "upraktiske" monografi, et studium av overgangsritualer i en stamme på 183 mennesker i Ny-Guineas regnskog, merkes denne dobbeltheten særlig klart. Et sted hevder han at feltarbeideren ikke skal stille spørsmål til sine informanter. Ved å intervju dem, påvirker man dem til å bygge opp en systematisk viten, der ingen systematikk var før antropologen ankom. Man skal være tilbakeholden og fokusere på det som sies og gjøres spontant - uten antropologens inngripen:

"Det ville ikke vært vanskelig for meg å få hjelp fra de innfødte i mine forsøk på å forstå: å tvinge dem til å systematisere og oversette til ord, som respons på

mitt behov for system og verbal kodifisering. Jeg har en sterk mistanke om at samlingene av innfødte forklaring som vi finner i den antropologiske litteraturen ofte er oppstått som en bivirkning av antropologens aktivitet." (Barth 1975: 226)

Blant baktamanene fant Barth et fravær av filosofi. De utførte ritualer, men forklarte dem ikke. I et studium av eksotiske skikker hos et eksotisk folk, demonstrerer Barth at menneskelivet er praktisk.

Men sitatet har også et annet budskap. Under Omanforelesningene opplevde jeg Barths karisma. Et par år før hadde han trollbundet titusener, da han i TV-serien "Andres liv - og vårt eget", uten andre hjelpemidler enn den lenestolen han satt i, "fikk mang en nordmann til å våkne opp med et annet og mer nyansert bilde av seg selv - og verden," som en kommentator skriver. Det er kanskje ikke så merkelig at en slik mann er seg bevisst behovet for tilbakeholdenhet overfor sine informanter?

Politikeren

Som akademiker var han derimot sjelden tilbakeholdende. Da han leverte sin doktoravhandling ved Universitetet i Oslo i 1955, ble den refusert. Årsaken var angivelig at man i Oslo aldri hadde sett en doktorgrad i antropologi.

Da man rådførte seg med britiske kollegaer om kravene til et slikt arbeid, fikk man vite at feltarbeidet måtte vare i minst et år, og Barth hadde bare vært noen måneder i Kurdistan. Ikke det beste utgangspunkt for en akademisk karriere. Barths respons var politikerens: han dro fra Oslo for å studere under de selvsamme britene som hadde

Under Omanforelesningene opplevde jeg Barths karisma. Et par år før hadde han trollbundet titusener, i TV-serien "Andres liv - og vårt eget", uten andre hjelpemidler enn den lenestolen han satt i.

forårsaket hans faglige forlis. Han oppsøkte altså det mest prestisjetunge antropologimiljøet i Europa - og han posisjonerte seg i det politisk. Han sluttet seg til den unge Cambridgefløyen, nettopp som den gjorde seg klar til et generaloppgjør med fagets herskende ortodoksi.

Den norske antropologen Hans-Einar Hem har spekulert over hvorfor Barth ikke reiste til Chicago, hvor han hadde studert før og fagmiljøet var større enn i England. Hem mener at valget

var politisk motivert. Barths nyskaping ville simpelthen virke mer radikal og vekke mer oppsikt i Storbritannia enn i USA, hvor flere samfunnsforskere arbeidet med lignende tanker.

Med en doktorgrad om politikk i en pakistansk fjellstamme under utgivelse, kastet Barth seg ut i norsk akademisk politikk. Han allierte seg med andre unge samfunnsvitere: den senere verdenskjente statsviteren Stein Rokkan og historikeren og arbeiderpartipolitikeren Gudmund Hernes. Sammen påvirket de Stortinget til å prioritere samfunnsfagene under oppbyggingen av det nye Universitetet i Bergen, hvor Barth fikk etablert sosialantropologi fra dag én.

Bergen og Helsinki

Fra 1961 til 1973 ledet Barth det som ble kjent langt utenfor Norges grenser som "The Bergen School", som skulle virkeliggjøre Barths anvendte antropologi i praksis. Det ble forsket i økologi og økonomi blant norske bønder og sudanesiske nomader. Hvordan endret moderniseringen livsbetingelsene i slike samfunn? Hvordan ble de påvirket av distriktsutbygging og u-hjelp? Hvilke muligheter åpnet seg for lokale entreprenører?

Og man studerte interetniske forhold. Resultatet var den enormt innflytelsesrike artikkelsamlingen "Ethnic Groups and

Boundaries" fra 1969, hvor etnisk identitet, i tråd med Barths modell, ble forstått som en ressurs i et strategisk spill om makt og rettigheter, heller enn et kulturelt fellesskap - altså som et praktisk anliggende.

"Ethnic Groups and Boundaries" har en innledning og et kapittel av Barth, og seks kapitler av andre norske og svenske antropologer. Boken er blant de mest siterte overhodet i faget. Likevel, bortsett fra Barth selv, ble ingen av forfatterne kjent utenfor Norden. Boken ga et øyeblikk i det internasjonale rampelys. Bedre kan Barths paradoksale rolle i det nordiske fagmiljøet neppe beskrives.

Barth har bare én seriøs konkurrent som Nordens største antropolog, finnen Edvard Westermarck, som var professor i London og Helsinki før andre verdenskrig. Han gjorde lange feltarbeid i Marokko og hadde vært Malinowskis lærer. Men hjemme møtte han sterk motstand, og moderne finsk antropologi døde med ham, og ble først gjenopplivet igjen på 1980-tallet.

Hvorfor lyktes Barths prosjekt, men ikke Westermarcks? Det finnes ikke noe enkelt svar. Dels har det å gjøre med hvor mye de investerte i sitt lokale fagmiljø. Westermarck tilbragte mer tid i utlandet enn i Finland; Barth forpliktet seg i bergensårene overfor det norske fagmiljøet. Like viktig var den antropologi de to forfektet: få politikere ville foretrekke Westermarcks lærde teori fremfor Barths anvendelige analyser.

Dessuten, Barth kom til faget akkurat da universitets ekspansjonen tok til på 1960-tallet og flere andre samfunnsfag ble opprettet ved norske universiteter. Det var politisk vilje og økonomiske ressurser til anvendt samfunnsforskning, som Barths antropologi.

Sverige og Danmark

Motstanden de to mennene møtte lokalt var også meget for-

Barth har utvilsomt vekket "en påtrengende og dyp mangel på anerkjennelse" i det lokale fagmiljøet. Og det var nok dette "de gamle" diskuterte den natten.

skjellig. Hovedmotstanderen var den kulturhistoriske Völkerkunde-tradisjonen, som sto sterkt i Finland i det meste av det 20. århundret, og særlig svakt i Norge på 1950-tallet, fordi det norske fagmiljøet var for lite til å yte effektiv motstand mot noe som helst, og fordi den antityske stemningen i Norge var sterk etter krigen.

Situasjonen i Sverige var mer kompleks. I Göteborg hadde Karl Gustav Izikowitz skapt en moderne britisk antropologi. I Stockholm opprettet Karl Eric Knutsson et lignende institutt. Begge hadde bidratt til "Ethnic

Groups and Boundaries". Men i Uppsala levde den gamle skolen videre. Norsk antropologi var en samlet bevegelse, i Sverige var faget splittet. Indirekte bidro Barth selv til denne splittelsen. En av hans studenter i Bergen, etnologen Åke Daun, ble inspirert til å modernisere svensk etnologi og anvende faget i studier av det moderne Sverige. Han lyktes så godt at svenske antropologer i praksis ble utelukket fra studier av eget samfunn.

Danmark hadde, som Norge, kun ett senter for akademisk antropologi, ved Nasjonalmuseet i København. Det var et senter med betydelig makt og prestisje. De etnografiske samlingene var verdensberømte, og deres direktør, Kaj Birket-Smith, var internasjonalt kjent. Her sto den gamle garde sterkt, og ytte sterk motstand. Heller ikke da Birket-Smith gikk av med pensjon kom endringene. De nye frontfigurene var alle Birket-Smiths studenter og ivaretok (i forskjellig grad) kontinuiteten med sin lærer.

Tydeligst gjelder dette Johannes Nicolaisen, som grunnla Institut for antropologi i København, og Klaus Ferdinand, som skapte den etnografiske samlingen ved Århus museum. De var primært empirikere og så ingen motsetning mellom kulturhistorie og moderat faglig modernisering. Men det gjelder også Niels Fock, som var inspirert av fransk strukturalisme og klart var en moderne antropolog. Men både strukturalismen og kulturhistori-

en var humanistiske disipliner, og heller ikke Fock ble derfor tvunget til det radikale skritt - å definere antropologien som et samfunnsfag.

Under det første nordiske antropologmøtet i 1960, holdt Barth et paper om kulturspredning (diffusjon) et klassisk kulturhistorisk tema som han nok hadde valgt for å komme danskene i møte. Men den danske skepsis mot Barth skulle holde i mange år.

Ny-Guinea og Tromsø

Antropologer med felterfaring fra Ny-Guinea har en egen status i faget. Man antar at de har overkommet store vanskeligheter og oppnådd fundamental og fremmedartet viten. Med etnisitetsboken fikk Barth status som toneangivende teoretiker. Det som nå skulle til for å sikre ham en plass blant fagets store navn, var et feltarbeid på Ny-Guinea.

Personlig tror jeg Ny-Guinea nesten tvang Barth til å oppgi sin "modell". Monografien han skrev derfra er intrikat og ofte dunkel. Han påpeker selv empiriske huller og begrenser analysen til ett sett ritualer. Men Barth fastholdt sin "modell", selv om den endret seg nesten til det ugjenkjennelige. Han fastholdt at samfunnet er konkret og praktisk. Samtidig forlot han selv den konkrete nordiske scene og beveget seg ut i et abstrakt, globalt rom.

Så historien har også en annen lesning. Da Barth forlot Bergen, forlot han samtidig den anvendte antropologi han hadde fremelsket hos så mange andre: Harald Eidheim som engasjerte seg for samiske rettigheter, Karl Eric Knutsson som forlot akade-

mia for å jobbe med u-hjelp og internasjonale rettigheter for barn, Helge Kleivan som stiftet IWGIA og satte urfolksspørsmål på FNs dagsorden. Men Barth dro fra Ny-Guinea til Parnasset.

Den norske antropologen TIAN SØRHAUG skriver:

"Lederen kan, enten han vil eller ei, vekke et begjær, en påtrengende og dyp mangel på anerkjennelse, som han selv så utstråler løfter om å kunne tilfredsstille, og det er egentlig disse utstrålte løftene som skaper begjæret. Slik blir ledere bærere av projeksjoner, og de blir fantastiske objekter" (Sørhaug 1996: 31).

En opplevelse jeg hadde ved Universitetet i Tromsø, hvor jeg underviste på slutten av 1990-tallet, har blitt stående som et bilde på Barths rolle i norsk antropologi. I Tromsø ble det i 1972 opprettet en "Seksjon for samiske studier og etniske relasjoner", for å utforske forholdet mellom samer og nordmenn i landsdelen. Det teoretiske manifest var Barths bok om etnisitet; og en av medforfatterne, Harald Eidheim, grunnla seksjonen og ledet den, den første tiden. Da jeg ankom Tromsø, hadde man i mer enn 20 år drevet et lokalt forskningsprogram med utgangspunkt i Barths etnisitetsmodell. Men da en prestisjetung jubileumskonferanse for bokens utgivelse ble arrangert i Nederland noen år senere, ble miljøet i Tromsø ikke en gang kontaktet. Det var stille i korridorene den dagen nyheten nådde oss.

Ledere, skriver Sørhaug, utstråler løfter som skaper behov for løftenes oppfyllelse. Det ligger i sakens natur at ledere også

bryter løfter. For å nå til topps må man "gå over lik". Barth har utvilsomt vekket "en påtrengende og dyp mangel på anerkjennelse" i det lokale fagmiljøet. Og det var nok dette "de gamle" diskuterte den natten. ■

Les mer i:

Barth, Fredrik. 1975. *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea*. Oslo: Universitetsforlaget.

Eriksen, Thomas Hylland og Finn Sivert Nielsen. 2002. *Til verdens ende og tilbake: Antropologiens historie*. Bergen: Fagbokforlaget.

Sørhaug, Tian. 1996. *Om ledelse: Makt og tillit i moderne organisering*. Oslo: Universitetsforlaget.

FINN SIVERT NIELSEN ER LEKTOR I AN-TROPOLOGI VED KØBENHAVNS UNIVER-SITET, OG HAR UNDERVIST VED UNIVER-SITETENE I OSLO OG TROMSØ. HAN HAR FELTERFARING FRA RUSSLAND OG USA OG HAR NYLIG UTGITT EN BOK OM AN-TROPOLOGIENS HISTORIE (MED THOM-AS HYLLAND-ERIKSEN).

HJEMMESIDE: www.fsnielsen.com

HAR VI HAM NÅ?

FREDRIK BARTH OG NORSK SOSIALANTROPOLOGI

av THOMAS HYLLAND ERIKSEN

Fredrik Barth rager op i landskabet, både bokstavelig og billedlig talt, i norsk sosialantropologi. Han har vært en så dominerende skikkelse at store deler av de siste tiårenes faghistorie kan skrives nesten utelukkende som en flerstemmig dialog med og om Barths antropologi. Samtidig har Barth til tider vært nesten usynlig i det norske fagmiljøet: han har ikke undervist jevnlig, og har knapt veiledet studenter, i Norge på mange år. Likevel klarer vi ikke å riste ham av oss. Når Barth snakker, spisser vi ørene. Når han skriver, griper vi til kopimaskinen. Og når han er taus, spør vi oss selv: Tro hva han driver med nå?

Jeg kan ikke tilby en fullstendig virkningshistorie over Barth i vår tids norske sosialantropologi.

Det ville kreve en bok. Derimot kan jeg si litt om den betydning han har hatt for min generasjon av antropologer, altså vi som var studenter på 1980-tallet.

Andres liv og vårt eget

La meg si det rett ut: Jeg ble konvertert til sosialantropologien foran fjernsynsapparatet. Foranledningen var en programserie på norsk fjernsyn med tittelen "Andres liv - og vårt eget", som ble vist mens jeg gikk på gymnasen. Der fortalte Fredrik Barth, og viste bilder, fra sine mange feltarbeid. Året etter utkom en populærvitenskapelig bok med samme tittel. Den var, forstod jeg senere, veldig forskjellig fra Barths andre skrifter. Denne boken er anekdotisk, fortellende, nesten pratsom, og fremstiller

antropologisk feltarbeid som en nesten kaleidoskopisk oppdagelsesprosess full av overraskelser. Der forteller han om folk på Ny-Guinea som anses for å være usedvanlig krigerske, og reiser spørsmålet om de strengt tatt er mer krigerske enn europeere. En berømt melanesisk krigsbarbar Barth møtte, hadde drept seks mennesker, og var i stand til å både navngi dem og plassere dem sosialt. Var han mer krigersk enn borgerne i en stat som slipper bomber på tusenvis av ukjente mennesker? I tv-serien og den påfølgende boken brukte Barth antropologien faktisk direkte som kulturkritikk, og videreførte slik - han liker ikke at jeg sier dette - det beste i tradisjonen fra Margaret Mead. Han sier eksemplvis: "Hver og en av disse for-



Fredrik Barth, 1984

skjellige kulturtradisjonene representerer en alternativ livsform for oss. Vi kan betrakte dem alle som eksperimenter i menneskeliv".

Fortellingene fra feltarbeidene antydte ikke bare hvilket kulturkritisk potensial som ligger i komparativ kultur- og samfunnsforskning, men også hvilke intellektuelle muligheter den representerer. Ved å stille spørsmål om hva slags emosjoner pathanerne opplever, hvilket verdensbilde basseri-nomadene levde etter, hva som ga baktamanenes liv mening, reiste Barth generelle filosofiske spørsmål. I stedet for å klø seg i hodet etter svar, hadde han reist jorden rundt for å undersøke hvilke svar som ble utviklet av andre. Antropologien fremstod som en erkjennelsesvei

der man lette etter det store i det lille, det universelle i det partikulære og, ikke minst, det forunderlige i det alminnelige.

Models of what?

Så gikk det et par år. På Universitetet i Oslo foregikk den gangen, altså tidlig på 1980-tallet, fremdeles hissige debatter mellom klassiske marxister, strukturalistiske marxister, kvasimarxister og alle andre. Barth var trygt plassert blant "alle andre".

"Models of Social Organization" fra 1966 ble på denne tiden betraktet som Barths teoretiske manifest, til tross for at han hadde beveget seg i andre retninger senere. Den brøt med praktisk talt alt vi mente å ha lært om sosialt liv. For det første satte den normer og sosial struktur i pa-

rentes, og anbefalte å konsentrere oppmerksomheten omkring den handlende aktør. Den handlende, strategiske aktør, for å være nøyaktig. Kantinepraten gikk omtrent slik: - Borgerlig individualisme! freste en. - Voluntarisme! tilføyde en annen. - Og hva verre er, dette er rasjonell aktør-tenkning på sitt verste! sekunderte den første. Om det satt en tredjemann ved bordet, som i sitt stille sinn tenkte at det var på tide å få gjeninnført individet i samfunnsforskningen, så sa han eller hun ikke stort. Slik var klimaet.

Senere lesning av programskriftet "Models" viser at det dels var polemisk ment, og slik sett bevisst ensidig, og dels et forsøk på å utvikle generative modeller, altså modeller som kunne brukes

til å beskrive endringsforløp i sosialt liv. Kritikken mot "Models" var ensidig og til dels ideologisk. Samtidig bidro både teksten og diskusjonen om den til å skjerpe den teoretiske bevisstheten blant oss studenter. Dersom noen hadde forvillet seg inn på Institutt for sosialantropologi i den tro at faget henvendte seg til romantiske drømmere som var glade i å reise, var en helgs isolat i selskap med "Models" den beste tenkelige medisin. Boken var liten, men vanskelig; den var kontroversiell, men presis; den brukte eksempler fra den virkelige verden, men trakk dem gjennom en teoretisk kvern som forandret dem til det ugjenkjennelige. Kort sagt: vi kjempet både med og mot "Models". Etter hvert som månedene gikk, forsøkte vi å finne teoretiske ståsteder mellom Barth og dem han polemiserer mot (altså de som mente at handlende aktører bare var konkretiseringer av en sosial struktur). Dermed kom vi et lite skritt videre.

