

## Kritik og nyere erkendelser<sup>1</sup>

Af Armin W. Geertz

Problemerne i forbindelse med primitivitetetsbegrebet er på sin vis passé i moderne studier af eksotiske folkeslag; men bl.a. i Danmark verserer stadigvæk en hel del misforståelser angående »naturfolk«, »naturreligion«, »de primitive« osv. Naturfolkenes forskningshistorie er i høj grad en historie om indbyrdes bekrigende ideologier, som i ubevidst fællesskab har udviklet en slags fiktiv fortælling om »primitiv religion«, som om der var tale om uanstastede, objektive videnskabelige erkendelser. Men jo mere de teoretiske skoler har kritiseret hinanden, og jo flere etnografiske data, der kom frem i forbindelse med etnografiens etablering som en empirisk feltforskningsdisciplin, jo mindre relevant blev de fleste teorier om de primitive. Ikke desto mindre bliver mange forskere fra en bred vifte af fag, herunder teologi, filosofi, litteratur, sprogfagene, historie og desværre også religionsvidenskab ved med at bruge mange af de begreber og teorier, som man gik op i dengang. De gamle begreber bliver altid draget frem og støvet af, når man vil beskrive disse religioner. Tager man en hvilken som helst lærebog frem om religion, finder man normalt et kapitel om, hvorledes primitiv religion består af manisme, animisme, præ-animisme, fetichisme, totemisme, manatro osv. osv. Claude Lévi-Strauss' berømte arbejde om totemismebegrebet viser på fremragende vis, hvorledes sådanne begreber bliver konstruerede.<sup>2</sup> Denne tendens bunder i en uretmæssig essentialisering af religionsfænomenologiske begreber, noget som Clifford Geertz med rette har kritiseret (1968).<sup>3</sup> Den kognitive antropolog Pascal Boyer skrev for nylig om mana-begrebet:

The history of *mana* may be taken as an epitome of the life-cycle of many anthropological notions. When facts about mana-beliefs were first introduced in the ethnographic literature they seemed to be just another oddity of primitive religions. The notion was then picked up by theoreticians, and turned into a paradigm of magical thought; the very notion of mana is the point of departure in Marcel Mauss's famous *Esquisse d'une théorie de la magie*. Once

## Religionsvidenskabens primitivitetsopfattelser

this purely theoretical discussion was launched, it subsisted on its abstract level, without much consideration for the new data gathered; and it eventually died out simply because anthropologists were not interested any more (Boyer 1986, 50).

Man er nu begyndt at holde op med den slags, men mere af hensyn til PC («political correctness») end på grund af videnskabelig og filosofisk erkendelse. I USA f.eks., hvor man nemt kan risikere at undervise et hold indianske studerende om nordamerikanske indianernes religioner eller et hold afroamerikanske studerende om afrikanske religioner, må man nødvendigvis – også af juridiske grunde – være varsom med at bruge begreber, der minder om vestens stadig fremherskende intellektuelle overherredømme. En uheldig konsekvens heraf er i øvrigt en udbredt tendens på universitetskurserne i USA til idealisering af de etniske religioner.

Der er i de sidste par årtier sket utroligt meget inden for studiet af de eksotiske kulturer, især i socialantropologien, som man bør være opmærksom på. Derfor vil jeg i det følgende beskæftige mig med vigtige erkendelser inden for de emneområder, som jævnligt bliver fremhævet i debatten om primitiviteten.

### Definitionsspørgsmålet

Emnet er vigtigt inden for vort fag af forskellige grunde. For det første har studiet af forskellige naturfolk bidraget til fagets teoriudvikling i en sådan grad, at man kan påstå, at de fleste teorier inden for religionsforskningens historie enten bygger på eller henter bekræftende eksempler fra naturfolkene eller de primitive. For det andet har studiet af disse religioner også skabt en betragtelig del empiri, dvs. etnografiske fakta, som bliver inddraget i det komparative arbejde, som er en ret så vigtig del af religionsvidenskabens definition og selvforståelse. For det tredje har studiet af disse religioner den funktion i vor sammenhæng, at de er med til at perspektivere den europæiske tradition og selvforståelse. Sådan bliver de også brugt i gymnasiesammenhænge. Europa har jo en gammel idehistorisk tradition, hvori naturfolkene indgår som en central del. For det fjerde bliver informationer om disse folk brugt til at bekræfte forventninger og problemer, som udelukkende er vore egne. Det billede, man tegner af disse folk, afspejler mere os selv end dem. De bliver fremstillet i ekstreme billeder, dog altid i modsætning til os.

Sandheden om disse folk ligger selvfølgelig et sted midt imellem disse yderligheder. Og problemet bunder i en større problematik, nemlig i forholdet mellem Os og de Andre.

I modsætning til, hvad forholdet er i studiet af andre fremmede, har naturfolkene ligefrem været *defineret* i forhold til os, og det vil sige i modsætning til os: primitive (i forhold til os sofistikerede), ikke-skriftlige (i forhold til os skriftlige), præ-industrielle (i forhold til os industrielle) osv. Der findes et hav af alternative forslag, som alle bunder i forskellige måder at begribe disse kulturer på, men netop i forhold til os. Her tænker jeg på begrebspar inden for sociologien, antropologien og filosofien som Gemeinschaft/Gesellschaft, bønder eller fattigbønder/byboere, mekanisk solidaritet/organisk solidaritet, det hellige/det sekulære, status-samfund/kontrakt-samfund, rationalitet på basis af traditionelle værdier/instrumental rationalitet, traditionsorienteret eller indre-orienteret/orienterede udadtil osv.

Det er lige netop i definitionsspørgsmålet, at vi finder hovedårsagen til primitivetsproblematikken. Kort sagt, vi tror, vi ved, hvad vi snakker om, uanset at vore begreber er uholdbare, uigennemtænkte og i nogle tilfælde ligefrem uforskammede.

Antropologerne Edward Dozier, Lois Mednick og Francis Hsu dokumenterede i 1950'erne og 1960'erne, hvorledes brugen af begrebet i en bred vifte af publikationer var flertydig og inkonsekvent. Hsu samlede sine iagttagelser i fem hovedpunkter: 1) de fleste forbinder primitiv med noget simpelt, med noget gammelt, med noget, der har uønskede karakteristika, og med noget, der er os underlegent; 2) mange af betydningerne er usammenhængende, sjuskede og modsætningsfyldte; 3) nogle forfattere bruger begrebet ud af vanetænkning; 4) andre bruger ukritisk arbejde udført af primitivitetstilhængere; og 5) begrebet synes ikke at rumme intellektuelle eller analytiske fordele (Hsu 1964, 173-174).

Hverken empirisk eller teoretisk kan begrebet forsvares. Empirisk korrigerer Hsu de mange modsætningsbegreber på følgende måde: der findes små samfund i Europa, som er meget urbaniserede; der findes agrare samfund af enorm størrelse (f.eks. Kina); det højt komplicerede industrialiserede amerikanske samfund har et meget simpelt slægtskabssystem, hvorimod de australske indfødte, hvis vigtigste produktionsredskaber består af gravstokken og boomerangen, er i besiddelse af verdens mest komplicerede slægtskabssy-

## Religionsvidenskabens primitivitetsopfattelser

stem; der findes samfund med højt organiserede politiske strukturer (i Uganda og blandt dahomey-folket), som deler manglen på et skriftsprog med andre samfund uden antydning af nogen form for centraliseret regering (eskimoer og kaska-indianere). Selv kriterierne »abstrakt tænkning kontra konkret tænkning« er ingen sikker metode til at differentiere de primitive fra de civiliserede. Hsu spørger, om den sociale organisation blandt de australske aranda og murngin er mindre abstrakt end arabernes eller kinesernes profitberegninger?