Grenser for etnisitet

Ikke før var vi ferdige med å streve med "Models", så skulle vi stifte bekjentskap med en annen Barth, nemlig utgiveren av "Ethnic Groups and Boundaries". Den dag i dag er Barths introduksjon en av de mest siterte tekstene i samfunnsvitenskapen overhodet, en tekst som gjerne omtales som klassisk; tidlig på 1980-tallet ble den fremdeles oppfattet som nesten helt ny.

Det revolusjonerende ved "Boundaries" kan sammenfattes i én setning: Til tross for at folk flest går ut fra at etniske forskjeller skyldes faktisk eksisterende

kulturforskjeller, er det sosiale grenser som konstituerer etniske forskjeller. Påståtte kulturforskjeller blir lagt til etterpå, for å rettfærdiggjøre de sosiale grensene.

Mange av oss var interessert i forholdet mellom etnisitet og kultur. Nå hadde ikke forskningen på innvandrere kommet skikkelig i gang i skandinavisk antropologi på denne tiden, men mange var engasjert i urbefolknings spørsmål, og noen av oss hadde begynt å planlegge feltarbeid i kulturelt komplekse samfunn. Skjønt kulturelt komplekse? Kanskje, i tråd med Barths generelle perspektiv, disse samfunnene skulle vise seg å være kulturelt sett ganske enkle, til tross for iherdige påstander om det motsatte? Senere skulle jeg lese V. S. Naipauls beske skildringer fra sin barndoms Trinidad, hvor han, nesten som et ekko av Barth, sier at utenforstående oppfatter Trinidad som et fargerikt og kulturelt mangfoldig sted; men for alle som bor der, er det bare et konformistisk, småborgerlig samfunn. Alle trinidadiske etniske grupper er forskjellige fra hverandre, men de er forskjellige på nøyaktig den samme måten, og forskjellene er *only skin deep*, mener Naipaul.

Forbindelsen mellom den Barth som skrev innledningen til "Boundaries" og forfatteren av "Models" var ikke så lett å få øye på. Etnisitet handler jo om gruppers særtrekk og kollektive grensemekanismer, mens Models fremholdt individet som den første bevegelse i sosialt liv. Ved nærmere ettertanke viste det seg å ikke være noen motsetning: Individet er i stand til å ma-

nipulere med sin etniske identitet i betydelig grad, og det er situasjonsavhengig i hvilken grad etnisitet gjør seg gjeldende. Samtidig betoner Barth en dimensjon i "Boundaries" som han bevisst underspilte i "Models", nemlig at etnisk identitet ikke bare er situasjonsavhengig, men også imperativ, altså langt på vei påtvunget. Så finnes det altså likevel en sosial struktur og et sett normer som rammer inn sosialt liv. Den viktigste likheten mellom de to skriftene er kanskje den store betydningen som tillegges prosesser på bekostning av tilstander. Som de vestnorske fiskerne i "Models", som "tomatmannen" i "Economic spheres in Darfur", er Barths pathanere (hovedeksempelet i "Boundaries") kreative og målrettede individer som gjør det beste ut av enhver situasjon, inntil det punkt hvor de kan komme til å prøve å skifte etnisk medlemskap. Som ethvert medlem av en etnisk minoritet vet: Hvis man ønsker å fremstå som noe annet enn et medlem av en minoritetsgruppe, gjelder det å oppsøke situasjoner der etnisitet tillegges liten betydning. Den friheten individet tillegges i et slikt perspektiv på etnisitet, var virkelig sjelden vare i sosialantropologien på slutten av 1960-tallet, da modellen ble til. Men for all del: Barths originalitet skal ikke overdrives. Både Leach, Mitchell og andre hadde vært inne på lignende tanker før. Men ingen - og her ligger en av hans styrker som antropolog - hadde formulert seg like klart, skarpt og siteringsvennlig.

Baktaman vibrations

Vi trodde vi hadde ham nå. Styr-

ken ved det barthianske perspektivet så ut til å være at det presenterte oss for klare og tydelige, handlekraftige og viljesterke individer av en type som nærmest var ukjent i det meste mainstream-antropologi, der personene enten var eksemplifiseringer av sin kultur eller rett og slett usynlige. Svakheten var den ensidige, etter manges mening etnosentriske personoppfatningen der den strategiske, målrettede handling syntes å være den eneste motoren i menneskelig samhandling.

Men så begynte vi å lese Barths foreløpig nyeste monografi, "Ritual and Knowledge among the Baktaman". Ikke bare hadde mannen byttet verdensdel siden sist, han hadde også skiftet teoretisk ståsted. Slik så det iallfall ut. I boken om baktamanene er Barth ikke interessert i å utforske maksimerende handling eller å sette normene i parentes. Den handler om forvaltningen av kunnskap hos en liten folkegruppe i det indre av Ny-Guinea. Bedre enn de fleste viser Barth hvordan kunnskap er tydelig differensiert selv i en liten, tilsynelatende homogen gruppe mennesker; at kunnskap er intimt forbundet med makt, og at den varierer til dels dramatisk fra kultur til kultur. Boken representerte altså nesten det motsatte av det vi var vant til å få fra Barth. Selv skrivestilen var annerledes; mer fortellende og mindre dissekerende enn tidligere.

Vi måtte revurdere vårt syn på Fredrik Barth. Utover på 1980- og 1990-tallet fortsatte han å utvikle sin kunnskapsantropologi, både i boken om kosmologier blant ok-folkene (stadig

Ny-Guinea) og i sin foreløpig siste monografi fra Bali. Spørsmålene han nå reiser, har å gjøre med former for kunnskapsoverføring, forholdet mellom kunnskap og sosial organisasjon, og i siste instans kulturell integrasjon. I en artikkel fra 1989, "The Analysis of Culture in Complex Societies", kommer han til nesten de samme slutningene som de amerikanske postmodernistene, som dekonstruerte kulturbegrepet omtrent på samme tid. Etter deres syn var ideen om en homogen, sluttet kultur faglig reaksjonær og politisk farlig, og de dyrket det hybride og det tvetydige fremfor det integrerte og velordnede. På mange måter stod Barth fjernt fra postmodernistene, men de møttes i sin felles mistillit til teorier om integrasjon - Barth på strengt empirisk grunnlag (*the facts on the ground er mer variable enn teoriene tilsier*), postmodernistene på anti-empirisk grunnlag (det er ikke mulig å studere samfunn objektivt).

Med denne vendingen kan det se ut til at Barth har beveget seg kilometer fra sitt faglige utgangspunkt, som student og kollega av strukturfunksjonalismens kjettere - Leach og Firth - og som spillteoretiker og handlingsanalytiker. Imidlertid er det fullt mulig å se kontinuiteten i hans livsverk, hvis man tar seg bryet med å se etter. For det første: Barths opprinnelige kritikk av strukturfunksjonalismen, altså synet på samfunnet som et velordnet puslespill der alle bitene faller på plass, ligner på postmodernistenes senere kritikk av Geertz' fortolkende antropologi, hvor kulturen lett fremstår som et lignende puslespill. For det andre: I studie-

ne av kunnskapssystemer bruker Barth den samme metoden som i sine tidligere arbeider, spesielt "Models", nemlig generativ prosessanalyse. Han er interessert i å finne ut hvilke faktorer som skaper prosesser av bestemte typer. Forskjellen er at han nå ser på kunnskap, mens han tidligere så på økonomi og politikk. I "Balinese Worlds" (1993) foreslår han endog en generativ modell som genererer variasjon og ikke integrasjon!

Jeg kunne ha avsluttet med å påstå at Barth savner likemenn blant samtidens antropologer eller noe i den retning. Det ville nok være riktig, men ikke spesielt interessant. Viktigere er det at han fremdeles er en original bidragsyter til det antropologiske prosjekt, en samtalepartner og premissleverandør som ikke er blitt mindre interessant å lytte til med årene. Siste kapittel i Fredrik Barths intellektuelle historie er med andre ord ennå ikke skrevet. Vi aner ikke hva hans neste bok vil handle om. Vi har ham ikke ennå. ■

Læs mere i:

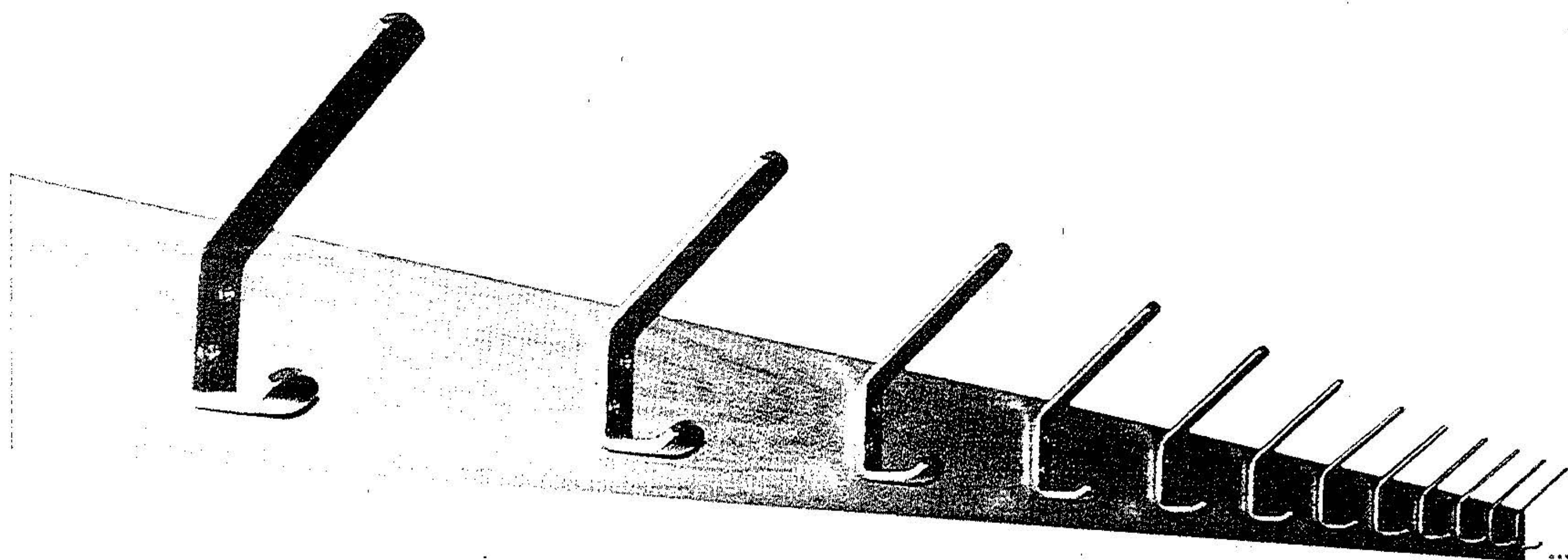
Eriksen, Thomas Hylland. 2003. *Hva er sosialantropologi?* Oslo: Universitetsforlaget.

Eriksen, Thomas Hylland. 1993. *Små steder, store spørsmål: Innføring i sosialantropologi.* Oslo: Universitetsforlaget.

THOMAS HYLLEND ERIKSEN

ER PROFESSOR VED SOSIALANTROPOLOGISK INSTITUTT, UNIVERSITETET I OSLO. HAN HAR GJORT FELTARBEID PÅ MAURITIUS OG TRINIDAD, SKREVET OM ETNISITET OG NASJONALISME OG UTGITT EN VERDENSKJENT LÆREBOK I SOSIALANTROPOLOGI.

I SKOLE MED BARTH



'Du skal ikke hænge din jakke der, det er pigernes knage.' Jeg stod på skolens lange gang sammen med børnene fra 3.a og ventede på, at læreren skulle komme. Det var min 'første skoledag' i feltarbejdet. Instruksen om, hvor jeg burde hænge mit overtøj kom i en bestemt tone fra en af pigerne i 3.a. Hun stod sammen med et par andre piger, og de var alle optagede af, at vise mig til rette. 'Hvordan kan man se, hvad der er pigeknage, og hvad der er drenge knage?' spurgte jeg i håb om at lære stedets regler at kende. Men jeg fik blot at vide, at det kan man ikke se: 'Det er bare noget, man ved'. Jeg flyttede pligtskyldigt min jakke til en anden knage og glemte i første omgang ordvekslingen.

af SUSANNE HØJLUND

Denne indforståede og selv-følgelige viden om, hvordan man gebærder sig som barn i institutionen var fokus for mit feltarbejde blandt børnene i 3.klasse og i skolefritidsordningen. Jeg skal i det følgende beskæftige mig med, hvordan jeg arbejdede med at fortolke oplevelser i felten, hvordan Fredrik Barths arbejde hjalp mig til at se på børn på nye måder.

Pigernes perspektiv

Jeg blev efterhånden klar over, at oplevelsen ved knagerækkerne ik-

ke var tilfældig. Dreng/pige opdelingen i 3.a var en central del af klassens sociale liv. Især pigerne var optagede af at adskille sig fra drengene, verbalt såvel som fysisk. En dag sad jeg sammen med Jannie i en gymnastiktime og iagttog timens forløb. Jeg lagde mærke til, at Jannie også var en meget engageret iagttager, og af og til kom hun med små udbrud: 'Nejj' eller 'Åh, nej'. Jeg spurgte hende, hvad det var, hun kommenterede, og hun svarede: 'Hun skal være sammen med en dreng - og pigerne hader drengene.' I den følgende

BETRAGNINGER OM GRÆNSER OG IDENTITET BLANDT BØRN

tid blev jeg mere og mere opmærksom på, hvordan dette spil foregik konstant i løbet af skoledagen, og hvordan pigerne signalerede afstand til drengene: ved gruppedannelser, ved afgrænsning af territorium ved et skolebord, eller ved en særlig form for tik, hvor man afleverede lus til hinanden og højlydt kommenterede: 'Aaad, en drengelus', hvis man kom til at røre en dreng.

I en videooptagelse fra en dansktime udspiller der sig følgende i løbet af timen: Eleverne skal på skift gå op til læreren, der sidder ved katederet og retter og kommenterer deres opgaver. Resten af klassen sidder imens og arbejder individuelt og småsnakker med hinanden. Hver gang en pige går op til læreren, og hun går forbi en dreng, får denne et spark, et skub, en albue i ryggen eller et slag på hovedet med en blyant. Da dette er sket gentagne gange, protesterer en af drengene til læreren: 'Maria slår altså!' - hvortil læreren svarer med et smil: 'Det

er godt Maria, de er heller ikke til at holde ud, de drenge.' Læreren fortalte mig senere, at han ofte placerede en pige mellem to urolige drenge, når der skulle fordeles nye pladser i lokalet for på den måde at forhindre de urolige drenge i at forstyrre undervisningen. Forskelle mellem drenge og piger blev altså ikke kun understreget af pigerne, men også af læreren.

Pigerne blev set som og oplevede sig selv som 'de lydige elever', der i højere grad end drengene fulgte skolens regelsæt, som det viser sig i følgende eksempel: Klassen havde været i værkstedet for at lave praktisk matematik. Fire piger blev hurtigt færdige og blev bedt om at gå tilbage til klasseværelset og gå i gang med nogle matematikopgaver. Jeg fulgte med dem tilbage, og de gik i gang med de lektier, læreren havde bedt dem om. Lidt senere kom Tom ind og udbrød: Jeg forstår altså ikke, at I gider lave det ekstra matematik', hvortil Katrine svarede:

'Det er fordi, det kun er piger, der gider sådan, drenge vil kun lave larm og ballade.' Katrine udtrykker her en stereotyp opfattelse af piger og drenge som to grupper med vidt forskellige egenskaber. Samtidig signaleres det, at alle piger opfattes som ens. Denne 'ensliggørelse' kom bl.a. til udtryk i en time, hvor læreren bad børnene om at lave armbøjninger i to minutter. Pigerne lagde sig på gulvet tæt sammen og lavede armbøjninger i takt, mens de talte højt i kor og til slut meddelte læreren: "Vi fik 77." Drengene derimod løste opgaven individuelt og begyndte at skændes om, hvem der snød med antallet. De meddelte resultatet til læreren med et 'jeg' - ikke et 'vi'.

Drengenes perspektiv

Jeg blev efter nogle uger i klassen opmærksom på, at hvis min deltagerobservation blandt børnene skulle gøre mig i stand til at skrive om det, som af nogle forskere bliver kaldt 'børneperspektivet', så



modelfoto.

var det ikke nok at have fokus på pigerne. Det ville ellers have været det nemmeste, idet jeg dagligt blev identificeret som 'en af dem' og naturligt inddraget i deres gruppedannelser og opfordret til deltagelse i pigeuniverset med kommentarer som: 'Du skal sidde ved 'os' i dag' eller: 'Er du en pige? Så skal vi lege sammen i frikvarteret.' Men der var andre måder at gå i skole på end pigernes. Jeg forsøgte at komme til at deltage i drengenes fodbold i frikvarteret. Da jeg spurgte, om jeg måtte spille med, kiggede drengene først overraskede på mig, dernæst begyndte de at diskutere indbyrdes, om det nu gik an. Det interessante var, at jeg i disse forhandlinger ikke blev bedømt på mit køn, men på mine evner. Deres diskussion handlede ikke om, at jeg var pige og derfor ikke passede ind i deres drengefællesskab, men om hvorvidt jeg var dygtig nok til at spille fodbold til ikke at ødelægge spillet og om, hvilket hold der i givet fald skulle indlemme mig, og hvordan balancen så ville blive. Jeg fortalte dem, at jeg havde været håndboldmålmand engang, og det argument blev godtaget, og jeg fik en plads i målet - lige indtil der var gået for mange bolde ind, og jeg blev sat af holdet igen. Jeg nåede dog at opleve fornemmelsen af at være på holdet, og at samværet i

denne gruppe handlede om noget helt andet end i pigegruppen. En dag efter frikvarterets fodbold blev jeg spurgt, mens vi gik tilbage til klassen: 'Hvem synes du, var den bedste i dag?' Et kort øjeblik overvejede jeg at svare voksent og pædagogisk og sige noget med at 'alle da var lige gode'. Men jeg opdagede, at også andre blev spurgt, og jeg tog spørgsmålet alvorligt og begyndte at tænke over, om det nu var Tom med det gode mål, Kristian med sine tacklinger eller Jeppe, der havde været en retfærdig dommer. Og jeg lagde siden mærke til, at dette med at udhævne den bedste spiller, var en fast del af afslutningerne på enhver kamp.