Hsu rejser også det problematiske i overhovedet at definere, hvad man mener med at noget eller nogen er mere »primitiv« end andre:

The most troublesome meaning of the term »primitive« is that connected with various shades of inferiority. Sometimes we can unquestionably determine that some single items or usages of a culture are more inferior or less inferior than others in the same culture or in other cultures. In this sense, we can describe hand-pushed carts as more primitive than horsecarts and horsecarts as more primitive than automobiles.... But the primitiveness of other single items is by no means so easy to settle. For example, is the custom of sending children to boarding school or to summer camp more or less primitive than that of continuous parental supervision of the children at home? Is a totalitarian system of government more or less primitive than tribal rule or benevolent despotism? Is a religious system based upon monotheism with a history of heresy persecution, witch hunting, and holy crusades more or less primitive than another with a *laissez faire* attitude toward different creeds and ritual practices? Is the custom of taking care of aged parents at home more primitive than that of leaving them to themselves or in institutions? (Hsu 1964, 174).

Endnu et vigtigt problem er, at man forsøger at inddele hele menneskeheden i to væsensforskellige typer, til trods for at denne skelnen empirisk ikke kan opretholdes. Forsøg på statistisk at bevise relevansen af dikotomien mellem primitivitet og modernitet har kun lidt nederlag. Et klassisk eksempel er Rose og Willoughbys undersøgelse af 20 kulturer med deres placering på et udviklingsskema med primitivitet på den ene ende af skalaen og modernitet på den anden. Deres data stammer fra de berømte *Human Relations Area Files*. Udover det problem, at primitivitet og modernitet bruges ret arbitrært, var undersøgelsen belastet lige fra starten ved at de 20 kulturer allerede var defineret på forhånd i materialet som henholdsvis primitive (8 af dem) og mere avancerede (de resterende 12). Men selvom undersøgelsens grundlag i høj grad var suspekt, opnåede man alligevel intet positivt resultat! Af de 72

kategorier, som skulle måles i forhold til skalaen, var der kun 16, der kunne anvendes til undersøgelsen. Blandt de kategorier, som blev ekskluderet, fordi de ikke kunne anvendes på skalaen, var social stratifikation og kommunikation, dvs. to begreber, som ellers spiller en central rolle i primitivitetdiskussionen. Desuden indrømmede Rose og Willoughby, at hvis de havde brugt andre kilder, f.eks. fra Indonesien, var resultatet blevet et andet. Herudover måtte de også indrømme, at ideen om, at udvikling medfører større kompleksitet, slet ikke holder. De blev forbavset over, hvor mange eksempler på simplicitet, der findes i moderne kulturer (Rose & Willoughby 1958; Berndt 1960).

En del misforståelser har deres rod i det faktum, at de fleste forskere bevidst eller ubevidst placerer de primitive i et forudgivet udviklingsskema – og dette til trods for, at man for længst har bevist, at f.eks. den biologiske udvikling hverken er unilineær eller ortholineær, som antropologen og sociobiologen Ashley Montagu påpegede allerede i 1962. Udviklingstanken hviler på en række antagelser, som ikke nødvendigvis hænger sammen, nemlig: 1) at alle kulturer, der har været før os, var mindre udviklede end os; 2) at det, der udvikles senere, er mere avanceret end tidligere udviklinger; og 3) at de mere avancerede kulturer har udviklet sig fra de mindre avancerede. Desuden gør Montagu opmærksom på, at ideen om, at nutidige primitive ligner urtidsmennesket mere end mennesker i moderne samfund, intet har på sig ([1962] 1968, 1-3).

Det er vigtigt at understrege, at både primitivitet og primitivisme er bevidsthedsfænomener, som bygger på en historieteori og ikke på nogen objektiv historisk iagttagelse. Arthur Lovejoy og George Boas (1935) har dokumenteret primitivismens idehistoriske forudsætninger i antikken.<sup>4</sup> Primitivismen forstås som en filosofisk position, der finder den bedste tilværelse i urtiden eller i det »naturlige«. I den forstand hører primitivisme under et større problemkompleks, nemlig det, hvor »naturen« opfattes som normgivende. Der er to hovedtyper: 1) kronologisk primitivisme, som finder den bedste menneskelige tilværelse i tid, nemlig i urtiden, og 2) kulturel primitivisme, som finder den bedste tilværelse i nutidige mindre komplicerede samfund, og særlig i forbindelse med deres forhold til naturen eller deres opfattelser af det naturlige. Kronologisk primitivisme har rod i en historiefilosofi eller en historieteori om, hvornår man har haft den bedste menneskelige tilværelse,

## Religionsvidenskabens primitivitetsopfattelser

hvorimod kulturel primitivisme har sin rod i en kulturkritik, som finder, at de primitive kulturers enklere og mindre sofistikerede tilværelse er at foretrække frem for den civiliserede tilværelse. Jeg vil ikke komme nærmere ind på Lovejoy og Boas' ellers spændende systematiske typologi. Til gengæld skal nævnes, at primitivismen ikke kun findes hos os i Vesten, men også blandt andre store kulturer som i Indien og Kina,<sup>5</sup> såvel som blandt stammefolk. Som eksempel på det sidste kan jeg henvise til Robert Brightmans interessante artikel om primitivisme hos Missinippi Cree-indianerne (1990).

Andre begreber lider samme skæbne som primitivitet. Jeg bruger begrebet *native*, når jeg arbejder med det amerikanske materiale, men ikke når jeg arbejder med det afrikanske. Begrebet har politisk og etnisk genklang hos indianerne, men virker anstødeligt i afrikanske ører. Som generelt begreb bruger jeg *indigenous*. Ingen af begreberne er fuldt ud tilfredsstillende. I den daglige undervisning bruger jeg begrebet »naturfolk«, ikke fordi »de« eksisterer som empiriske væsener ude i verden, men fordi vi tror, at de gør det! Denne tro bygger på en nostalgisk idé om samfund, der lever med den maksimale tilpasning til og i fuld harmoni med naturens selvstændige præmisser – i modsætning til os europæere, der ikke længere gør det. Da studiet af naturfolk ligeledes har sin særlige kulturhistoriske indvirkning på religionsforskningens historie, er der en vis fornuft i at anvende begrebet. Vore studerende har desuden nærmest begrebet som forudsætning. At begrebet skal bearbejdes og problematiseres i løbet af uddannelsen er indlysende.

En vigtig side af problemet med definitioner af denne type kulturer er, at der ikke er tale om en ensartet »type«. Det er ligeså meningsløst at definere naturfolkens religioner som en særkategori, som det er at definere islam, buddhisme og shintoisme i én fælles kategori. De små 300 millioner mennesker, der kaldes naturfolk, burde undersøges som tilhængere af selvstændige religioner på lige fod med islam, buddhisme osv. Selvfølgelig er der lighedstræk; men strukturelle ligheder er ikke ensbetydende med, at der er tale om identitet. Hvis man ser på f.eks. islam, kristendom og jødedom, kan man finde en del strukturelle ligheder: de er blandt andet monoteistiske bogreligioner med præsteskab og kirker. Men disse ligheder betragtes normalt som mindre afgørende end *forskellene* mellem dem. Når vi ligeledes finder »sakrale kongedømmer« i Vestafrika og på Hawaii, har vi egentlig ikke sagt ret meget om de religioner, som rent faktisk eksisterer dér. Den ret

til forskellighed, de store bogreligioner gives, bør udstrækkes også til »natur-folkenes« religioner.

Antropologen Catherine Berndt skrev følgende om alternativer til begrebet primitivitet:

Substitutes which have been tried are all open to criticism on one ground or another. Some point openly to differences in time. »Stone-Age« man is a device for exciting popular interest, and like talking of »archaic« or »old« societies or cultures is misleading where contemporary peoples are concerned. Pre-literate, pre-agricultural, pre-industrial, imply staging on a fixed evolutionary scale. »Exotic,« which has become quite popular lately, is reminiscent of the kind of appeal made by travel agencies. Terms like backward, naive, retarded, unsophisticated, stunted, or vegetative, even »Nature-folk,« have a pejorative ring. Speaking of »arrested development« or even of undeveloped or underdeveloped societies implies much the same tone of superiority, even though the last two are often specifically applied to countries or means of production rather than to social or cultural phenomena. With »agrarian« societies we enter a more clearly neutral realm of discussion, but with the danger of slipping into the easy scheme of labelling peoples simply in accordance with such economic categories as »hunters,« »food-collectors,« and so on. Although »nonliterate«...has obvious shortcomings, it does draw attention to the most important single criterion of difference as between one human culture and another, and one underlying the further demarcation hinging on the development of the machine. It has the advantage of being a neutral term, which at the same time indicates in a straightforward way what criterion is being employed (Berndt [1960] 1968, 25-26).

Man kunne inddele verden i skriftlige og ikke-skriftlige kulturer, som Catherine Berndt antyder; men der er flere problemer i denne forbindelse: 1) disse betegnelser siger intet om religionen eller kulturen; 2) der er nogle religioner blandt skriftkulturer, som ikke tillægger skriften nogen betydning, som f.eks. shinto, eller som ikke tillægger skriften litterær (herved mener jeg »læse«) værdi, som f.eks. brugen af sutra'erne i tantristiske ritualer; og 3) der er i dag mange (måske overvejende flest) skriftløse kulturer, der er gået over til skriftsprog. Sidstnævnte kan være kolonimagtens skriftsprog eller andre. F.eks. bruger mange nationer og etniske grupper engelsk som hovedsprog; i Tanzania og andre dele af Afrika bruger man swahili; i Indonesien bruger man bahasa, et sprog som er baseret på det talte malaysiske i Sumatra samt pidgin-hollandsk. Andre nationer omsætter det talte sprog til europæisk ortografi, som hopi-indianerne har gjort, eller udvikler deres egen ortografi, som creek-indianerne og eskimoerne har gjort. Men verdenshistorien byder

## Religionsvidenskabens primitivetsopfattelser

på masser af eksempler på mundtlige kulturer, der overtager et skriftsprog: grækerne, japanerne, manchuerne, russerne, mongolerne osv. Disse eksempler tyder på, at skriftlighed/ikke-skriftlighed ikke kan bruges til ret meget og især ikke kan bruges som eksempel på *kognitive forskelle* folk imellem. Desuden må vi ikke glemme, at størsteparten af jordens befolkning er analfabeter!

### Primitivitet og skriftlighed

Det er lige præcis den kognitive dimension, som fremhæves i spørgsmålet om skriftlighed kontra ikke-skriftlighed. Jeg har ikke til hensigt at gennemgå debatten om primitiv mentalitet. Der findes en temmelig stor litteratur om emnet. Mine interesser, som danner udgangspunktet i min afhandling om hopi-indianernes profetiske udsagn (1992a), samler sig mere om forholdet mellem mundtlighed og skriftlighed, specielt i overgangen fra den ene til den anden.

Der er to hovedproblemer ved at måle virkningerne af skriftligheden på hopi-profetierne. Det første er, at skriftsproget er fremmed, og at der derfor uden tvivl i forbindelse hermed er sociale og psykologiske faktorer, som gør det umuligt at undersøge, om man kan gøre en kognitiv skriftligheds/mundtligheds-dikotomi gældende. Det andet problem er, at det meste af den litteratur, der er tale om, ganske enkelt er nedskrevet mundtlig diskurs (dvs. nedskrevet samtale). Selv specifikt litterære kompositioner består som oftest af opsummeringer eller sågar transskriptioner af mundtlige diskurser.

I ovennævnte bog argumenterer jeg imod fremherskende postulater om de kognitive og sociale konsekvenser af skriftlighed (Geertz 1992a, 121-124). Jeg afviser postulaterne om skriftlighedens overlegenhed, om dens større objektivitet, logik og kompleksitet, og om, at den skulle være årsagen til vor egen teknologisk veludviklede civilisation. Med Brian Street (1984) og andre mener jeg, at disse kvaliteter ikke er skriftlighed iboende, men at de snarere er integrerede aspekter af socialt variable konventioner, promoveret af politiske og/eller ideologiske grunde af herskende klasser eller af herskende nationer. G. E. R. Lloyd anvender en lignende argumentation for udviklingen af den »rationelle mentalitet« (1990).

Street har inddelt positionerne i debatten om forskellene mellem mundtlighed og skriftlighed i to forklaringsmodeller: den ene kalder han »den



autonome model« (også kaldet *The Great Divide* og *The Great Leap* teori); her hævdes, at skriftlighed er et monolitisk fænomen, hvis mangel eller tilstedeværelse har afgørende betydning for det pågældende samfunds social-strukturer, kulturelle processer og kognitive egenskaber.<sup>6</sup> I modsætning her-til står »den ideologiske model«, hvori man hævder, at skriftlighed er et *heterogent* fænomen, som *konstrueres* af dens sociale og kulturelle sammenhæng.<sup>7</sup> Andre, som f.eks. Michael Cole og Sylvia Scribner, forsøger at bygge bro mellem begge modeller.<sup>8</sup>

Streets kritik af den autonome model går dels ud på, at tilhængerne kun forholder sig til én bestemt og restriktiv type skriftlighed, nemlig »essay-tekst«-skriftligheden, dels kun er optaget af vejen fra mundtlighed til skriftlighed, og endelig går mere eller mindre ud fra, at skriftlighedens udvikling har forårsaget eller i hvert fald fandtes parallelt med fremskridt, civilisation, individets frihed og social mobilitet. Modellen ser fuldstændig bort fra skriftlighedens forhold til uddannelse og opfatter skriftligheden som en slags selvstændig variabel, som på en eller anden måde er den grundlæggende faktor for økonomisk og kognitiv udvikling.

Den ideologiske model understreger, at skriftlighed er en social handling, som tillægges ideologisk betydning under individets socialisering. Hvis man vil finde konsekvenserne af skriftlighed, burde man søge svaret i områder som sociale kontrolmekanismer og hegemoni i stedet for i kognitive områder.