Fodboldoplevelsen åbnede mine øjne for et andet erfaringsperspektiv i klassen. Et perspektiv på skoledagen, som var totalt anderledes end pigernes. Her var man ikke orienteret mod skolens regelsæt og optaget af leve op til normerne om at være 'den gode elev'. I drengegruppen gjaldt det om at være villig til at konkurrere, at dyrke den individuelle præstation og at gribe nuets muligheder. Den spontane nysgerrighed for, hvad der nu bød sig, viste sig f.eks. i en natur- og tekniktime, hvor læreren delte magneter ud, mens hun gentagne gange, højere og højere, bad alle sidde stille, ikke

røre ved tingene og vente på hendes instruks. Mads var tilsyneladende helt uanfægtet af disse instrukser og var gået i gang med at eksperimentere med magneterne. Han huggede sidemandens magnet og satte den op til det ene øre og satte en anden magnet op til det andet øre. Så gav han slip med begge hænder og magneterne faldt ned på bordet med et brag. Læreren blev vred og truede med at afbryde forsøget, hvis ikke der kunne blive ro. Gang på gang så jeg, hvordan den spontane nysgerrighed i denne gruppe havde forrang for hensynet til ordensregler og undervisningsro.

Dette billede af pigerne og drengene ligner en kendt fortolkning af de to køn: De stille, lydige piger og de vilde, urolige drenge. Da jeg skulle til systematisk at analysere og skrive om 'børneperspektivet' var jeg i lang tid i tvivl om, hvad jeg skulle bruge disse observationer og erfaringer til. For historien om de to køns forskelligheder virkede kendt, traditionel, bragte ikke meget nyt ind i debatten om børn og skole, og hvad sagde den egentlig om barndom, ud over at der findes pige børn og drenge børn? Men det var ikke nemt at forlade dreng/pige dikotomien, for samtidig med at jeg ikke ønskede at reproducere en allerede kendt fortælling, ville jeg



dog gerne være tro mod mit materiale og levere en beskrivelse, der tog mine oplevelser af kønsadskillelsens dominans alvorligt.

Grænser og etnicitet

Jeg fik nye øjne på mit empiriske materiale ved at betragte pigerne og drengene som to etniske grupper. En af Barths hovedpointer er, at man ikke skal fokusere på en etnisk gruppes indhold, men på dens afgrænsning. En etnisk gruppes identitet understreges af dens samspil med omgivelserne, og afgrænsning af gruppen kan ses som en form for kommunikation. Grænser mellem drenge og piger skabes således både gennem kontakt og gennem undgåelse. I nogle situationer understreges grænser, i andre situationer er afgrænsning mindre væsentlig. Ved at fokusere på 'grænsearbejdet' omkring de to grupper blev jeg i stand til at se kønsforskelle som socialt konstruerede og dermed ikke så bastante som i første omgang. Jeg blev opmærksom på, at pigerne ikke altid definerede sig som lydige elever og kunne efterhånden inddrage nye dele af mine feltnoter, f.eks. historien om, da en vikartime gik helt i fisk, fordi de piger, der normalt var stille og artige hos klasselederen gik foran i drillerierne. Og jeg forstod pludselig den kommentar, som jeg en dag fik efter

en gymnastiktime, hvor pigerne legede tik i omklædningsrummet efter læreren var gået: 'Piger kan også godt være vilde, men det må du ikke sige til vores lærer'. I lyset af disse og andre lignende hændelser blev det tydeligt, at pigernes afgrænsning i forhold til drengene var situationsbestemt og derfor måske i højere grad et udtryk for et ønske om at sende signaler til læreren end et udtryk for nogle iboende pigeegenskaber eller et 'had til drengene', som Jannie havde forklaret mig. Man kan sige, at pigerne brugte nogle kulturelt anerkendte koder om køn til at kommunikere til omgivelserne med, måske for at høste anerkendelse, måske for at skabe et modspil til nogle af de drenge, der normalt fyldte meget i rummet.

Fokus på grænser i stedet for på indhold var altså en vigtig begyndelse til at få givet analysen af børnenes erfaringer i skolen en retning. Ud over at flytte opmærksomheden fra de to gruppers egenskaber til deres forskellige måder at signalere afgrænsning på, fik jeg også øje på alle undtagelserne. Det gik op for mig, at jeg havde masser af materiale om både drenge og piger, der ikke passede til det typiske billede om de stille, konforme piger og de vilde, individualistiske drenge. Ved at se på hvilke børn, der ikke var opta-

gede af grænsearbejdet, eller som overskred grænserne 'opdagede' jeg en tredje gruppe børn i mit materiale, som jeg har kaldt 'de tavse betragtere'. Sociologen Barrie Thorne mener, at børneforskere gennem mange år har formidlet og cementeret et stereotyp billede af de to køns forskelligheder, fordi de kun har iagttaget og beskrevet de populære, synlige, dvs. de dominerende børn i skolekonteksten. Ved at inddrage de tavse børn i analysen blev det muligt at nuancere beskrivelsen af børneperspektivet og ikke kun fokusere på kønnet som analysekategori.

De tavse alenebørn

'Husk at skrive i din bog, at jeg ingen venner har'. Denne besked gav Mikkel mig flere gange under mit ophold i 3.a. Mikkel var ikke med til fodbold i frikvartererne, og han var ikke del af en fast gruppe, men gik ofte alene. Han ville meget gerne interviewes om sit syn på skolen, og han bidrog med lange, indholdsrige refleksioner over lærernes attituder, skolearbejdet, timerne, frikvartererne og de andre børn, som han ofte var vred på, fordi de efter hans udsagn holdt ham uden for. I timerne talte han lavt og var optaget af efter bedste evne at løse de opgaver, som læreren stillede. Hans måde at agere i klassen på var meget lig

Jannies, Søren, Mortens og Marias. Disse børn befandt sig ikke i de to før nævnte grupper, pigegruppen og drenggruppen, men de sluttede sig heller ikke sammen hverken inden for eller på tværs af køn. Idet de ikke optrådte i de to centrale grupper, var de heller ikke så synlige og hørlige i det sociale landskab. De stod så at sige i periferien, forsigtige, ignorerede, lavmælte og ofte uden at række hånden op i timerne eller ytre sig spontant som mange af de øvrige. I andre studier er denne position ofte beskrevet som alenebarnet (the loner). Fælles for dem var, at de tilsyneladende ikke var så fagligt velfunderede som mange af de øvrige børn, men også en bemærkelsesværdig evne til i enrum med mig at analysere og reflektere over skolelivet. Deres erfaringsperspektiv var igen et helt andet. Jeg har kaldt disse børn 'de tavse betragtere' fordi de fremstod som betragtere af skolelivet i højere grad end iøjnefaldende deltagere. Men en sådan position er også en form for deltagelse, tavsheden betyder ikke passivitet. Måske har denne måde at deltage i klassens sociale liv på relation til de dominerendes perspektiv, drengenes og pigernes? At det forholdt sig sådan, blev ikke kun understreget af teoretiske refleksioner, men i høj grad også af, at jeg skiftede kontekst og fulgte de samme børn over i en anden institution, der ganske vist lå i samme bygning: skolefritidsordningen.

På den anden side af døren

Skolefritidsordningen lå på den anden side af klasseværelset og var kun adskilt fra skolen med en dør. Bag denne myldrede det med børn, der duftede ofte af ny-

bagt brød; fra værkstedet lød banke- og savelyde, fra en af stuerne høj musik og fra hele institutionen en summen af stemmer. Der hang børnetegninger og fotos af legende børn på væggene. Tøj og tasker blev smidt på gangen foran hver af de 4 stuer. På trods af at det var de samme bygningsmæssige rammer, var her en helt anden form for liv. Og her var ingen særlige dreng- og pige knager.

Mødet med skolefritidsordningen udløste en mindre krise i mit feltarbejde. Jeg troede i nogle dage, at alle mine observationer, oplevelser og analyser fra skolen var helt forføjlede. For jeg så drenge og piger fra 3.a lege sammen, og sidde tæt og nulre hår eller gå rundt i institutionen i en klynge. Og vel at mærke de drenge og piger, som to minutter forinden havde markeret grænser og holdt sig på lang afstand af hinanden. Og jeg så Mikkel løbe rundt, spille fodbold, råbe højt og agere som alt andet end en 'tavs betragter'.

I denne institution orienterede børnenes sig efter og producerede nogle andre afgrænsninger end i skolen. Her var det ikke så vigtigt, om man var dreng eller pige, her var det afgørende, om man var stor eller lille. 'Hvordan får man en gynges?' spurgte jeg en gang en af pigerne fra 3.a., idet jeg havde iagttaget, at gyngerne var yderst populære. Og da institutionen rummede ca. 150 børn og fire gynges, måtte adgangen til gyngerne på en eller anden måde være reguleret. Denne regulering blev som så meget andet ikke foretaget af pædagogerne, men af børnene selv. 'Hvis man er stor kan man bare tage dem,' svarede pigen og tilbød at vise mig hvordan. Hendes erfaring var, at de

store i denne institution pr. automatik havde større rettigheder end de små. Og da jeg begyndte systematisk at undersøge denne kommentar, måtte jeg give hende ret. I skolefritidsordningen legede man primært med børn på samme klassestrin. Når der skulle øves i band, blev de mindre børn placeret som tilskuere; når der blev kaldt til 'samling', behøvede man ikke at komme, hvis man gik i tredje; når der skulle arrangeres udflugter, blev de store inddraget i beslutningsprocessen. Skellet mellem de store og de små var både hos børn og voksne en anerkendt opdeling af børnegruppen. Som institutionslederen forklarede mig adspurgt om, hvorvidt der var regler for brug af gyngerne: 'De små bliver jo selv store engang'.

I skolefritidsordningen var dreng/pige ikke centrale kategorier i institutionens praksis på samme måde som i skolerummet, hvor forskelle mellem dreng/pige ofte blev ekspliciteret af de professionelle som led i at signalere forventninger til 'den gode elev'. Her var det ikke idealer om 'den gode elev', der gjaldt, men idealer om det opvoksende barn, der gradvist bliver mere og mere selvforvaltende. I denne kontekst blev Mikkel's fremtoning meningsfuld. Mikkel havde fået status ved at være en af de store. Og denne status kom helt af sig selv med alderen; det var ikke en status, som han skulle gøre sig fortjent til f.eks. gennem at være en dygtig elev, som i skolen. Derfor kunne Mikkel råbe og spille fodbold, hvilket vel at mærke skete i samspil med de mindre børn, ikke sammen med hans klassekammerater. Mikkel aflæste således skolefritidsordnin-

gens koder og benyttede dem til at få en anden position i børneflokket. Og idet alderen og ikke kønnet var en central grænse i denne institution, blev det også mindre væsentligt for pigerne og drengene at afgrænse sig i kønne-grupper.

Social identitet

At Mikkel pludselig blev synlig, og at drengene og pigerne begyndte at lege sammen efter at have flyttet sig nogle få meter, gav nok en gang anledning til en lang række refleksioner. Hvordan kunne det gå til at børnene fra 3.a forholdt sig til helt andre afgrænsninger i det sociale landskab blot ved at gå ind ad døren til en anden institution? Kunne det forklares som identitetsskift, rolleskift eller perspektivskift, eller skulle jeg finde helt andre begreber, som indfangede og uddybede dette fænomen?

Børnenes erfaringsperspektiver som drenge, piger og tavse betragtere, eller som små og store, kunne således ikke beskrives som noget i sig selv, men måtte opfattes som interne erfaringer, der på en eller anden måde relaterede sig til omgivelsernes kategoriseringer. En børnegruppe, set som en etnisk gruppe i Barths terminologi, er ikke en gruppe, hvis den ikke bekræftes og benævnes af omgivelserne: institutionen, de voksne og de andre børn. Generelt kan man sige, at det tilhørsforhold til en gruppe, som børnene oplever i en bestemt institution har at gøre med, hvordan børnene kategoriseres det givne sted. Denne definition af social identitet fungerede som en relevant teoretisk forklaring på børnenes ændrede fremtoning i skolefritidsordningen. Vel at mærke en forklaring, som ikke

forblev på børnenes erfaringsniveau, men som krævede en analyse af konteksten. Jeg har derfor analyseret institutionernes lovgrundlag og de professionelle praksis med dette for øje.

Barth, børn og barndom

Selvom Barth på mange måder kom ind ad bagdøren i mit projekt har hans tekster fået større og større betydning for mig i mit analytiske arbejde med at repræsentere kategorien børn og knytte denne kategori til begrebet barndom.

Som beskrevet bidrog hans tekst om etnicitet til at dekonstruere mit begreb om 'børneperspektivet' som en entydig erfaringsposition. Der er mange måder at være barn på og mange perspektiver på børneliv. Man kan fremhæve sin identitet som dreng eller pige, men også dyrke tilhørsforholdet til 'de store' eller 'de små', eller man kan signalere tavshed eller dominans. Sådanne forskelle bygger på afgrænsning. Grænser opdeler mennesker i kategorier og grupper, mentalt og socialt. Ved at se børnenes grupperinger som etniske grupperinger i Barths forstand, blev det muligt at fokusere på børnenes 'grænsarbejde' og dermed også tydeligt, at arbejdet med at skabe, vedligeholde og signalere grænser ikke er børnenes eget værk, men at grænser skabes i samspil med en række ydre omstændigheder. Børnene forholder sig aktivt til hvilke grænser, der er virksomme i den aktuelle institution. For at være virksomme skal grænserne bekræftes af omgivelserne. Afgrænsning, kategorisering og gruppering er således ikke individuelle, men kulturelle, relationelle og sociale fænomener.

Der er i Barths arbejde megen

inspiration at hente i forhold til at forstå børn som strategiske sociale og vidende aktører, der handler i forhold til en given kontekst og ikke som en ensartet gruppe med iboende børne- eller kønsspecifikke egenskaber. ■

Læs mere i:

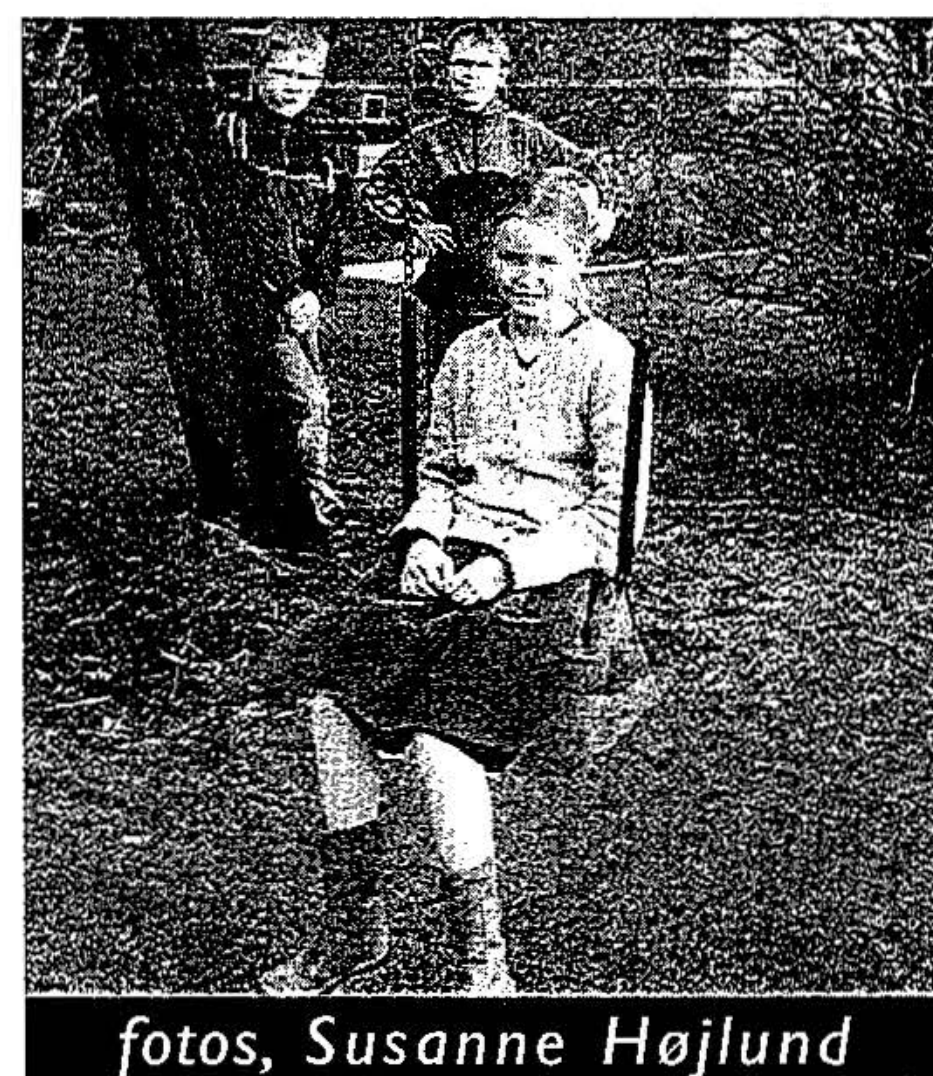
Gulløv, Eva og Susanne Højlund (2003): *Feltarbejde blandt børn. Metodologi og etik i etnografisk børneforskning*. København: Gyldendal/Carpe.