Street mener yderligere, at mundtlighed og skriftlighed forekommer i ethvert samfund, og at der ikke er tale om et absolut skift i overgangen til større anvendelse af skriftlige medier. På den anden side mener jeg også, at der *er* forskelle mellem disse to former, men at forskellene kan identificeres uden at tage tilflugt til en ensidig vægning af den ene eller den anden form. Antropologen Harvey Whitehouse har f.eks. vist, at kognitive forskelle mellem kulturer ikke følger grænsen mellem skriftlighed og mundtlighed, men mellem forskellige hukommelsesteknikker: på den ene side analogisk kodificering og på den anden side systematiske gentagelser. Han argumenterer for, at de kulturer, som benytter sig af gentagelsesteknikker, korresponderer med kulturer, der er afhængige af tekster (1992).

## Religionsvidenskabens primitivitetsopfattelser

### Det rationelle menneske

Der findes et spøgelse i de humanistiske videnskaber – en konstruktion som har dannet sin egen eksistens, og som er et central element i videnskabens legitimation. Der er ikke den filosof, som ikke har kommenteret og bidraget til dette spøgelsesvæsen. Rationalitet kaldes denne kulturs mirakel af nogle, af andre dens pestilens.<sup>9</sup> I det følgende vil jeg fremføre nogle kritikpunkter, der er blevet rejst – af videnskaben selv – mod vor kulturs fremherskende rationalitetsforståelse. Det er ikke mit formål, at vi skal give afkald på rationalitet, men at vi skal se mere nuanceret på, hvad den er, og hvad den kan bruges til.

Man kan begynde med at kritisere humanioras og samfundsvidenskabernes forsøg på at efterligne naturvidenskaberne. Hele falsificerings- og efterprøvningsidealet kan kun foregå – hvis overhovedet – i de mere matematisk prægede samfundsvidenskabelige discipliner. Et væsentligt element er selvfølgelig at få skabt en laboratorielignende ramme for videnskabelige forsøg. Men for de humanistiske og de fleste samfundsvidenskabelige projekter er det umuligt at reducere variablerne for at isolere konstanterne. Tværtimod består de fleste projekter i at belyse et emne fra så mange vinkler som muligt og helst også tværfagligt.

Noget andet er, at naturvidenskabens eksakthed ikke er så eksakt endda. Videnskabsteoretikeren Trevor Pinch formulerede det således, at videnskabsfolk drager forskellige konklusioner om det logiske forhold mellem forudsigelser, teorier og teser, og disse konklusioner er baseret på konventioner: »Because theory testing depends on conventional agreements, which might change, today's falsification could always become tomorrow's confirmation« (1985, 184).

David Faust gjorde i sit værk om videnskabelig rationalitet (1984) opmærksom på det egentlig ret banale, men som oftest glemte faktum, at videnskabelig viden er et produkt af menneskelig kognitiv formåen. De informationer, der er påkrævet for at drage videnskabelige konklusioner, er komplicerede, og mennesker er for dårlig udrustede rent kognitivt til at drage disse konklusioner. Et pinligt eksempel var resultaterne af de ret underfundige eksperimenter, som Viking-sonden skulle udføre for at konstatere, om der findes liv på Mars. Som Leonard David humoristisk skrev:

After years of interpreting the data accumulated by 26 life-seeking Viking experiments, at a cost of \$1 billion, the spacecraft radioed a clear answer to a pre-programmed inquiry: Is there life on Mars? It simply answered »Would you repeat the question?« (1984, 8).

Et ligeledes centralt problem er, hvorvidt det videnskabelige sprog er eksakt. Det har altid været videnskabens ideal at reducere det metaforiske indhold af sproget for derved at gøre det mere eksakt. Men der er såvel filosofiske som sproglige beviser for, at idealet er illusorisk. George Lakoff har i en række publikationer argumenteret for, at metaforisering ikke er et overfladisk fænomen – en slags pynt lagt på bogstavelige grundstrukturer – men at den tværtimod er intimt forbundet med selve tænkningens proces og med dens tilsvarende sproglige udtryk. Det vil sige, at metaforer og metaforiseringer er indbygget i semantikken og i sprogets struktur. Herudover er selve den proces at konstruere kategorier dybt afhængig af metaforer og metonymiske relationer, eftersom den metaforiske strukturering af sproget foregår på de dybtliggende niveauer, hvor kategorierne bliver til.<sup>10</sup> Endnu værre er det, at sprogfolk har opdaget, at metaforerne ikke alene gennemsyrrer grammatiske systemer, men også er med til at transformere leksikalske former *til* grammatiske elementer, et fænomen som kaldes grammatikalisering.<sup>11</sup> Jeg synes, at disse fænomener stiller alvorlige spørgsmål ved denne ret grundlæggende forudsætning for videnskabens rationalitet, og jeg ser frem til filosofernes respons på denne udfordring.

### **Rationalitetsbegrebets kulturbetingethed**

Et sidste problem drejer sig om rationalitetsbegrebets kulturbetingethed. Kognitionsantropologen Richard A. Shweder skrev i sin artikel »Divergent Rationalities«, at videnskabens grundlag er *essentially contestable*. Grundlaget består af mange forskellige intellektuelle forfædre, som har skabt mange forskellige og divergerende skoler, og som alle har deres egen forståelse af menneskelig tankevirksomhed, motivation, samfund og natur. Deres begreber kan ikke engang oversættes til hinandens sprog og metaforik. Situationen er multiparadigmatisk og pluralistisk; og når man bevæger sig fra den ene skole til den anden, er det ifølge Shweder ligesom at foretage en rejse gennem forskellige ideologiske landskaber med tilhørende radikal skiften af begrebslige referencerammer (1986, 163-164).

## Religionsvidenskabens primitivitetsopfattelser

Som antropolog siger Shweder provokerende, at han ikke véd, hvad der er mest psykisk anstrengende: at træde ind i en indisk tempelby med dennes forfædretro, transmigrationsstanke, naturopfattelse, drømmetydning osv. eller at træde ind i et seminar ved Institut for Psykoanalyse eller Institut for Marxistiske Studier eller Institut for Markedsmentalitet. Set udefra ligner de alle overbevisninger, overtro, ideologi, fiktion og religion; men indefra opfattes de af tilhørerne som objektiv indsigt i tilværelsens mysterier – indsigt som hverken er baseret på overtro eller fantasi, men på *rationelle* teorier om naturens love, om forholdet mellem fantasi og virkelighed, subjektivitet og objektivitet, epistemologi og ontologi og om egne og andres overbevisninger (164).

Shweder refererer til H. R. Trevor-Ropers undersøgelse af den europæiske heksejagt (1969). Heri kan man læse om Cornelius Loos, der i 1592 ikke kunne få udgivet en bog, som hævdede, at der ingen djævel og ingen hekse var, og at de såkaldte tilståelser var den rene indbildning. Han blev forfulgt og fængslet og anklaget for at være rationalitetsfjendtlig. Enhver kunne se, at læren om Det sataniske Rige var rationel, videnskabeligt beviselig. En sammenligning mellem tilståelser fra for eksempel Skotland og Prøjsen gav objektive beviser for, at pagten med djævelen var et led i hans forsøg på at tilbagevinde magten, at der skulle en vielse til med et ofret barns fedt, at heksene rejste om natten til sabbat, og at djævledyrkelse bestod af dans, makaber musik, kold og smagløs mad og promiskuøse orgier. Alle disse og mange flere detaljer, fundet i tilståelser fra kvinder fra mange forskellige egne og på mange forskellige sprog, kunne ikke forklares hverken ved brug af subjektivistiske eller metodologiske teorier. Det vil sige, at læren om Det sataniske Rige udgjorde en kraftfuld forklaring, som kunne afprøves på »virkeligheden« (170). Shweders konklusion er, at der er væsentlige ligheder mellem videnskab og religion:

A remarkable feature of the entities of religious thought is that they are thought to be external, objective, and real. But, it seems to me, it is precisely that feature that marks a point of strong resemblance with scientific concepts, for one of the features of scientific thinking is that »representations« of reality are typically treated as though they were real, and unseen ideas and constructs are not only used to help interpret what is seen but are presumed to exist externally, behind or within that small piece of reality that can be seen. Indeed, it seems to me worth considering the possibility raised by Horton (1967) that

religious thinking is a variety of scientific thinking and that both inevitably require leaps beyond the evidence at hand to a world of imagined entities whose postulated existence is used to make sense of that which meets the senses (Shweder 1986, 172).

Shweder bygger, som anført, sine argumenter på Horton; men han benytter sig også af Kuhns argument imod, at videnskabelige teorier skal »korrespondere med virkelighed« (1970, 206-207), af Hesses argument, at den moderne fysiks beskrivelser af den virkelige verden hverken er kumulative eller konvergente (1972, 281-282), såvel som af Goodmans argument, at der ikke kun er én måde at beskrive, hvordan verden i virkeligheden er (1968, 6), og at alle verdens egenskaber er produkter af en given version af verden (1968, 279). Shweders formål er at overbevise os om nødvendigheden af i vort videnskabelige arbejde at indarbejde en anerkendelse af »divergent rationalities«, af subjekt-afhængige objekter og af en tredje form for logik eller en non-logisk nødvendighed (Shweder 1986, 186).<sup>12</sup>

Jeg er godt klar over, at denne form for argumentation af nogle opfattes som en trussel mod videnskabens grundlag. Det er der gode grunde til at mene. Men uden selv at ville opgive det rationalitetsideal, som religionsvidenskaben har, synes jeg blot, at overbevisningen om, at vore forklaringer og analytiske redskaber er bedre end andres, bør underkastes en kritisk ransagelse. Så længe vor samvittighed dulmes af en benægtelse af videnskabens kulturbetingethed, gør vi os selv og vore studerende en bjørnetjeneste. Desuden kan man med socialantropologen Mark Hobart sige:

The claims by proponents of a universal rationality ... are mutually inconsistent enough to vitiate their claims to be self-evidently true, let alone offer a coherent set of criteria by which to evaluate other cultures (1985, 106).

I sin fascinerende artikel om balinesisk rationalitet argumenterer Hobart med, at ovennævnte uoverensstemmelser opstår dels af rationalitetsbegrebets uensartede brug, dels af den måde, hvorpå rationalitetsbegreberne tilslører begrebernes betingethed af metaforik og implicite forudsætninger. Hobart undrer sig over, at filosofferne har så travlt med at overbevise antropologerne om, hvorledes rationalitet er løsningen på den kulturforvirring, der ligger i resultaterne af deres arbejde – specielt når man ser, hvorledes den videnskabelige rationalitet er under massivt angreb fra egne rækker (107).

## Religionsvidenskabens primitivitetsopfattelser

Men uanset dette problem er det meget vigtig for mit argument at understrege Hobarts distinktion mellem filosofisk og antropologisk arbejde, da jeg ser ligheder mellem socialantropologien og de historiske og komparative sider af religionsvidenskaben. Jeg mener også, at forskellen delvis forklarer aktuelle holdningsforskelle blandt henholdsvis systematikerne og de mere antropologisk/etnografisk orienterede religionshistorikere:

In the recent excited mating of philosophy and anthropology, it is easy to overlook a potential incompatibility. Philosophers are concerned to establish generalities and guidelines, such as how we ought properly to think, or must needs regard rationality, if we are to make the world coherent; anthropologists by contrast are interested in what cultural representations are about and how people use them, not with how they ought to (107).

Filosofferne har faktisk været en ikke ubetydelig kilde til de mange stereotyper, som verserer om rationalitet og de primitives mangler desangående. Man kan f.eks. minde om Karl Poppers »lukkede mentalitets«-begreb og Hegels dialektiske skema over rationalitetsudviklingen fra primitiv religion til den religions-transcenderende filosofi. Det ville være instruktivt at foretage en systematisk undersøgelse af filosofiens primitivetsbegreb med tilhørende udviklingsskemaer, forudsætninger m.v.

Der er dog nogle filosoffer, hvis arbejde ikke desto mindre er relevant for og kan tilpasses moderne etnografisk indsigt. Socialantropologen Mark L. Berg viser i sin spændende artikel med titlen »Jürgen Habermas in the Western Caroline Islands«, hvorledes Habermas' udviklingsteori kan afprøves og justeres i forhold til Carolineøernes kulturer (1991). Michael Pusey argumenterer for, at Habermas' udviklingsteori netop er egnet til historiske og antropologiske afprøvninger og justeringer (1987, 44-45).<sup>13</sup>

### Tradition og forandring

Som omtalt i afsnittet om definitioner har primitiviteten jævnligt været forbundet med og synonym for et bestemt tidspunkt i historien, om det så er urtiden, et tidligt stadium i menneskets udvikling eller tiden umiddelbart før europæernes ankomst. Begrebet kunne også hentyde til et psykologisk stadium som f.eks. det arkaiske, det prælogiske osv. Et vigtigt element i primitiviteten er, at den er statisk, uforanderlig og traditionsbundet. Edward Shils definerer »tradition« som gentagelsen af adfærdsstrukturer og trosmønstre

gennem længere tid i enkelte samfund, korporationer eller flere samfund med fælles kulturel baggrund (1971, 123; jf. Shils 1981). Et af hovedproblemerne i studiet af tradition og forandring er, at det er blevet overskygget af stereotyper og fejlopfattelser af forholdet mellem tradition og modernitet, som har floreret siden midten af det 18. århundrede.<sup>14</sup>

Med udgangspunkt i en kritik, først rejst af Ernest Gellner (1964, 126-146) og Reinhard Bendix (1967), kan man nævne følgende fejlopfattelser, der tilhører det, som jeg kalder »traditions/modernitets-paradigmet«: 1) de industrielle og franske revolutioner er blevet misforstået som idealtyper af modsætningen mellem tradition og modernitet; 2) de mekaniske modeller af »traditionelle« og »moderne« samfundsformer forklarer ikke tilstrækkeligt kontinuiteter og/eller traditionelle elementer i moderne samfund, ej heller moderne elementer i traditionelle samfund, selv i det europæiske tilfælde; og 3) de to påstande – at social forandring udelukkende er et produkt af interne sociale kræfter, og at industrialisering i sidste ende vil have den samme virkning, hvorend den finder sted – overser ydre påvirkningers rolle, regeringsindblandinger og nationalistiske bestræbelser.

Ifølge Bendix skal et samfunds traditioner ikke behandles som fortidige levn, men som en kulturelt unik konstellation af specifikke eksempler på tradition og forandring. Yderligere påvirker ethvert tilfælde af modernisering udviklingen af alle efterfølgende forsøg. Begge disse betragtninger udelukker derfor den unilineære forklaring af modernitetens udvikling.