Højlund, Susanne (2002): *Barndomskonstruktioner. På feltarbejde i skolem SFO og på sygehus*. København: Gyldendal/Carpe.

Thorne, Barrie (1993): *Gender Play. Girls and Boys in School*. Buckingham: Open University Press.

SUSANNE HØJLUND ER ANSAT SOM ADJUNKT PÅ ETNOGRAFISK AFDELING, ÅRHUS UNIVERSITET. HUN UNDERVISER I PÆDAGOGISK ANTROPOLOGI OG FORSKER I BØRN, BARNDOM OG INSTITUTIONER.

modelfoto.



fotos, Susanne Højlund

KVINDEN

fra

TYRKIET

EN CASE

af BODIL SELMER

En sommer i midten af firserne besøgte jeg et kommunalt indvandrersprojekt i Danmark. Det var min plan at interviewe nogle af de midaldrende tyrkiske kvinder, som deltog i undervisningen.

Jeg ankom i middagspausen. Det var en varm sommerdag midt i den islamiske fastemåned ramadan. De tilstedeværende kvinder sad eller lå og småsov rundt om i lokalet. Stemningen var døsig, kvinderne var tydeligvis påvirket af varmen og af fastemånedens særlige livsstil, og havde netop overstået en af dagens tidebønner. Ind i lokalet kommer en kvinde iklædt traditionelle vide bukser, en kjole, strikket vest og med tørklædet nonchalant bundet om hovedet. Hun skiller sig ud. Hun er mere spraglet påklædt, men også påfaldende mere livfuld og årvågen end de øvrige. Hun stiller direkte mod mig og præsenterer sig med ordene: "Jeg er kurder". Der var ikke før sket, at folk i det tyrkiske indvandremiljø uden varsel og helt uopfordret havde meddelt mig deres etniske tilhørsforhold. I øjeblikket kunne jeg ikke finde på andet at sige end "Nååh?". Vores samtale blev afbrudt og jeg fik ikke uddybet udsagnet.

Lang tid senere fik jeg ad andre veje igen kontakt med denne kvinde. Vi kunne begge huske vores tidligere møde, men kvinden afviste nu pure, at hun var kurder "Jeg er alevi", sagde hun

Alevi er del af shia islam. Alevier har egen distinkt tro og rituel praksis. Man bruger ikke moskeen, har en egen faste i den islamiske måned muharram, mens det ikke anses for en religiøs pligt at faste under ramadan og de fem daglige tidebønner anerkendes ikke. Det vigtigste ritual er cem, der udføres flere gange om året og som ledes af en dede, en åndelige leder. Disse tilhører hellige lineages, de arver altså deres position, og indgår i en særlig indre organisation, der forbinder alevier med hinanden og med et religiøst hierarki. I aleviers forholden sig til 'Viden og Sandhed', til islams fem søjler og i den indre organisation, er der mange ligheds træk til sufi-ordner. Alevi er da også knyttet til Bektashi ordenen i en kompliceret relation. Alevier siger om sunnier. "De har cami (moskeen) vi har tarikat (Vejen)". Alligevel udgør alevi befolkningen et samfund og ikke en religiøs orden, for som man siger

"Alevi er noget man er, ikke noget man tror på".

For den 'indviede', der kan tyde tegnene, adskiller Alevi sig ved navngivning, tøjbrug og f.eks. ved mændenes moustache, der dækker munden og hvis længde og omfang, siges at symbolisere de religiøse dogmers hemmelighed. Forholdet til Profetens svigersøn Ali og hans slægt, især sønnen Hussain, der led martyrdøden er inderligt og centralt, som i shia-islam generelt. Der findes et omfattende korpus af fortællinger af mytisk art om Ali og hans sønners heltege-
ninger, fortællinger, der vækker stærke følelser og for eksempel handler om døden for en sag, frihed og solidaritet.

Alevi er en religiøs minoritet i Tyrkiet og har været udsat for hyppige forfølgelser. De har ofte underkommunikeret religiøst tilhørsforhold. De fremstilles ofte, og giver ofte et billede af sig selv, som kulturelt åbne og som socialister. Kurderne har ligeledes været forfulgte og uden politiske og kulturelle rettigheder. Fra hvert sit sted er kurder og alevier placeret perifert i forhold til den tyrkiske nationalstat. I Tyrkiet regner man med at omkring 25% af den samlede befolkning er alevi, af disse er ca. 20 % kurder. Ud af den kurdiske befolkning i Tyrkiet er ca. 25 % alevi. Talsmænd og ledere for kurder og alevier har i nogle perioder fremhævet de to gruppers fælles interesser og overlappende identitet vis-a-vis den tyrkiske stat, på andre tidspunkter er alliancen blevet problematiseret og forskellene er blevet prioriteret.

Kun omkring en tiendedel af den tyrkiske befolkning i Århus var alevier, mens hanafi-sunnier udgjorde det store flertal. De alevier,

der bor i Århus kommer alle fra den samme region i Tyrkiet, og størstedelen af dem er efterkommere af forflyttede kurder. Sunnier er derimod etniske tyrkere og fra et andet sted i landet. Dette næsten fuldstændige sammenfald af religiøs, regional og etnisk tilhørsforhold er ganske specielt for de folk, der har bosat sig netop i Århus.

Selvom jeg flere gange var i kontakt med kvinden, fik jeg ikke lejlighed til at tale med hende i enerum, og jeg fik derfor ikke spurgt mere konfronterende til hendes tidligere klare udmelding om etnisk tilhørsforhold. Jeg spekulerede en del over episoden. Hvorfor var hun kurder den ene eftermiddag?

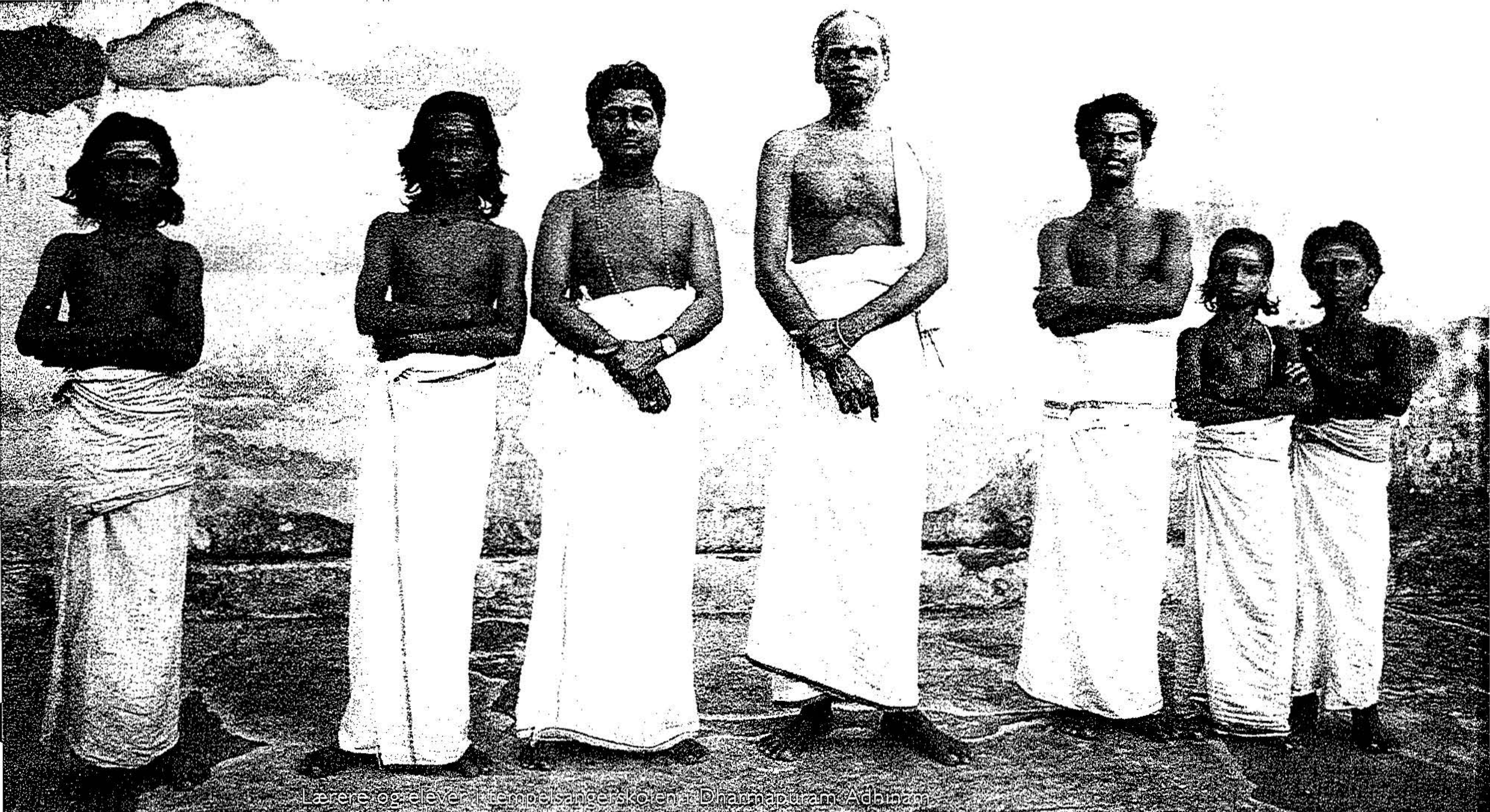
Kan Fredrik Barth teoretiske tilgang bidrage til en forståelse? Hans idé er, at frem for at se på mange adskilte internt integrerede lokale kulturer, hver med deres konsistente kulturelle konstruktion af verden, bør vi forstå, at der ikke findes en helhed og en kilde til denne konstruktion. Vi kan ikke forudsætte et alt omfavnende kulturelt mønster. Folk deltager i mere eller mindre modstridende kundskabstraditioner, mere eller mindre velafgrænsede og konsistente, delvis overlappende strømme af viden. Det er det der sker, når alevier har et særligt religiøst univers med egne hellige lineages, hemmelige ritualer og lignende, og samtidig tager del i en moderne politisk diskurs. I den enkelte person mødes flere og forskellige videnstraditioner med individuelle erfaringer i en unik kombination. Herudfra fortolker folk deres verden. Folk deler deres erfaringer med andre, og er ikke uvidende om andre traditioner og agerer i

forhold til dem. Der foregår en dialog, hvor forståelsen af eget og andres liv udvides.

Jeg er overbevist om, at jeg hørte rigtigt, da jeg første gang mødte kvinden og at jeg tog rigtige noter. Hvis jeg gjorde det, hvad er så forklaringen på, at hun ved vores møde præsenterede sig som kurder? Der kan være mange. Som kurdisk gift, var det måske kun indenfor gruppen af kurder, det var betydningsfuldt, at hun kom fra en etnisk tyrkisk familie. Overfor alle andre ville hun karakterisere sig selv, og blive karakteriseret som kurder. En anden mulighed er, at hun gik ud fra, at jeg ikke kendte til alevi, og antog, at termen kurder ville formidle det samme indhold til mig - at hun var anderledes end de andre. Måske var det et politisk budskab om tilhørsforhold til venstrefløjen - i Danmark og i Tyrkiet. En anden mulighed er, hun ikke ville provokere de andre kvinder ved, under ramadan og i en religiøs ladet stemning, at bringe religiøse forskelle frem i lyset ved at nævne, at hun var alevi.

Den eftermiddag på det danske kommunale aktivitetscenter betegnede kvinden det overlappende ved alevi, venstrefløj og kurdisk identitet. I andre sammenhænge vil disse traditioners vidt forskellige rødder, kilder og autoriteter måske blive fremhævet. ■

BODIL SELMER ER LEKTOR VED AFDELING FOR ETNOGRAFI OG SOCIALANTROPOLOGI, AARHUS UNIVERSITET. HUN HAR BLANDT ANDET LAVET FELTARBEJDE BLANDT MIGRANTER FRA TYRKIET I DANMARK.



Lærere og elever i tempelsanger-skolen i Dharmapuram, Adhinam

af LARS KJÆRHOLM

Indien opfattes i Vesten ofte stereotypt som et evigt, uforanderligt land, og hinduerne som passive mennesker, der er underlagt kastevæsen og skæbnetro. Men det er øjnene, der ser, som afgør, hvad man får øje på. Udrustet med begreber om aktører og sociale processer bliver det muligt at se en social dynamik i det indiske samfund, som mange iagttagere af Indien har haft svært ved at få øje på.

Da jeg drog på feltarbejde i Tamil Nadu i 1978 var det for at studere en særlig kaste og dens placering i kastesystemet. Kasten hedder Karkattar Vellalar. Det er en dominerende jordejerkaste, som er højt placeret, idet den rangerer lige efter brahminerne, Indiens præstekaste. Karkattar Vellalar kastens folk betegnes som 'meget rene'. Målet for mit feltarbejde var at finde ud af, hvordan de havde opnået denne helt særlige placering. Kort sagt, hvad skal der til i Sydindien, for at en kaste bliver betegnet som 'meget ren'?

De tidlige artikler af Fredrik Barth om aktører, sociale processer og generative modeller blev en slags briller, som kunne give blik for tilblivelsen og ændringen af sociale strukturer

INDIEN

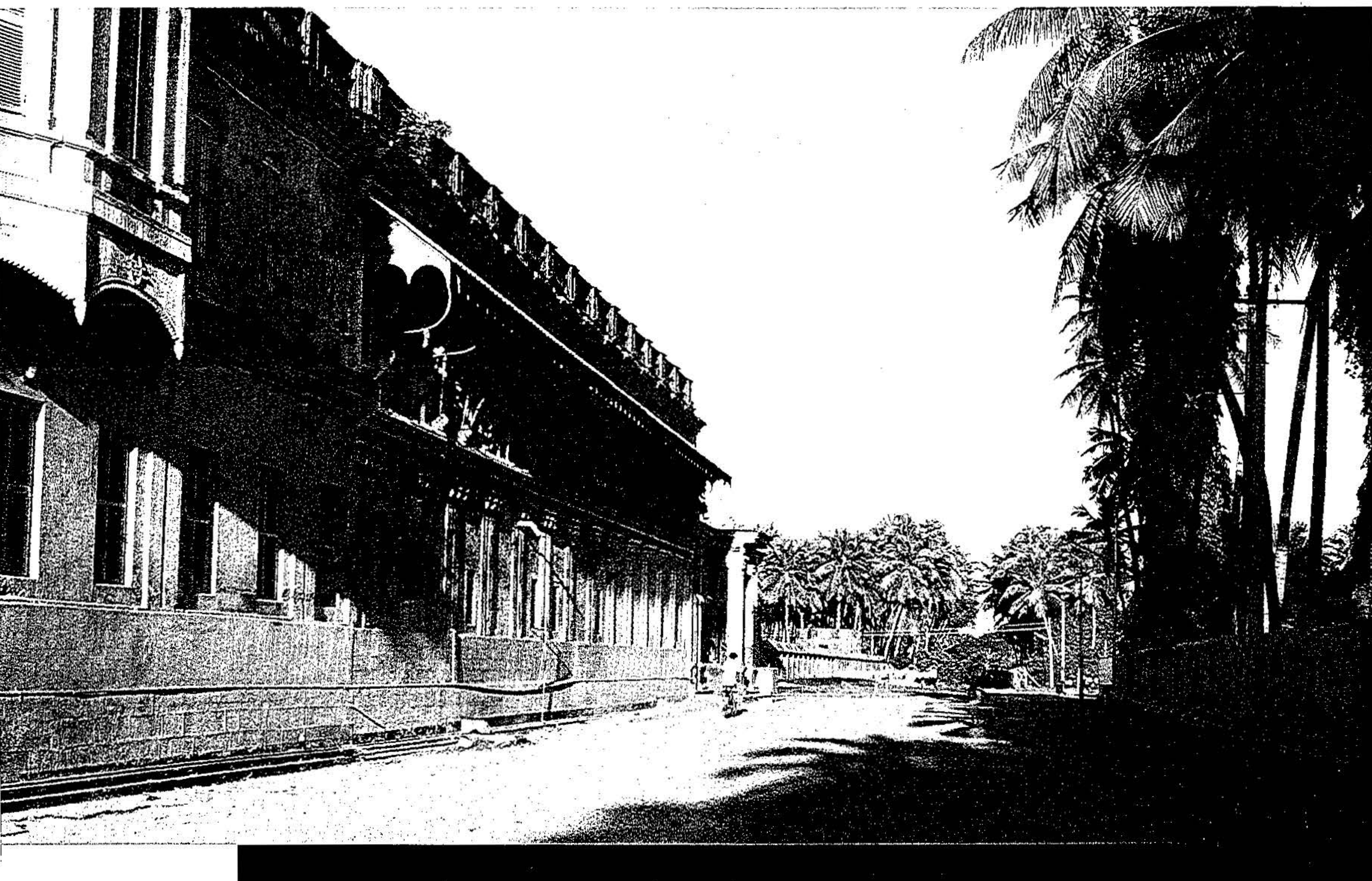
- EVIGT OG UFORANDERLIGT?

og dermed bløde lidt op for det snævre syn på evige kaster, strukturer og systemer, som prægede antropologien i Indien.