Den etnografiske og socialantropologiske forskningshistorie viser, at med enkelte undtagelser har samtlige skoler og individer på den ene eller den anden måde tilsluttet sig det mekaniske, deterministiske traditions/modernitets-paradigme. Dette gælder både for evolutionisterne i slutningen af det 19. og i begyndelsen af det 20. århundrede, Boas-skolen i de første årtier af det 20. århundrede, før- og efterkrigstids socialpsykologer samt socialantropologer og etnografer siden 1930'erne. Kun en lille håndfuld forskere har argumenteret imod paradigmet. Blandt disse er Edward Spicer bedst kendt for at have påvist, at indianernes respons på euro-amerikanerne igennem 500 år på ingen måde har været den jævne og stigende erstatning af indianske med europæiske skikke og opfattelser, som traditions/modernitets-paradigmet forudsætter. Tværtimod har det vist sig, at de indianske grupper har haft vidt forskellige måder at takle tilpasningssituationen på (Spicer 1962).

## Religionsvidenskabens primitivitetsopfattelser

Blandt sociologerne har S. N. Eisenstadt bedst opsummeret de vigtigste bidrag af kritikerne: 1) selvom traditionelle samfund adskiller sig fra moderne, adskiller de sig også meget fra hverandre med hensyn til graden af modstand imod eller imødekommenhed over for modernitet; 2) man skal skelne mellem tradition og traditionalisme; 3) man skal være opmærksom på kontinuiteten med traditionen og andre bånd til fortiden i såvel moderne samfund som samfund under udvikling; 4) man skal også være opmærksom på, hvorledes traditionelle kræfter eller grupper reorganiserer sig i overensstemmelse med nye, moderne retningslinier; og 5) selv i de nye stater, som valgte vestlige udviklingsmodeller, har de første faser været fulgt af faser, hvor traditionelle modeller har vundet hævd (Eisenstadt 1973, 101-102).

I modsætning til tidligere teorier om kulturel forandring mener jeg, at kontinuitet og forandring blot er forskellige aspekter af det samme sociale fænomen, nemlig »tradition«. En tradition må forandre sig for at kunne opretholde meningsfuldhed og relevans i takt med skiftende sociale og politiske omstændigheder. Den må trække på den centrale fortælling for at forklare forandringerne. Den må objektivere og symbolisere forandringernes agens, hvad enten der er tale om fremmede folkeslag eller ideer, interne mekanismer eller fraktionsinteresser, for derigennem bedre at kunne identificere og i sidste instans assimilere denne agens inden for rammerne af autokton teori.

Men de historiske dimensioner i problemet med primitiviteten har mere og andet at byde på. Mange glemmer, at problemet mellem kolonimagterne og deres ofre er af historisk karakter.<sup>15</sup> Herved mener jeg ikke kun, at den nuværende situation har historiske forudsætninger. Selvfølgelig har situationen historiske forudsætninger som f.eks. tragedier og smerter forårsaget af de europæiske erobringer og tilsvarende tab af beskæftigelsesmuligheder og underhold i kølvandet på dem, samt den slet skjulte racisme, der lå bag kolonimagtens politik og lovgivning.

Men med »historisk dimension« mener jeg i ligeså høj grad også det faktum, at historien ikke kun er noget, der sker i fortiden – historien er også noget, der »ejes« af nogen. Et ofte blandt undertrykte 4. verdens folk formuleret spørgsmål er: »Hvem har retten til vor historie?« Spørgsmålets implikation er, at historikere ingenlunde producerer objektive reportager af historiske begivenheder; som oftest er de i virkeligheden dybt engageret i



konstruktionen og reproduktionen af beretninger, som bekræfter og ligefrem formulerer Vestens hegemoni. Og som de fleste 3. og 4. verdens folk hævder, er Vestens historie, som den er blevet fortalt af vesterlandske historikere, forargeligt fiktiv!

Dette problem er blevet diskuteret af historiefilosoffen Hayden White. I 1973 argumenterede White for, at historiske beretninger er diskurser baseret på tropologiske strategier, der bygger på forholdet mellem historikerne og deres læsere. Dette forhold er bevisligt af præ-teoretisk og specifik lingvistisk karakter:

In my view, no given *theory* of history is convincing or compelling to a given public solely on the basis of its adequacy as an »explanation« of the »data« contained in its narrative, because, in history, as in the social sciences in general, there is no way of pre-establishing what will count as a »datum« and what will count as a »theory« by which to »explain« what the data »mean«. In turn, there is no agreement over what will count as a specifically »historical« datum. The resolution of this problem requires a metatheory, which will establish on metahistorical grounds the distinctions between merely »natural« phenomena and specifically »historical« phenomena (1973, 429).

Dette betyder, at historikerne og andre samfundsvidenskabelige forskere i forhold til deres anskuelser af historiske data implicit eller eksplicit er mere afhængige af samtidens universelle forklaringer end af objektive og rationelle perceptioner. Historieskrivning er derfor ikke kun et spørgsmål om smag og behag i forhold til de analytiske opgaver, man har som forsker; den er også et spørgsmål om at vælge mellem stridende opfattelser af, hvad en adækvat humanistisk videnskab bør være (1973, 433), og den er i sidste ende et valg mellem moralske og æstetiske alternativer.

Fordi deres kulturer overvejende har haft den politiske magt, har de vesterlandske historikere kunnet tillade sig den luksus at gøre med historien lige præcis, hvad der passede dem – i hvert fald i forhold til de undertrykte. De er ikke vant til at håndtere indfødte historikere, som i sagens natur har et radikalt anderledes perspektiv på historien, på hvorledes historien skal forklares, og på hvorledes historien skal fortolkes. Udgangspunktet for indfødte historikere er, at Vestens fortolkning af historien er selvpromoverende og hegemonisk. Den opretholder den dominerende verdensfortolkning. Den er ifølge den sudanesiske forsker Abdelwahab El-Affendi, »the oppressive

## Religionsvidenskabens primitivetsopfattelser

wheel that churns out 'knowledge' in a manner destined to perpetuate the dominant power structures« (1991, 85-86).

For flere årtier siden påpegede sociologerne Peter Berger og Thomas Luckmann, at historie og traditioner overføres som viden af nærmere specificerede specialister til andre i det sociale netværk. Desuden påpegede de, at dér, hvor kontrol og legitimerende procedurer bliver altafgørende, er i forbindelse med definitionen, transmissionen og vedligeholdelsen af social betydning (1966). Et af de mest oplagte eksempler på sådanne magtfulde kontrolinstanser er netop universiteterne. Man kan hævde, at universiteterne er et værksted for reproduktionen af kulturel og politisk hegemoni. Som Edward Shils skrev, må vi ikke glemme, at universitetslærere og -forskere er en intellektuel elite, der skaber mønstre og symboler af generel betydning og har en vigtig rolle i kultivering af intellektuel litteratur og i videreførelsen af denne litteraturs traditioner (1972, 154). I modsætning til den populære idé om deres rolle som samfundskritikere bidrager de fleste forskere til samfundsordenen enten gennem ligegyldighed, stiltiende velsignelse eller aktiv understøttelse og udbredelse.

I denne forbindelse er det nærliggende at minde om den centrale rolle, som etnografiske museer har i netop definitionen, transmissionen og vedligeholdelsen af social betydning. Forskellige forskere har for nylig vist, at museumsudstillinger ikke alene påvirker vor forståelse af »primitiv kunst«, men i høj grad også afspejler den kultur, som udstiller etnografika.<sup>16</sup> Museer er faktisk samarbejdspartnere i den vestlig kulturs hegemoni. De nordamerikanske indianske forfattere og kunstnere hævder ligeledes, at det samme kan siges for kunstmuseer og kunst- og litteraturkritikere. En cree-kunstner fra Canada ved navn Gerald McMaster sammenligner kunstkritikere med frøer, som har travlt med at bevogte søens bredder for fremmede (1991). De er traditionens opretholdere, udbredere og legitimatorer, og de har ikke været fair over for moderne indianske kunstnere.