Nu var der visse oplagte problemer med at bruge Barth i netop Indien. Den tidlige Barth insisterede kraftigt på aktørperspektivet og den enkeltes valgmuligheder og manglede opmærksomhed på underliggende strukturer, som f.eks. kassetilhørsforhold, som kunne begrænse eller styre aktørernes udfoldelsesmuligheder. I Indien bestemmer kastesystemet individets muligheder i social handling i en grad, som gør, at man er nødt til at tænke det med i enhver interaktion mellem to aktører. Det var først, da Barth selv ankom til et kastesamfund, Bali, at han juste-

rede sine teorier og skrev, at individet i et sådant samfund var positioneret, og i høj grad begrænset i sine valgmuligheder af sit kasetilhørsforhold. Jeg havde læst Talal Asads kritik af Barths studie af Swat pathan samfundet. Asad sagde, at Barth sikkert kunne få jobbet som hofideolog hos fysten af Swat, fordi hans studie underbelyste klasseforskellene i dette samfund og ikke pegede klart nok på, at der var en betydelig og betydningsfuld forskel på folk i Swat: nogle ejer jorden, andre ejer ingen jord. Derfor var jeg både opmærksom på Barths aktørperspektiv som en styrke, men også som en mulig fejlkilde, hvis man ikke også var opmærksom på faktorer som gjorde aktørerne ulige i deres mulighed for at vælge.

I Indien handlede antropologien på den tid meget om forskellige typer af kastesystemer, og hvordan man skulle udvikle en generel model, som kunne forklare hele den logik, som lå bagved kasterne og alt deres væsen. Der var eleverne af den franske strukturalistiske antropolog, Louis Dumont, og så var der en gruppe marxistisk orienterede antropologer. Begge disse skoler var systemorienterede og levede ikke aktøren megen plads i deres studier. Min eneste udvej af den klemme var altså en optimistisk nordmand og hans noget mangelfulde aktørperspektiv, som helt klart ikke slog til i den indiske kontekst, men som dog var bedre end slet intet aktørperspektiv. Således udrustet drog jeg til Sydindien.



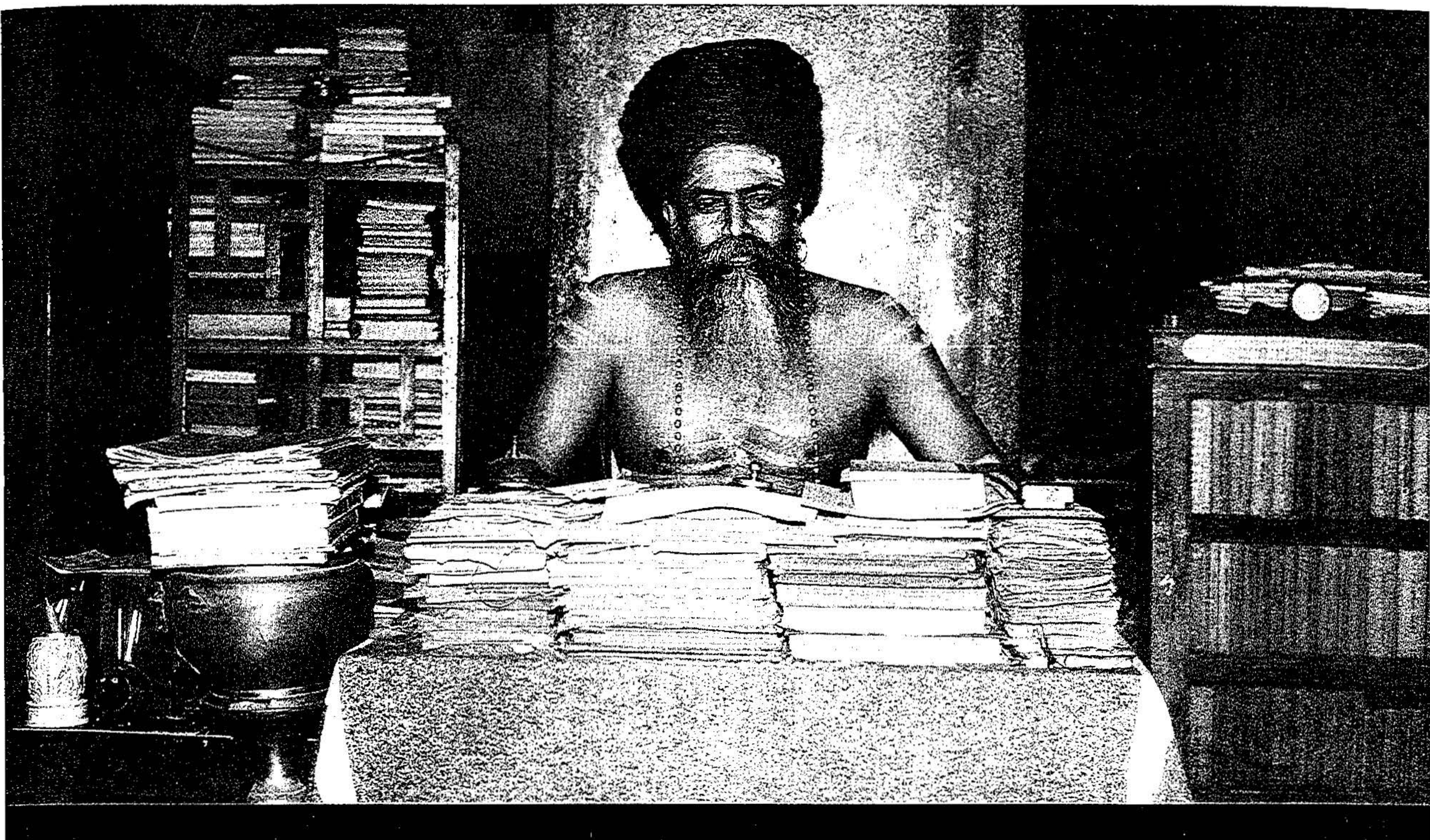
En del af det enorme bygningskompleks som rummer Dharmapuram Adhinam, Shivatilbederes hovedkvarter i Tanjore distriktet i Tamil Nadu. Stedet blev grundlagt af en mand af Karkattar Vellalar kasten og har spillet en rolle for kastens anseelse og høje status.

Shivadyrkernes højborg: Dharmapuram Adhinam

"Hvis du vil forstå, hvem vi er, så må du besøge Dharmapuram Adhinam", sagde mine sydindiske venner af Karkattar Vellalar kasten til mig. Feltarbejdet begyndte ganske vist i en landsby i det sydligste Tamil Nadu, som hedder Rajavallipuram, men jeg fandt hurtigt ud af, at jeg måtte opgive kun at lave feltarbejde ét sted. Jeg måtte rejse næsten 400 kilo-

meter nordpå til Tanjore distriktet og besøge Dharmapuram Adhinam. Det er en stor religiøs institution, hvor man uddanner tempelsangere, Oduvar, som de kaldes i Tamil Nadu, og hvor den særlige tamil bhakti filosofi dyrkes og udbredes. Stedets overhoved tilhørte Karkattar Vellalar kasten. Det er et meget stort bygningskompleks af paladsagtige dimensioner. Jeg blev lukket ind i en enorm forhal og in-

strueret om, hvordan jeg skulle hilse lederen af institutionen, Hans Hellighed Shanmuga Deshikar Brahmacharya. Jeg skulle komme ind til ham med bar overkrop, som tegn på ydmyghed, og derpå lægge mig ned på gulvet i fuld længde og foretage en dyb armbøjning. Det var som at komme i audiens hos paven i Rom, og stedet er da også at sammenligne med Vatikanet i lidt mindre målestok. Ikke blot er det et



Lederen af Dharmapuram Adhinam i 1980'erne, hans hellighed Shamugadeshikar Brahmacharya. Hans lange hår er snoet op om hans hoved som en hue. Dharmapuram Adhinam udgiver bøger om den særlige filosofi som er opstået i Tamil Nadu omkring Shiva bhakti religionen og er både et kloster og lærdomscenter, og et uddannelsescenter for de særlige bhakti tempelsangere, Oduvar, som synger klassiske tamil bhakti sange i Shiva templer i Tamil Nadu.

åndeligt center for Shivatilbedere af de højere kaster i Tamil Nadu, det er det økonomiske center i et netværk af templer, som bestyres af Karkattar Vellalar og andre højere kaster. Disse templer ejer jord, og der strømmer indkomst fra disse tempeljorder til Dharmapuram Adhinam.

Bhakti og den individuelle aktør

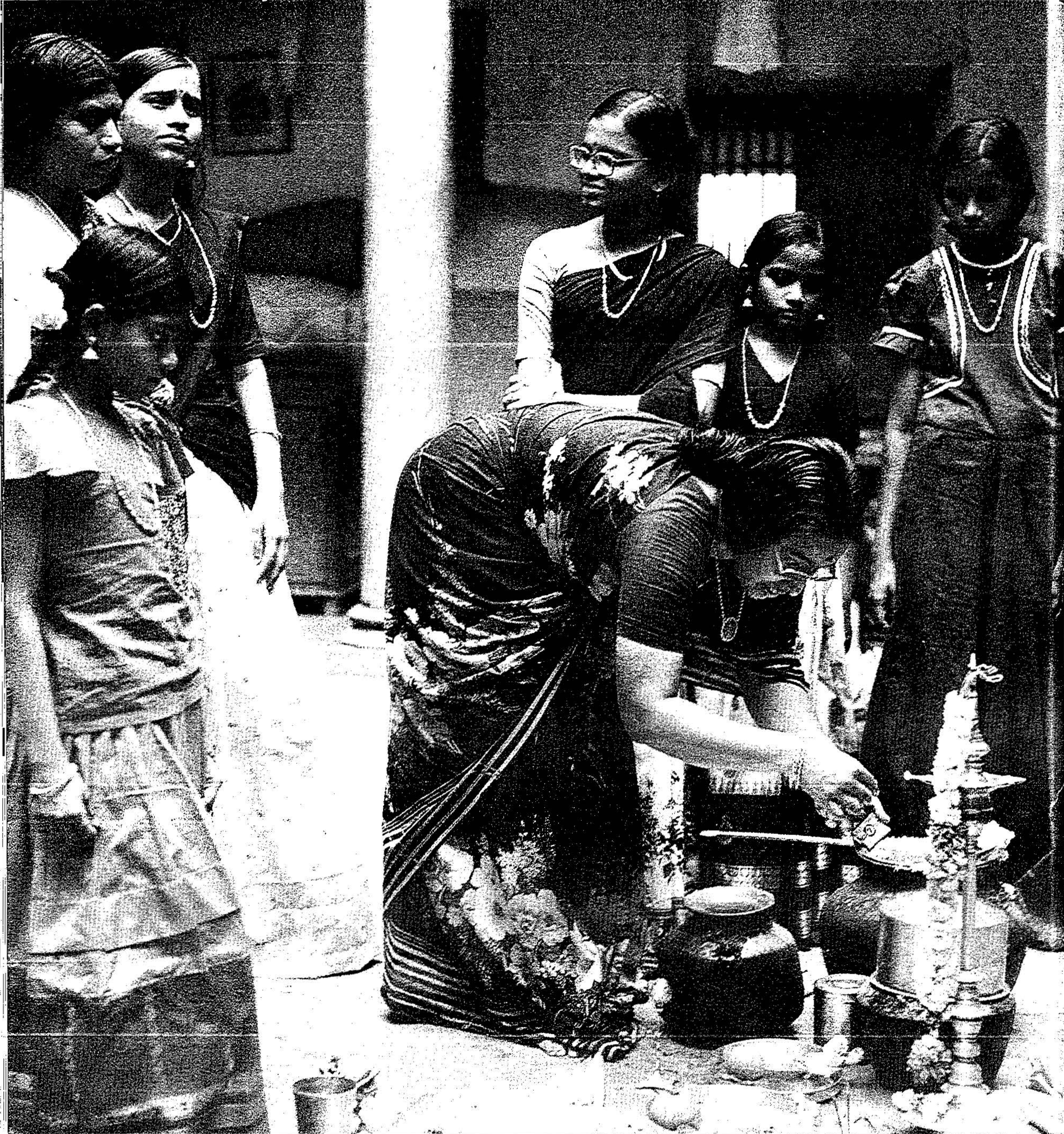
Stedet blev grundlagt af en

mand af Karkattar Vellalar kasten for næsten 800 år siden, og formålet med det var at fremme en form for bhakti religiøsitet, som kan ses som en konkurrent til den ritualistiske hinduisme, hvor brahminpræster er mellemed mellem mennesker og guder. Ifølge bhaktikulturerne er alle 'lige i Guds øjne', og derfor kan enhver selv henvende sig direkte til gud. Denne forskel på bhaktikulten og den ritualistiske hin-

duisme svarer altså nogenlunde til forskellen mellem katolicisme og protestantisme.

I Dharmapuram uddanner man tempelsangere, som ansættes i templer rundt om i Tamil Nadu med det ene formål at synge de gamle tamil bhakti sange.

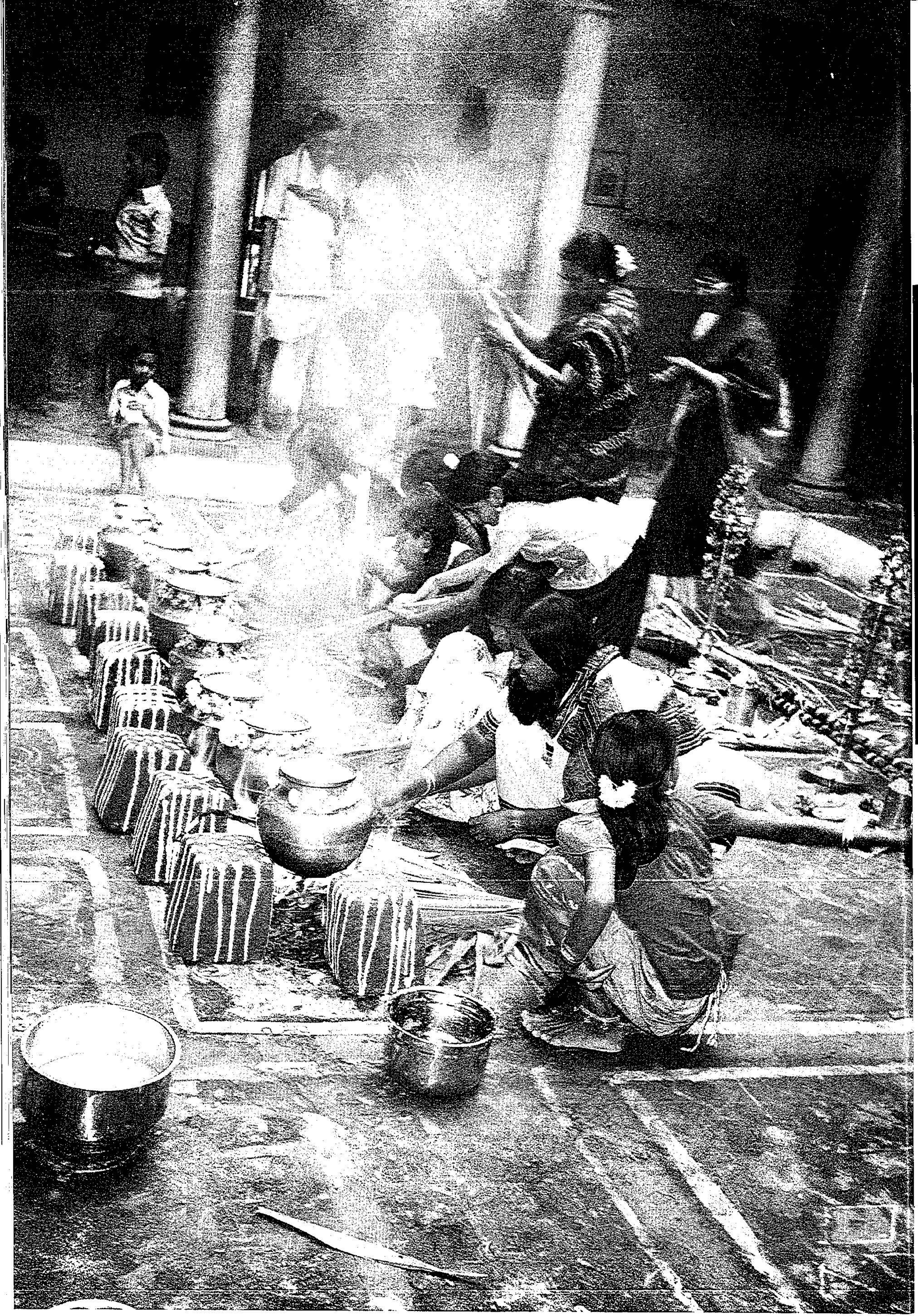
I den særlige måde de to strømninger i hinduismen nu lever sammen på i Tamil Nadu har man altså valgt at satse på begge ting: Karkattar Vellalar



I et velhavende Karkattar Vellalar hus udfører kvinderne pongal ritualet. Det er et sydindisk midvinterritual, som kun udføres af husets kvinder. Mænd er kun tilskuere. Kun de kvinder i familien, som har gennemgået vilakkidu kalyanam ritualet, deltager, og de unge ugifte kvinder viser stolt deres halskæder af koral og guldperler frem ved denne lejlighed.



Karkattar Vellalar piger i Tamil Nadu ved vilakkidu kalyanam ceremonien. Det er et ritual som kun findes i denne kaste, og det består i, at pigens morfar eller bedstefar giver hende en kostbar halskæde af koral og guldperler. Ritualet har form af et hinduistisk ægteskabsritual, og derfor er pigens til venstre klædt ud som 'brudgom'. Vilakkidu kalyanam ritualet udføres altid samtidigt med pongal festen, den sydindiske midvinterfest, som finder sted midt i januar.



kasten har både brahmin præster ansat i deres templer, men der er også ansat Oduvar'er, det vil sige tempelsangere, som synger klassisk tamil bhakti. Denne institution er altså blevet til i en kulturel proces, hvor en foretagsom

i et velhavende Karkattar Vellalar hus udfører kvinderne pongal ritualet. Det er et sydindisk midvinterritual, som kun udføres af husets kvinder. Mænd er kun tilskuere. Rituallet består i at man koger ris med brun sukker udendørs på en meget gammeldags facon med ildsteder af soltørret ler og med tørrede palmyrablade som brændsel. Til daglig laver disse kvinder mad i moderne køkkener med moderne gaskomfurer og elektriske køkkenapparater.

mand af Karkattar Vellalar kasten finder sammen med nogle mænd af andre kaster og grundlægger et foretagende, som er i tydelig opposition til brahminerne.