På den ene side kæmper de indfødte befolkninger således for at formulere deres historiske erfaringer og for at opnå i det mindste anerkendelse af deres erfaringer fra sejrherrene. På den anden side kæmper europæerne og amerikanerne med deres dårlige samvittighed og for at opretholde deres særstilling. Mange ville helst se indianerne og andre stammefolk forlade historiens scene.

**Konstruktion af det eksotiske<sup>17</sup>**

Der findes en stor litteratur om den amerikanske og europæiske stereotypisering af fremmede folk, specielt indianere og andre såkaldte naturfolk.<sup>18</sup> Danske etnografer har for nylig taget emnet op i en bog under redaktion af Ole Høiris med titlen *Dansk mental geografi. Danskernes syn på verden – og på sig selv*, hvor hovedvægten, som titlen antyder, ligger på danskernes syn på fremmede folk. Heri gøres rede for den herskende erkendelse inden for socialantropologien, hvor rejseberetningerne fra opdagelsesrejsende i Afrika, Asien og Amerika, som tidligere har været antaget som centrale kilder til studiet af disse kulturområder, nu kan ses som »et udtryk for den tid og kultur, de er skrevet i og henvender sig til« (Høiris 1989, 7). Som Ole Høiris skriver: »De fremmede folk og samfund blev på en måde et spejl for de europæiske samfund, som skrev og læste om dem, og som reflekterede over betydningen af deres eksistens« (7).

Således forholdt det sig også i USA med henblik på opfattelserne af de amerikanske indfødte. Robert F. Berkhofer forklarede i sin bog *The White Man's Indian* fra 1978, at studiet af indianerne gennem tiderne mere er et studium af amerikanske samfundsforhold og præmisser end af indianernes kulturelle mangfoldighed. Selvom indianernes virkelighed selvfølgelig har påvirket amerikanernes opfattelser af dem, er det ligeså rigtigt at sige, at i sidste ende må vi studere amerikanernes mentalitets- og idehistorie for at finde frem til de begrebskategorier, klassifikationssystemer, forklaringsmodeller og moralske kriterier, som lå og stadig ligger til grund for, hvordan amerikanerne opfatter, iagttager, evaluerer og fortolker indianerne inden for litteratur, kunst, videnskab, politik og social virkelighed (Berkhofer 1978, xvi).

Den mest populære opfattelse var og er selvfølgelig den, at disse indianerkulturer er i harmoni med naturen og derfor bør forhindres i at blive spoleret af den vestlige civilisation. Hollænderen Henri Baudet har vist, at europæerne har tildelt først de sorte afrikanere, derefter de amerikanske indianere, så de asiatiske folk og til sidst muslimerne alle de attributter, som mennesket forestilledes at eje i paradiset før syndefaldet. Denne opfattelse har ført med sig, at man aldrig erkender nutidige forhold som »ægte« eller »traditionelle«, men som en slags besmittet tilstand. Man tegner sig et »tidløst« billede af de »ægte« indianere før kontakten med de hvide. Denne

## Religionsvidenskabens primitivitetsopfattelser

vrangforestilling kan synes at være uskyldig. Men når den kombineres med politisk aktivisme og andre ideologiske handlingsplaner, er det ikke sjovt længere.

Gerald Sider har i en artikel fra 1987 demonstreret, at europæerne siden Columbus har været drevet af en mærkelig blanding af dominanstrang, selvindbildning og selvbedrag i deres forhold til indianerne, og at de er endt med at efterplapre deres egne fantasier om de Andre (1987, 7). Denne efterplapring er ifølge Sider udtryk for en fundamental modsætning, nemlig imellem behovet for at fremstille andre folk og nationer som radikalt anderledes, og ønsket om, at disse radikalt anderledes folk på grund af deres anderledeshed skal inkorporeres, domineres og i nogle tilfælde udryddes.

Men problemet med vor opfattelse af de Andre begrænser sig ikke alene til stereotypisering.<sup>19</sup> Det indebærer sandelig også hele det problemkompleks, der omfattes af kulturel repræsentation – det vil med andre ord sige vesterlandske forskeres forsøg på at gengive, fortolke og på sin vis også »skabe« ikke-vesterlandske kulturer. På grund af nyere teoretiske erkendelser, som interessant nok er kommet samtidig med skandalerne omkring Margaret Meads og Bronislaw Malinowskis arbejde, er etnograferne tvunget til at blive mere bevidste om den aktive rolle, de spiller i konstruktionen af de Andre, af det eksotiske. Ved at forlade funktionalismens naive empirisme gik det op for etnograferne, at praktiseringen af deres videnskab implicerer forhold, der er videnskaben total irrelevante (jf. Van Maanen 1988). Desuden bliver deres undersøgelsesobjekter på afgørende vis konstrueret af etnograferne selv (Wagner 1975), og den måde, hvorpå repræsentationerne foregår – ved brug af den autoritative stemme – er en litterær konvention.<sup>20</sup> Clifford Geertz' formulering er meget sigende: antropologerne er involveret i »constructing texts ostensibly scientific out of experiences broadly biographical« (1988, 10).

Problemet for Vestens »tavse Andre« er, at de efterlades med det indtryk, at man i Vesten mener, at de er ude af stand til selv at repræsentere deres kulturer og derfor har *brug for* at blive repræsenteret og gengivet af andre, som véd tilsvarende bedre. Den berømte orientalistkritiker Edward Said hævdede, at denne form for videnskab er:

...neither science, nor knowledge, nor understanding: it is a statement of power and a claim for relatively absolute authority. It is constituted out of racism, and it is made comparatively acceptable to an audience prepared in advance to listen to its muscular truths (1985, 19).

Antropologen James Clifford gik videre og hævdede, at Said ikke var undsluppet orientalismefælden. Problemet for Clifford ligger i det overhovedet at repræsentere noget andet. Processen indebærer ikke alene essentialiseringer, men også illusoriske ideer om kulturelle konsistenser, som ikke nødvendigvis er der. Clifford vil have, at vi forsøger at tænke på kulturer »not as organically unified or traditionally continuous but rather as negotiated, present processes« (1988, 273), en argumentation som tilhører den kendte processuelle antropologi.

Førnævnte El-Affendi er heller ikke overbevist af Said eller andre med samme holdning. Han har argumenteret for, at problemet ikke er, om man evner selv at gengive sin egen kultur, men *at gengive sin egen kultur til vesterlændinge* (1991, 87). Desuden rejser han det interessante spørgsmål, om kritikken af vesterlandske publikationers partiskhed og provinsialitet rummer en implicit erkendelse af, at de kan andet. Som han skrev: »If they are Western representations, for Western people, what business is it of ours how they are shaped? After all, Said does not take issue with Buddhist or, for that matter, Christian perceptions of Islam« (1991, 84).