Karkattar Vellalar som religiøse entreprenører

Dette peger klart på kulturelle og sociale aktører, som sætter en proces i gang, som over lang tid giver dem større magt og højere status. Det er lykkedes for disse sociale entrepre-

nører at bygge bro mellem deres lokale magtbaser, i Karkattar Vellalar kastens tilfælde landsbyen Rajavallipuram, på den ene side, og på den anden side en stor elitær religiøs institution langt uden for deres eget distrikt og deres daglige sfære. Karkattar Vellalar kasten forbandt altså nogle sfærer, som ingen andre kaster i landsbyen havde været i stand til at forbinde, og hermed havde de kunnet opbygge en enestående høj position. Der er en vis lighed her med Barths studie af entreprenøren, den foretagsomme person, som kommer udefra. Entreprenørens væsentligste kendetegn er at kunne forbinde hidtil uforbundne sfærer. Karkattar Vellalar er oprindelig kommet fra Tanjore distrikt til Tirunelveli langt mod syd. De har derpå kunnet udnytte, at de havde kontakter i det område, som de kom fra, til at opbygge deres helt særlige status.

Karkattar kasten som etnisk gruppe

De lokale idéer om kastens karakteristika gør, at de sydindiske kaster kommer til at minde meget om Barths etniske grupper. De er karakteriseret ved at have nogle forestillinger om, hvilke kulturelementer, der er karakteristiske for deres gruppe, og som andre etniske grupper ikke har. Her fremviser Karkattar Vellalar kasten stolt

et særligt ritual: vilakkidu kalyanam, som kun udføres af dem, så mine informanter sørgede for, at jeg fik lejlighed til at se rituallet. Det udgør også en del af den 'kulturelle kapital', som giver dem høj status. Rituallet består i, at en lille pige får en halskæde af koral og guldperler af sin morfar eller bedstefar på pongal dagen, den sydindiske midvinterfest, som ligger midt i januar. Rituallet skal udføres før pigens første menstruation og adskiller sig derfor fra de menstruationsritualer, som alle andre sydindiske kaster udfører, når deres unge piger har deres første menstruation. Vilakkidu kalyanam er dyrt, halskæden koster mange penge, og pigen skal have andre guldsmykker, silkesarier og olielamper, så det signalerer velstand, men også eksklusivitet, for det udføres kun af denne ene kaste. Desuden signalerer det en særlig grad af renhed hos Karkattar kastens kvinder.

Kaster forandrer sig

Nu er kasten på vej ud af landsbyerne, og på vej til at blive en ny elite i den moderne, uddannede indiske middelklasse, og derfor er de gradvis ved at give slip på deres status som dominerende jordejere. Det tilskyndes de også til, fordi der nu via lovgivningen er lagt loft over, hvor meget jord en enkelt person kan eje. Men andre kaster, som Marava kasten, i landsbyen Rajavallipuram ser så en chance for at indtage den position som dominerende jordejerkaste, som Karkattar Vellalarne har indtaget. Men denne kastes århundredlange involve-



Vilakkidu ritualet i et Karkattar Vellalar hjem. En mor indvier sin datter i tilbedelse med olielamper. Pigen får dels en kostbar halskæde af guld og koral, men hun får også to små olielamper som et tegn på at hun går fra at være 'lille pige' til at være 'ung pige', d.v.s. hun kan nu deltage i husarbejde og hjælpe til med at lave mad og tilbede guderne hver dag med olielamperne.

ring i den klassiske tamil bhakti kan de ikke overtage. De kan heller ikke overtage et ritual som vilakkidu kalyanam, det er forbeholdt Karkattar Vellalar kasten. Men det er muligt for Maravaerne at ændre den måde, hvorpå de fejrer deres pigers første menstruation. De begynder nu at udføre ritualet i stor og ødsel målestok, inviterer hundreder af mennesker og bruger brahminpræster i forbindelse med ritualet. Hermed signalerer de: vi er på vej opad i det lokale samfund. Der er endnu en ændring i deres kultur, som foruroliger Karkattar Vellalarne meget, idet Marava kastens enker er begyndt at synge klagesange for den afdøde. Karkattar Vellalar kastens enker sang klagesange over den afdøde mand, og det havde en sammenhæng med, at de ikke kunne gifte sig igen. Selv en enke på 20 er altså enke resten af sit liv. Hos Marava kasten har det altid været muligt for enker at gifte sig igen, men de begynder nu at efterligne Karkattar Vellalar kastens skikke, idet Marava enker ikke blot synger klagesange over deres afdøde, men sætter højtalere op, så alle i landsbyen kan høre det. "De vil være ligesom os", sagde Karkattar Vellalarne med gysen i stemmen. For dem var det et signal om, at en anden kaste ville indtage den position, som de havde haft i århundreder.

Selvom social dynamik måske skal ses over lidt længere tidsforløb i Indien, og selvom man måske skal betragte den sociale aktør som en kaste-gruppe snarere end en en-

kelt person, så viser eksemplerne, at der er åbenbare muligheder for, at sociale grupper og enkeltpersoner foretager valg og forsøger at forandre det sociale og kulturelle system til egen fordel.

Endnu den dag i dag ser det ud til, at der er store vanskeligheder med at få indført mere dynamiske perspektiver i udforskningen af Indien, fordi både Dumonts strukturalistiske arv og den indiske marxisme er meget sejlivede i regionen. Det indiske samfund ændrer sig betydeligt hurtigere end f.eks. det danske i disse år, så der er store og uudnyttede muligheder for at anvende Barths begreber i Indien.

Videre læsning:

Lars Kjærholm: *Caste Ethos and Strategies of Social Mobility in a Transitional Society*. I: John P. Neelsen (ed.): *Gender, Caste and Power in South Asia*. Manohar 1991.

Lars Kjærholm: *Vilakkidu Kalyanam. A Marriage-like Prepuberty Ritual of the Karkattar Vellalar of Tamil Nadu*. *Studia Orientalia* vol.50, 1981. Helsinki.

Lars Kjærholm: *Bhaktidigtning og Tamil Kultur*. *Svalernes Blad*. 1984-3.

www.hindu.dk

LARS KJÆRHOLM HAR SIDEN 1971 UDFØRT EN RÆKKE FELTARBEJDER I TAMIL NADU OG HAR PUBLICERET EN LANG RÆKKE ARTIKLER OM SIN FORSKNING. HAN ER LEKTOR I ANTROPOLOGI VED AFDELING FOR ETNOGRAFI OG SOCIALANTROPOLOGI, MOESGÅRD.

fotos, Lars Kjærholm

SOCIAL HANDLING OG KULTUREL KOMPLEKSITET:

BARTH OM KUNDSKABSTRADITIONER OG 'CONCERNS'

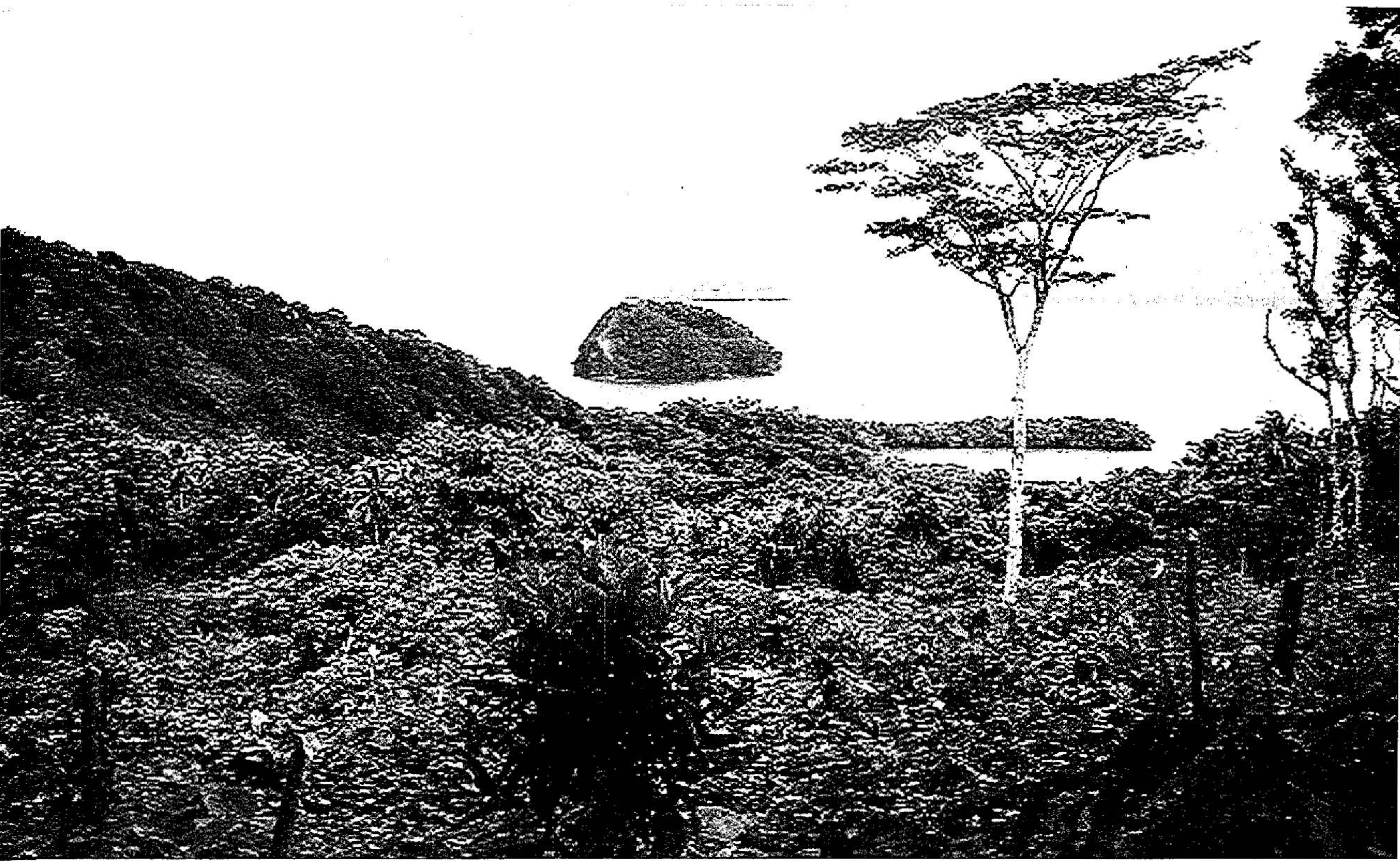
udsigt over manus-øgruppen fra Baluan..

af TON OTTO

Da jeg først tog på feltarbejde i Papua Ny Guinea i 1986, var jeg interesseret i at udforske social og kulturel forandring i et lille ø-samfund. Sammen med Pia, min kone, boede jeg på Baluan i Manus provinsen i godt og vel to år. En vigtig del af opgaven blev at kortlægge den nutidige lokale kultur, fordi vi var de første forskere, der bosatte sig på øen. Min opgave viste sig at være mere vanskelig end forventet, fordi vi opdagede forskellige betydnings- og handlingsmønstre

som ikke kunne forstås som en sammenhængende kulturel helhed. Selvom de kulturelle mønstre var klart påvirkede af vestlig indflydelse, så havde de alligevel en særegen lokal udformning og betydning. På dette tidspunkt var jeg teoretisk stærkt påvirket af Berger og Luckmanns fænomnologi, Bourdieus praksis teori og Sahlins tanker om strukturel historie. Mens jeg arbejdede med analysen, blev jeg inspireret af Fredrik Barths ideer om aktørers roller i kulturel forandring, som fremstillet i hans bog *Cosmologies in the Making*. Det var først senere, jeg opdagede, at Barth havde forholdt sig til den

samme problematik om kulturel kompleksitet, som jeg havde bokset med på Baluan, og som han har udfoldet i detaljer i sin monografi om Bali. I denne bog udvikler han en analytisk ramme til at forstå og beskrive kulturel kompleksitet, som er meget anvendelig og som indeholder to centralebegreber: kundskabstraditioner ('traditions of knowledge') og 'concerns'. I denne artikel vil jeg udfolde disse centrale begreber og vise, hvordan de kan bruges til at forstå kulturel kompleksitet på Baluan. Det handler især om to aspekter af kulturel kompleksitet, nemlig pluralitet af kulturelle mønstre



(kundskabstraditioner) og multipleksitet af kulturelle fænomener, nemlig at de kan relateres både mere eksplicit og mere implicit til menneskers adfærd (som værdier eller 'concerns').

Værdier og 'concerns'

Som ung antropolog var Fredrik Barth hovedsageligt påvirket af den britiske antropologiske tradition med dens fokus på social struktur snarere end på kultur. I 1960'erne udviklede han sig til en af de mest markante skribenter i den gruppe, der talte for et større fokus på social handling og det individuelle valg. Hans vægtigste teoretiske bidrag var at påpege

vigtigheden og effekten af sociale 'transaktioner', som henviser til alle former for interaktion, hvor mennesker udveksler noget: ting, idéer eller informationer (Barth 1966). Gennem transaktioner bliver folk opmærksomme på hinandens vurderinger og normer, og derfor vil gentagende interaktion med tiden føre til at forskellige former for værdiorienteringer løber sammen. Et fælles værdisystem er således et resultat af den sociale interaktion, snarere end forudsætningen for den. Senere kritiserer Barth selv denne model for at være for simpel. Dels kan den ikke specificere, hvornår fælles værdier opstår, og hvornår det

ikke sker, dels undervurderer den de kulturelle traditioners indflydelse. Senere er Barth bl.a. gennem sit arbejde på Bali blevet mere interesseret i kultur som en kompleks, men afgørende faktor i social handling. Hans senere teorier kan på en måde ses som et forsøg på at integrere centrale elementer fra den britiske antropologiske tradition og den amerikanske tradition, som har en tendens til at tilkende kultur en determinerende indflydelse på den menneskelige adfærd.

Barth stiller spørgsmålet om, hvordan vi empirisk kan studere værdier, hvis vi forudsætter en forbindelse mellem folks begreber



Den ældste bror, Meme, lederen af slægtlinien, i forskellige situationer, hvor han udøver *Kastam*.

og deres adfærdsmæssige valg. Vil det kollektive resultat af sådanne valg give tilstrækkelig information til at identificere de underliggende værdier? Selv hvis vi for et øjeblik ignorerer den åbenbare afstand mellem det tilsigtede og det faktiske resultat af folks adfærd, er denne position problematisk. Barth giver et sigende eksempel

fra sin undersøgelse blandt baktamanere i Papua New Guineas vestlige provins. Han karakteriserer den sociale interaktion blandt dette folk som sky og forsigtig, ret ulig den typiske adfærd i New Guineas højland. Han observerer, at baktamanere ofte er fintfølede og opmærksomme overfor andres følelser og behov, især på

måder som tilsyneladende hindrer konflikter, idet de forsøger at tilpasse sig andres ønsker.

Er det så berettiget at antage, at baktamanere er styret af værdier såsom socialitet, betænksomhed og imødekommenhed? Det mener Barth ikke, for han har ikke været i stand til at identificere adskilte lokale begreber, som refererer til disse værdier, hverken i baktamanernes samtaler eller i den måde, de opdrager deres børn på. Frem for at finde begreber, der henviste til generøsitet, hensynfuldhed eller socialitet fandt Barth, at baktamanere pegede på behovet for undgå andres vrede, når der blev talt om begrundelsen for at være venlig og imødekommende. Vrede kan føre til hævn og trolddom, som folk er meget bange for, og derfor er det afgørende ikke at krænke andre. Barth konkluderer, at baktamaneres praksis omkring fællesskab og medgørlighed måske i højere grad skal forstås som en strategi til at undgå trolddom, end som en praksis, der er affødt af fælles sociale værdier. Forestillingen om andre menneskers destruktive evner forstærker angsten for at fornærme andre og bidrager derfor indirekte til baktamaneres sociale og venlige opførsel.

I den detaljerede monografi 'Balinese Worlds' udvikler Barth sin teoretiske forståelse af forholdet mellem kultur og social handling. Han introducerer begrebet 'concerns', der dækker over de implicite, kulturelle konstruktio-

ner, som styrer folks adfærd, men som ikke er eksplicit formulerede som værdier. I det ovenstående eksempel, kunne baktamanere opfattes som værende optagede af at undgå at vække andre menneskers vrede ud fra angsten for trolddom. Barth har opstillet en hel liste med balinesernes 'concerns' såsom 'en udbredt angst for at lave en fejl eller en fejltagelse og for ikke at opføre sig korrekt', 'et behov for at beskytte sig selv og sit helbred ved at omgive sig med glæde og harmoni' og 'et evigt pres for at styre sit hjerte og tvinge sig selv til at være god - i en verden hvor andre kan være onde'. Barth genkender disse beskrivelser af, hvad der optager folk ('con-

cerns') fra andre etnografers beskrivelser af balinesere. Han kalder dem vidt udbredte' og 'tvingende'. Han understreger, at de er tæt knyttet til hverdagserfaringer, hvorfra de faktisk stammer.

En vigtig egenskab ved en teori om kulturel kompleksitet og social handling er derfor, at den kan

skelne mellem på den ene side et niveau af mere eller mindre implicite 'concerns' og på den anden side et niveau af mere eksplicite værdier og normer. Barths sammenligning mellem baktamanere og balinesere har inspireret mig til yderligere at undersøge forholdet



Det lokale regeringsråd holder møde. På det nederste billede i forgrunden til højre på anden bænkerække ses den mellemste bror, Ngi, som deltager i lokalregeringen indenfor videnstraditionen *Gayman*.

mellem disse niveauer. Til trods for at balineserne fra et baktaman-synspunkt må forekomme meget grådige og splittede, så udtrykker de værdier som generøsitet og indordning under det fælles bedste. Er det mon muligt at se på ekspliciteringen af bestemte værdier som et redskab til at

kommentere og om muligt gå imod uønskede konsekvenser af den sociale interaktion?

For at udfolde denne pointe vil jeg give et eksempel fra mit feltarbejde blandt øboerne på Baluan, Manus Province i Papua New Guinea. Da jeg første gang be-

søgte Baluan-folket i 1986, bemærkede jeg, at man, når man diskuterede fællesprojekter i lokalsamfundet, lagde man vægt på nødvendigheden af at samarbejde og følge en leder. I udvekslingsceremonier, når der skulle rettes op på balancen i sociale relationer, henviste de ofte til værdien af gensidighed.

Disse observationer bekræftede mine almene

(og stereotype) forventninger om, at værdier om fællesskab og gensidighed er udbredte blandt ikke-vestlige folk. Snart blev jeg dog slået af den påfaldende individualitet hos baluanere både i forhold til uafhængighed i holdninger og i særegne livsstilsformer. Det var tydeligt, at individuel forskellighed



Bryllup i kirken (Lotu).

og autonomi havde stor værdi i praksis, men folk udtrykte ikke disse værdier verbalt. Snarere talte de om nødvendigheden af at undertrykke egne individuelle ønsker til fordel for gruppens interesse. Man kunne således udvikle den hypotese, at den sfære, der udgøres af eksplicit udtrykte værdier og normer, ikke reflekterer en gruppes levede praksis og 'concerns'. Snarere stiller disse værdier og normer en diskursiv sfære til rådighed, hvor folk kan kommentere og kritisere adfærdstendenser, som kan påvirke den sociale interaktion negativt, såfremt de ikke kontrolleres. Baluan-folkets iøjnefaldende individualitet ledte i realiteten ofte til social disharmoni og stridigheder, og værdier

om at dele samarbejde og vise lydighed ses som en passende kommentar til og korrigerende af tendensen til at følge ens egen vilje.

Kundskabstraditioner eller kulturel pluralitet

De mange værdier og normer folk henviser til, stemmer ikke nødvendigvis overens med hinanden. Der kan være forskelle og selvmodsigelser blandt de værdi- og normsæt, som folk anvender i deres omtale af forskellige typer af begivenheder, og der kan endog være uoverensstemmelser og selvmodsigelser blandt de værdi- og normsæt, som anvendes i forbindelse med samme begivenhed. I overensstemmelse med Barth

ser jeg disse forskelle og mulige selvmodsigelser som udsprunget af forskellige 'kundskabstraditioner'. Lad os se på et etnografisk eksempel fra Baluan-folket i Papua New Guinea.

Meme, Ngi og Ngat er tre brødre, som på tidspunktet for mit første feltarbejde, havde tre forskellige positioner i landsbyen Lipan. Meme var den ældste og i overensstemmelse med traditionen var han leder af den ættelinje (sub-clan), som bestod af

de tre brødre, disses børn og børnebørn. I kraft af sin position som traditionel leder var han den første til at tale ved ceremonielle begivenheder såsom ægteskabssindgælder eller begravelser, og han formodedes at have den største viden om ættelinjens historie og dens besiddelser, herunder særligt jord, men også andre typer af rettigheder, for eksempel retten til at fremstille bestemte genstande og navngive dem. Det blev også forventet at han tog føringen i tvister om jordejendomsret med andre grupper. På et tidspunkt havde han en konflikt med en kvinde fra en anden ættelinje om lederskabet for hele klanen og om ejendomsretten til noget jord. Konflikten blev udeluk-

kende behandlet i traditionelle termer, især med reference til genealogier, traditionelle regler om videregivelse af lederskab, viden om klanens historie og traditionelle kønsroller. Man kan sige, at Meme var en leder indenfor kundskabstradition *kastam*, et ord, som lokalt refererer til 'tradition' eller til 'the way of the ancestors'.

Den næstældste bror Ngi havde taget sin uddannelse udenfor landsbyen. Han havde arbejdet som folkeskolelærer og var valgt som landsbyens repræsentant i lokalregeringen, som omfattede ni landsbyer. Det norm- og værdi sæt, han som regeringsleder orienterede sig imod, var grundlæggende vestligt, eftersom lokalregeringens formål primært var at forbedre uddannelsesområdet, øge en lokal økonomisk udvikling og sikre det lokale sundhedsvæsen. Hans succes blev ikke målt på hans dygtighed til at lede traditionelle ceremonier eller på hans traditionelle viden, men på hans evne til at tiltrække regeringsponsorerede projekter. Desuden var hans position afhængig af demokratiske valg i modsætning til hans bror, hvis rolle som leder i klansystemet i princippet var permanent. Ngi's lederskab var defineret ud fra kundskabstraditionen *gavman*, som er den lokale betegnelse for hele dette felt af moderne, vestlig indflydelse som omfatter regering, uddannelse og udvikling.

Ngat var den yngste af de tre. Han havde fået lidt oplæring som



Den yngste bror, Ngat, som hovedsagelig udfolder sig i kirkelige sammenhænge indenfor videnstraditionen *Lotu*.

tømrer og havde levet det meste af sit liv på øen. Til trods for at han, set i et traditionelt perspektiv var 'junior', og heller ikke havde en vestlig uddannelse, stræbte han efter en lederposition og fandt muligheden indenfor den lokale kirke. Som kirkeleder havde han ansvaret for at organisere kirkefe-

ster og samle penge ind til nye kirkebygninger. Hans autoritet var placeret i det kirkelige hierarki som den lavest rangerende af de ledende positioner, lige under præsten og kateketen. Muligheder og begrænsninger i hans rolle udsprang af kirkens kundskabstradition, lokalt kendt som *lotu*.

Denne kompleksitet og de variationer, som historien om de tre brødre repræsenterer, vil umuligt kunne forstås ud fra det klassiske begreb om kultur som en sammenhængende helhed. Det er her, Barth kommer ind i billedet med begrebet 'kundskabstradition', som Barth karakteriserer således: Kundskabstraditioner består

ke sammen. Der var dog lejligheder, hvor traditionerne hver især gav mulighed for modstridende fortolkninger og vurderinger. For eksempel kom det til konflikt mellem Meme og Ngi, da sidstnævnte som offentlig leder havde bestemt, at landsbyboerne skulle rydde op på kirkegården. Fællesarbejde er den lokale form for skat,

brænding, fandt Ngi det nødvendigt at trække sin ældre broder i den lokale landsbyret, hvor han fik en bøde for ikke at deltage i fællesarbejdet. En anden konflikt opstod mellem Ngi og Ngat, da sidstnævnte begyndte at organisere arbejde for kirkens medlemmer. Ngi mente, at dette kom i modstrid med fællesarbejdet og forbød broderen at fortsætte. Ngat accepterede modstræbende dette, men fastholdt, at det var arbejde for kirken og derfor hørte til i en anden kategori.

Lad os se på dette eksempel i lyset af en teori om kulturel kompleksitet og social handling. Tilsyneladende er der altså mindst tre kundskabstraditioner på Baluan, nemlig kastam, gavman og lotu, som klart kan skelnes fra hinanden. De udgør delvist forskellige værdi- og normsæt. Inden for alle tre traditioner er der



Kvinder forbereder et Kastam-bryllup.

af (1) en samling af idéer med egne kilder og historie, som (2) holdes sammen som et korpus, hovedsagligt gennem en bestemt form for social organisation, der (3) vedligeholdes af folk med særlige interesser, nemlig eksperter.

For det meste foregik interaktionen mellem de tre brødre uden problemer og deres specialistfunktioner indenfor de pågældende kundskabstraditioner stødte ik-

og lederne fra lokalregeringen havde ansvaret for at organisere det. Meme gik imod sin yngre brors beslutning og argumenterede for, at tidspunktet var bedre egnet til at afbrænde haverne, da det var tørvejr, hvilket snart ville ophøre. Ifølge traditionen skulle Ngi have fulgt sin ældre brors beslutning, men det var i modstrid med hans rolle og autoritet som regeringsleder. Da Meme iværksatte sin beslutning om haveaf-

værdier og normer, som refererer til samarbejde og fællesskab, men når de udspecificeres, afviger disse værdier og normer betydeligt fra hinanden. Inden for kastam-traditionen henviser fællesskabet fortrinsvis til et netværk af individer (levende eller døde) som er forbundet gennem slægtskabsbånd. De forskellige former for obligatorisk gensidig hjælp er klart defineret ved disse folks positioner i netværket. I lotu-traditionen om-

fatter fællesskabet først og fremmest medlemmerne af samme kirke, og dette kan sagtens gå på tværs af slægtskabsbånd. Det forpligtende element i dette fællesskab er ikke de gensidige forhold i et netværk bestående af individer, men derimod alles relation til en fælles Gud.

Et eksempel på, hvordan disse traditioners specifikke værdier og normer kan adskille sig drastisk i forbindelse med den samme begivenhed, ses ved begravelser. Ifølge kastam skal den afdødes familie forære den afdødes ejendele væk og endvidere en vis andel af deres egen ejendom. Modtagerne af disse gaver er først og fremmest medlemmerne af den klan, hvorfra afdødes moder oprindeligt stammede. Denne praksis skal ses som et element i de vedvarende forpligtelser, der opstår, når en kvinde giftes

ind i en anden klan: den modtagende klan står i gæld til kvindens klan i adskillige generationer. Hvis den afdødes nære slægtninge ikke opfylder disse forpligtelser, kan de jordrettigheder, de har gennem den afdødes klanforhold, svækkes. Set i et Lotu-perspektiv er det meningsløst, at den sørgende familie skal forære ejendele væk, og ifølge nogle kirker, specielt Syvende Dags Adventisterne på Baluan, har Gud decideret for-

budt det. Medlemmer af disse kirker kommer derfor i et vanskeligt dilemma, hver gang en af deres slægtninge dør. Enten må de følge traditionerne og derved sikre deres rettigheder til den traditionelle jord, men synde overfor Gud, eller de må følge kirkens anvisninger og bryde de traditionelle love. Lignende konflikter ses mellem gav-

neladende er fælles for folk på tværs af disse traditioner. For eksempel lægges der vægt på individuel distinktion hos alle de tre brødre, uanset om de handler som ledere indenfor hver deres tradition eller ej. Tilsvarende forekommer alle tre at være stærkt motiverede af et ønske om at styrke deres status, hvilket fører til



Mand præsenterer pengebidrag til Kastam-bryllup.

man traditionen og kastam traditionen for eksempel i forbindelse med brudepriser, som går imod idéen om en moderne udvikling og - dog i mindre grad - mellem gavman- og lotu-traditionerne.

Det er relativt enkelt at finde uoverensstemmende og modsigende værdier og normer tilhørende forskellige kundskabstraditioner kastam, ganman og lotu, men samtidig er det uproblematisk at finde 'concerns', som tilsy-

vedvarende rivalisering mellem dem selv og andre. Denne optagethed af selvbestemmelse og opbygning af egoet er tæt knyttet til folks almene livserfaring i mange forskellige typer af sociale situationer, der informeres af forskellige kundskabstraditioner. Ikke desto mindre kan man hævde, at de forskellige traditioner omformer eller relaterer sig til disse 'concerns' på forskellig vis. I kastam-traditionen er rivalisering om status generelt



Videnstraditioner blandes og brydes: Kisten er på vej til kirkelig begravelse (Lotu). Herefter opstod konflikt om fortsættelsen efter Kastam-regler.

stimuleret, mens rivalisering blandt søskende er nedtonet pga. det hierarki, der er etableret allerede ved fødslen. Inden for kirken er konkurrenceelementet reduceret pga. den ydmyghed overfor Gud, som Lotu foreskriver, mens moderne valg til politiske poster skaber gode muligheder for rivalisering om position og status.

Afslutning

I sin monografi om Bali skelner Barth mellem fem forskellige kundskabstraditioner: islam; Bali-hinduisme; konge-, hof- og kastesystemet; den moderne sektor; og hekseri. Disse er meget forskellige fra den nuværende situation på Baluan og hermed understreges den selvindlysende men vigtige pointe, at kundskabstraditioner adskiller sig betydeligt på forskelli-

ge steder og tider. Bali viser et endnu mere pluralistisk billede end Baluan, og det hænger givetvis sammen med, at øen er større og har en anden og længere historisk kontakt med omverdenen. I 'Balinese worlds' sammenfatter Barth sit teoretiske argument på følgende måde: Social handling opstår i forbindelsen mellem to temmelig forskellige former for kulturelt materiale. Der er tale om på den ene side 'concerns', et sæt af orienteringer, som er fremtrædende i social interaktion, og som refererer til tilbagevendende livserfaringer, og på den anden side er der kundskabstraditionerne.

I eksemplet med de tre brødre fra Baluan er det muligt at identificere dem som 'eksperter', der har en særlig interesse i at bevare og udvikle den tradition, som giver deres lederskab betydning. Hvor

stærk og livskraftig en kundskabstradition er, afhænger derfor af hvor mange mennesker aktivt identificerer sig med og investerer i denne tradition. Igen-nem menneskers sociale handlinger bliver kundskabstraditioner vedligeholdt, men også ændret i samspil med de situationer hvor traditioner anvendes. Mere implicit er menneskers sociale handling påvirket af 'concerns', som er tæt forbundet med deres erfaringer af dagligliv i samfundet. Jeg har vist hvordan disse 'concerns' kan afvige fra de mere eksplicite værdier

som er del af kundskabstraditioner, men at de på samme tid påvirker disse traditioner og er påvirket af dem. Barths teori om kulturel kompleksitet er derfor et godt redskab til at analysere og beskrive både dynamikken mellem implicite og eksplicite niveauer af kultur og mellem pluralistiske kundskabstraditioner. Alle disse former for kulturelle fænomener skaber et 'overmål' af kultur, som giver mennesker muligheder for at forholde sig kreativt og innoverende overfor livs mangfoldige udfordringer. ■

TON OTTO ER PROFESSOR VED AFDELING FOR ETNOGRAFI OG SOCIALANTROPOLOGI, AARHUS UNIVERSITET. HAN HAR UDFØRT EN RÆKKE FELTARBEJDER I PAPUA NY GUINEA.

Litteratur

Barth, Fredrik (1966) *Models of social organisation*. London: Royal Anthropological Institute.

Barth, Fredrik (1987) *Cosmologies in the making: A generative approach to cultural variation in inner New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press.

Barth, Fredrik (1989) "The analysis of culture in complex societies". *Ethnos*, 54(3-4), 120-142.

Barth, Fredrik (1993) *Balinese Worlds*. Chicago & London: The University of Chicago Press.

Barth, Fredrik (1993) "Are values real? The enigma of naturalism in the anthropological imputation of values". In Michael Hechter et al. (eds) *The origin of values*, New York: Aldine de Gruyter.

Barth, Fredrik (1994) "A personal view of present tasks and priorities in cultural and social anthropology". In Robert Borofsky (ed.) *Assessing cultural anthropology*. New York: McGraw-Hill, 349-361.

Barth, Fredrik (1995) "Other knowledge and other ways of knowing". *Journal of Anthropological Research*, 51, 65-68.

Barth, Fredrik (2002) "An anthropology of knowledge". *Current Anthropology* 43(1):1-18).

Kuper, Adam (1973) *Anthropologists and anthropology. The British School 1922-1973*. Hammondsworth. Penguin Books.

Kuper, Adam (1999) *Culture: the anthropologists' account*. Cam-

bridge (Mass). Harvard University Press.

Otto, Ton (1991) *The politics of tradition in Baluan: Social change and the construction of the past in a Manus society*, (PhD Thesis, The Australian National University) Nijmegen. Centre for Pacific Studies.

Otto, Ton (1992) "The ways of kastam: Tradition as category and practice in a Manus village" *Oceania*, 62(2), 264-283.

Otto, Ton (1997) "Social practice and the ethnographic circle: Rethinking the 'ethnographer's magic' in a late modern world" (Inaugural lecture, Aarhus University). In Else Roesdahl, Henrik Thrane and Ton Otto, *Tre tiltrædelsesforelæsninger på Moesgaard*, Aarhus, Det Humanistiske Fakultet, 53-96.

Otto, Ton and Poul Pedersen (2000) "Tradition between continuity and invention: an introduction" In Ton Otto and Poul Pedersen (eds) *Anthropology and the Revival of Tradition: Between Cultural Continuity and Invention*, special issue *FOLK* 42: 3-17.

Otto, Ton (2002) 'Chefs, big men et bureaucrates: Weber et les politiques de la tradition à Baluan (Papouasie, Nouvelle-Guinée)', in Christine Hamelin & Eric Wittersheim (eds), *La tradition et l'État: Églises, pouvoirs et politiques culturelles dans le Pacifique*, 103 - 129, Paris: L'Harmattan (Cahiers du Pacifique Sud Contemporain).

fotos, Ton Otto

SPOR AF TID, ANTROPOLOGISKE

af OLE HØIRIS

BOGANMELDELSE

*Ann Ostenfeld-Rosenthal &
Jeanett Bjønness (redaktører):*

*Spor af tid, antropologiske perspektiver.
Occasional Papers, Department of
Ethnography and Social Anthropology.*

167 sider, 149,- kr.

Etnografisk Afdeling, Moesgård.

Dansk Etnografisk Forenings årsmøde den 7. og 8. april 2000 handlede om Tid, inspireret af, at årtusindskiftet generelt satte fokus på dette fænomen. Dette blev formuleret i en række spørgsmål til oplægsholderne: Hvad betyder 'tid' for etnografens arbejde? Hvilken betydning har det, at feltarbejder ikke længere varer i årevis, og at langsommeligheden måske er ved at forsvinde? Hvilken rolle spiller i det hele taget tid i og for etnografien? Hvilke typer af tidsopfattelser giver det overhovedet mening at tale om? Et generelt svar er, at 'tid' aldrig er alene. Tid er altid forbundet med noget andet, og som det fremgår af bogen, er mulighederne næsten uendelige. I den sociale sektor, som Jeanett Bjønness kort er inde på i sit forord, er det systemets kontrol over klienters fremtid, der er i fokus.

I sit korte forord, som er et uddrag af det foredrag, hun indledte mødet med, udvikler Jeanett Bjønness det specielle perspektiv, antropologien kan anlægge på tiden. Og her er så den anden årsag til at forholde sig til 'tid' på

det etnografiske landsmøde, nemlig tid som metode, det vil sige tiden - den lange tid - til fordybelse i feltet, det vi fremstiller som forskellen på os og alle de andre overfladiske feltarbejdere. Og endelig er der tiden til formidling, hvor antropologen står mellem dilemmaet om det faglige krav om et indholdsmæssigt kvalitativt svar, ikke mindst på grund af vort ansvar over for feltens mennesker, og mediernes krav om svarets tidsmæssige form med udsagn af ikke over 10 sekunders varighed eller 15-20 linier (som f.eks. i mange tilfælde i Gyldendals Den Store Danske Encyklopædi).

At spørge til tid er at spørge til det, tiden ordner, eller til dem, der ordner ved hjælp af tid. Derfor er indlæggene i bogen også meget forskellige, idet forfatterne nok har givet sig tid til at skrive nogle gode artikler, men i flere tilfælde mere har brugt tid som indgang til at fordybe sig i det, de har noget at ville sige om, end at tage sig tid til at holde 'tid' som et centrale fokus.

Ida Nicolaisen indleder med be-

PERSPEKTIVER

handlingen af tid på to niveauer, brugen af tid som ordningsprincip i antropologien, og tiden som ordningsprincip hos Punan Bah i Sarawak. Evolutionsteoriene brugte et lineært tidsbegreb som en oversættelse af rumlig variation, mens systemanalyser som strukturfunktionalismen analytisk satte systemernes reproduktion uden for kronologisk tid og for nogles vedkommende ind i sociale og rumlige tider. Også Punan Bah har forskellige tidsbegreber. Ligesom de substantivistiske antropologer for mange år siden skabte et begreb om økonomiske sfærer, der analytisk kunne begrænse markedsøkonomiens skadelige virkning på samfundet, placerer også Punan Bah ifølge Ida Nicolaisen den moderne, lineære tid i afgrænsede, moderne områder såsom skole, lønarbejde og kampen for at bevare jorden og ressourcerne. Ellers markerer Punan Bah tiden i andre systemer såsom henvisning til markante begivenheder eller ledere, slægtens genealogi eller en persons udviklingstrin. Men kernen i Punan Bahs tidsopfattelse er - set ud fra vor kronologiske tidsopfattelse - en stadig occilation

såsom dag-nat, regntid-tørtid og liv-død, det sidste i form af reinkarnation, hvad der igen afføder en slags sammensmeltning mellem nutid og fortid i myterne. Det spændende ved Ida Nicolaisens sammenstilling af de to hovedtemaer er således, at Punan Bahs og antropologiens anvendelse af tid ikke er så forskellig, som man først skulle tro. Det med at lade fortid og nutid smelte sammen i myterne er vel ikke så forskellig fra at lade fortid og nutid smelte sammen i evolutionstænkningens fortidiggørelse af samtidige samfund.

I senmodernismen er tiden den ramme, det reflektive individ skaber, udvikler og udfolder sine identiteter i. Vi er den måde, vi bruger tiden på, og vi er selv ansvarlige for vor egen biografi. Dette er baggrunden for Torsten Kolinds undersøgelse af straffefangens opfattelse af tid og straf, som igen danner baggrund for, at en del af straffen ligger i, at man i fængslet er frataget muligheden for at skabe sin egen biografi. Især rammes de indsatte af to forhold: at alle handlinger sker i forhold til samme autoritet, hvor-

for man ikke kan veksle mellem identiteter, som man kan det uden for fængslet, og at fængselsvæsnet skaber en parallel biografi i form af "sagen", som man ingen indflydelse har på. De indsatte oplever her, at man objektiveres og mister ansvaret for sin egen biografi, selv om man er ansvarlig for den. Når man fratages tiden, fratages man skabelsen af sin egen biografi, så derfor er det tabet af tiden og ikke indskrænkningen af den rumlige frihed, de indsatte føler som en straf.

Fra fratagelse af tid og identitet skifter fokus med Hilde Lidéns indlæg om "Barn, hverdagsliv og erfaringer av tid" til internaliseringen af tid som en tilværelsesordningsfaktor og dermed en del af identiteten hos børn. Med udgangspunkt i en undersøgelse af børn i Oslo-området vises det, hvordan tid og aktiviteter forholder sig til hinanden, samt hvordan børnene opfatter tid i de forskellige rum, de gennem hverdagen passerer igennem. Ligeledes markeres det, at globaliseringen har medført, at flere kulturelt eller socialt forskellige tidsformer nu fungerer geografisk tæt på

hinanden, hvad der giver mulighed for at skifte rundt mellem de forskellige tidskonstruktioner.

I Morten Axel Pedersens artikel er humor generelt og humoren hos darxad i Mongoliet specielt det centrale emne for analysen. Morten Pedersen finder humoren analog til shamanismen, idet begge fænomener omgås tiden rituelt og konstant skaber nyt ud fra givne materialer, altså en slags bricoleur. Humor defineres i denne sammenhæng som resultatet af sammensætningen mellem to ellers inkongruente referencerammer, og her kan tid også være på spil, f.eks. ved at pointen ophæver den tid, en fortælling tilsyneladende har uspilllet sig i. I den konkrete analyse eller eksistentielle del vises det, hvorledes omgangen med fortiden kan udspille sig i en modsætning mellem humorisering, tragedisering og ligegyldighed. Artiklen har måske ikke så meget med tid at gøre, men er i øvrigt en spændende og meget strukturalistisk inspireret analyse af humor, noget der ikke har haft nogen central placering i antropologien.

Cecilie Rubows indlæg handler om forholdet mellem de kirkelige ritualers enhed og det de kristnes fortolknings mangfoldighed, og igen er 'tid' ikke lige det, der er i centrum i denne ellers også meget interessante analyse. Forskellige tolkninger af bibelske tekster, det at placere dem genremæssigt forskelligt, er blandt andet at op-

fatte dem som enten historiske kilder, som eksakt beskriver fortiden og bestemmer nutiden og fremtiden, således som tiden mellem skabelsen og evigheden er fastlagt, eller som myter eller mytisk udtryk for evige sandheder, hvorved myternes udsagnskraft for livet i dag kommer i centrum. Denne genremæssige forskel kan ses som en forskel mellem lineær og cyklisk tid, de to former for tid, mennesket ifølge Edmund Leach altid har forsøgt at forene. Det er ifølge Cecilie Rubow denne forening, der sker i hverdagssprogets formulering af troen, idet denne fremstilles som et mønster i bevægelse og derved også som en ramme eller et rum for flere tider og tidsformer. Hverdagens trosforestillinger kan således fremstilles som en artikulation af diskurser og genrer, som forudsætter hinanden og udspiller sig i forhold til hinanden. Og i forhold til det, skabes en sammenhæng ved ritualer, som er fastlagte handlingsforløb, alle underkaster sig, idet de mange forskellige fortolkninger ligger uden for ritualets gennemførelse. På den måde skabes en kollektiv sammenhæng inden for kirkens gøren, samtidig med at meningene brydes i fortolkningerne af troen.

Karen Lisa Goldschmidt Salamon har undersøgt ledelsesformer i centrum af den kapitalistiske økonomi, hvor tid er en helt central faktor i reproduktionen. Hun viser, hvordan de forestillinger om tidslighed, som New Traditi-

ons in Business, en slags New Age ledelsesfilosofi, har, kan findes i samtidens managementpraksis. I den moderne økonomi er tiden den helt centrale faktor, idet den tid, der nedlægges i et produkt, af konkurrencehensyn skal minimeres mest muligt, og idet en præcis timing af markedsføring af et produkt er afgørende for dets salgssucces. Gennem en præsentation af bud på den nyere, åndelige ledelsesteoris fremstilling af menneskets omgang med tiden vises det, at denne metaforisk afspejler det senmoderne forhold, at tid ikke længere er en ydre ramme for aktivitet, men er internaliseret som en hastigheds- og fleksibilitetskompetence og et stressmanagement. Tid er således blevet en selvadministration, der skal optimere kroppens og åndens produktivitet i en konstant forandringsproces, og dette afspejler New Age inspirerede tænkere med deres ideer om selvets åndelige, psykologisk vækst.

Richard Jenkins afslutter bogen med en behandling af noget, som meget tit glemmes i hverdagsantropologien, og som også ofte ligger på kanten af det farlige, menneskets natur. Til forskel fra det universelt menneskelige, hvor afvigelser kan begrundes i eksterne forhold, er afvigelser i forhold til menneskets natur en afvigelse fra at være fuldt menneskelig. Så farligt er det dog ikke hos Jenkins, og man kan også mene, at det er befriende igen at se en filosoferende antropologi, der har an-

tropo-logos (læren om mennesket) som sit mål. Jenkins spørgsmål er, hvordan hverdagslivets trykke trivialitet kan foregå i en verden, hvor nu'et og jeg'et forsvinder, når man forsøger at indfange det. Før et nu kan indfanges er det allerede blevet fortid, og før da, var det fremtid. Det samme gælder jeg'et i den fremstilling heraf, Herbert Mead har givet. Når jeg'et fanges er det allerede blevet til en del af mig'et. Jenkins idé er så, at begge dele stabiliseres ved at kontekstualiseres i fastere, stabile, men ikke statiske rammer i form af sprog, givne interpersonelle rammer, de fysiske og infrastrukturelle omgivelser og bestemte identificerede individer. Analogt hertil er identifikationsprocessen, hvor identiteten er kontekstualiseret i et stabilt, men ikke statisk environment, hvorved identifikationen og identiteten stabiliseres. Og det er denne stabilisering, der i en konstant foranderlig verden giver os en anvendelig her-og-nu fornemmelse, som tillader os at leve et almindeligt hverdagsliv. Og den menneskelige natur - ja det er ifølge Jenkins menneskets natur at tidsliggøre verden, hvad der kan ske på utallige måder, og dette hviler igen på, at selvet og identifikation er menneskelige fænomener som forudsætter tid, og som er specielle for vor arts natur.

en eller anden forstand enten foregår i eller kan analyseres som foregående i tid, er der ikke noget, som ligger uden for emnet. Antropologien har muligvis et særligt forhold til tid, fordi den for det første siden oldtiden har forsøgt at forene rum og tid, således at det ene var et udtryk for det andet. Periferien er fortid, centeret er nutid og dermed periferiens fremtid. For det andet har antropologien ligeledes siden oldtiden forsøgt at ophæve tiden ved sine systemanalyser eller -konstruktioner både af mennesket selv og af den kontekst, mennesket indgår i. Og for det tredje er antropologiens forsøg på at ordne verden i en kronologisk tid næsten altid endt i et kaos af historiske former, som ikke har repræsenteret andet end sig selv. "Spor af Tid" giver nogle gode og varierede indgange til at tænke videre over tidens analytiske placering i antropologien, så den er en virkelig god begyndelse på det, man med rygteknsten *Occupational Papers* nr. 1 lover skal blive en serie af tematiske publikationer fra Afdeling for Etnografi og Socialantropologi på Aarhus Universitet. ■

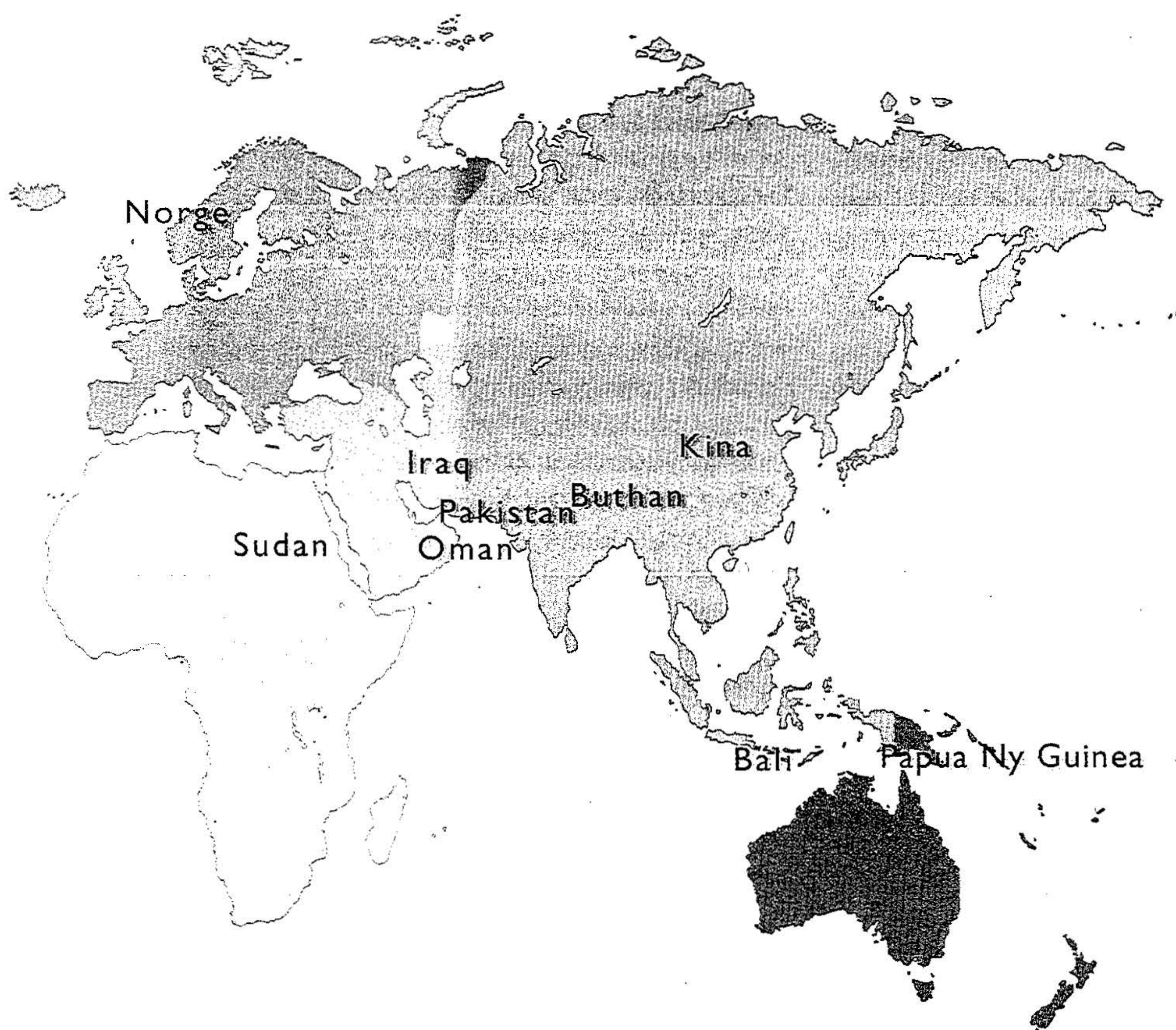
Ole Høiris.

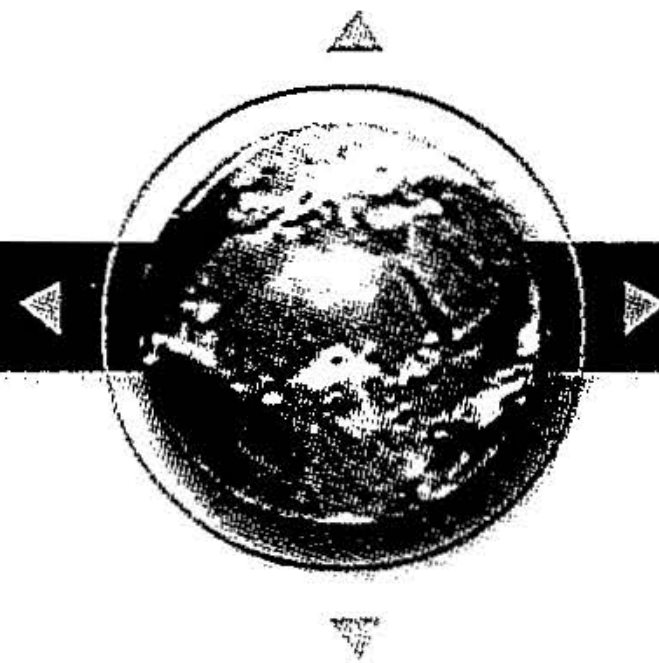
I denne bog kommer man således meget langt omkring ved at stille 'tid' som problem. Da alt i



FREDRIK BARTH

Oversigt over feltarbejdsområder.





FORORD AF REDAKTIONEN	3
FRA KNOGLER TIL KOSMOLOGIER - ET INTERVIEW MED FREDRIK BARTH AF JAN BÄRMARK OG CARL MARTIN ALLWOOD	4
MODELLER OG MYTER TANKER OM FREDRIK BARTHS ROLLE I NORSK (OG NORDISK) ANTROPOLOGI AF FINN SIVERT NIELSEN	12
HAR VI HAM NÅ? FREDRIK BARTH OG NORSK SOSIALANTROPOLOGI AF THOMAS HYLLAND ERIKSEN	18
I SKOLE MED BARTH AF SUSANNE HØJLUND	22
KVINDEN FRA TYRKIET AF BODIL SELMER	28
INDIEN - EVIGT OG UFORANDERLIGT? AF LARS KJÆRHOLM	30
SOCIAL HANDLING OG KULTUREL KOMPLEKSITET: BARTH OM KUNDSKABSTRADITIONER OG 'CONCERNS' AF TON OTTO	40
SPOR AF TID, ANTROPOLOGISKE PERSPEKTIVER AF OLE HØIRIS	50
OVERSIGTSKORT, FREDRIK BARTHS FELTARBEJDE	54