For El-Affendi synes Saims orientalsmekritik ikke at rumme andet end et internt korrigerende og stabiliserende aspekt ved vesterlandsk kultur (1991, 86).<sup>21</sup>

Derved kommer vi igen tilbage til problemet med den rolle, som politisk magt har i kulturelle repræsentationer. Antropologen Talal Asad påpegede den rolle, som kolonimagtens sprog spiller i koloniseringens effektivitet (1973, 1979, 1986). Patrick Wolfe har i sin artikel om en meget kendt akademisk konstruktion, nemlig den australske urbefolknings såkaldte *Dreamtime*, vist, at de koloniseredes indoptagelse af kolonimagtens sprogbrug er et uhyggeligt led i og videreførelse af de kulturelle repræsentationers skæve magtrelationer (1991).<sup>22</sup>

Som den velkendte forfatter Vine Deloria, Jr., som er lakota-indianer ansat på University of Arizona i Tucson, humoristisk skrev:

## Religionsvidenskabens primitivitetsopfattelser

Into each life, it is said, some rain must fall. Some people have bad horoscopes, others take tips on the stock market. McNamara created the TFX and the Edsel. Churches possess the real world. But Indians have been cursed above all other people in history. Indians have anthropologists ...

The origin of the anthropologist is a mystery hidden in the historical mists. Indians are certain that all societies of the Near East had anthropologists at one time because all those societies are now defunct.

Indians are equally certain that Columbus brought anthropologists on his ships when he came to the New World. How else could he have made so many wrong deductions about where he was? (1969, 78, 79).

Dette underholdende drilleri bygger på den holdning, at antropologerne ikke kan se længere end til deres egen kulturs næsetip, og at antropologernes arbejde – og specielt måden at »se« på deres undersøgelsesobjekter på – i en eller anden forstand er kausalt forbundet med de regeringsprogrammer, som har plaget indianerne i flere århundreder. Desuden har antropologerne bidraget til indianernes egen utilstrækkelighedsfølelse, når de gang på gang læser i de antropologiske værker, hvordan de »rigtige« indianere var.<sup>23</sup> Ifølge Deloria Jr. føler indianerne, at de kun er skygger af denne mytiske »super-indianer«, som antropologerne skriver om (82).

Men forholdene i USA har ændret sig betydeligt, og nu har indianske regeringer gjort sig bemærket ved bl.a. at forbyde usoliciterede akademiske feltprojekter på reservaterne. Hopi-indianerne fører for tiden an med krav om forhåndsgodkendelse ved direktøren for Cultural Preservations Office af alle antropologiske PhD-afhandlinger med hopi-kultur som undersøgelsesemne. Denne direktør forelægger projekterne for de religiøse og andre ledere i de pågældende landsbyer. Med den for tiden fremherskende politisering af etnicitet hemmeliggøres næsten alt særpræget kulturel eje med det resultat, at ingen projekter bliver godkendt. Selvom en religiøs eller politisk leder ville finde et projekt værdifuldt, ville han aldrig kunne få politiske opbakning til en godkendelse. Denne situation har fået antropologen Peter Whiteley til at skrive en artikel med titlen: »The End of Anthropology at Hopi?« (1992). Ansatte ved Cultural Preservations Office har fornyligt i *Anthropology Newsletter* skrevet, hvad hopierne forlanger af antropologerne:

(1) clear communication to the people anthropologists study of the aims and potential ramifications of all their professional activities; (2) the rights, interests, safety and sensitivities of those who entrust information to anthropologists; (3) the fair compensation to cultural consultants and informants for the information and help anthropologists receive; (4) responsibility anthropologists have to the people whose lives and cultures they study; and (5) the ongoing obligation of anthropologists to communicate and assess both the positive and negative consequences of their activities (Dongoske, Ferguson & Yeatts 1994).

Disse punkter er for så vidt ikke andet end en omskrivning – i enkelte tilfælde citater – af det etiske regelsæt, som antropologerne vedtog i 1970'erne. Det har altid været problematisk at udføre feltarbejde hos hopierne; men nu skal man hele tiden føre forhandlinger med regeringsrepræsentanter, og selv da kan man ikke regne med uhindret forskningsfrihed. Fremtiden for hopi-studierne er usikre, hvorfor forskerne inden for hopi-studierne – forhåbentligt i 1995 – sammen med hopi-forskere og -intellektuelle skal deltage i en konference om problemerne.

### **Interkulturel kommunikation**

Den kritik af Vestens forsøg på at studere eksotiske kulturer, som er fremført ovenfor, rejser spørgsmålet, om interkulturel forståelse overhovedet er muligt. De filosofiske implikationer er formidable, og jeg kan kun skitsere enkelte problemer her.

Den sociale konstruktion af de Andre henter sine karakteriseringer bevidst eller ubevidst fra komparative udsagn. Disse udsagn bygger på reduktive iagttagelser, som får status af perceptions kategorier. Denne reduktive proces er nødvendig for, at man overhovedet kan reflektere over verden; men spørgsmålet er, hvilken viden der produceres derved? Er denne viden egentlig en viden »om« andre folkeslag – eller er der tale om konstruktionen af rene stereotyper, som kun har relevans for det stereotypi-producerende menneskes egen verden?

Sociologen John Harding advarer i sin artikel om stereotyper (1968) mod uforsigtig brug af begrebet. De fleste mennesker forstår begrebet på samme måde, som journalist Walter Lippmann gjorde i sin bog *Public Opinion* (1922), hvor begrebet blev indført i de amerikanske samfundsvidenskaber. En stereotyp har ifølge Lippmann følgende karakteristika:

## Religionsvidenskabens primitivitetsopfattelser

(1) it is simple rather than complex or differentiated; (2) it is erroneous rather than accurate; (3) it has been acquired secondhand rather than through direct experience with the reality it is supposed to represent; and (4) it is resistant to modification by new experience (Harding 1968, 259).

Men disse fire karakteristika kan, som Harding påpeger, for det første variere uafhængigt af hinanden, og for det andet er der ingen beviser for, at de faktisk er korrelater! Mere forbavsende er, at der ingen systematiske undersøgelser findes, som klarlægger kriterierne for at skelne mellem »stereotyper« og »ikke-stereotyper« (259), en situation som efterlader stereotypidiskussionen på gyngende grund.

De fleste eksperimenter og studier, som undersøger de kendetegn, som deltagerne mener er »mest typiske« for forskellige andre etniske grupper, synes at bekræfte *kernel of truth*-hypotesen, som går ud på, at stereotyper rummer flere sandheder end fejl (260; sml. Klineberg 1950). Det tilbagevendende problem, som belaster sådanne studier, er at udvikle teknikker for nøjagtigt at kunne karakterisere en navngiven gruppe. Dernæst skal man kunne finde ud af, hvad resultaterne egentlig fortæller os. Bortset fra dette metodologiske problem viser det sig interessant nok, at undersøgelser, hvor to forskellige etniske grupper bliver bedt om at karakterisere såvel sig selv som hinanden, faktisk producerer fælles kategorier, hvilket jo understøtter *kernel of truth*-hypotesen (Harding 1963, 261).

Stereotypisering er derfor en proces, som kan såvel fremme som forhindre interkulturel kommunikation. Spørgsmålet er, hvorledes vi kan forbedre kommunikationen (og derved også kulturforskningens tværkulturelle præmisser). Jeg har i min artikel om høvding Seattle skitseret et pædagogisk program med en indbygget ikonoklastisk erkendelsesproces, som består af to trin: for det første skal der en grundig *dekonstruktion af det eksotiske* til, dvs. en påpegning af etnografiske og historiske fejl og en nedprioritering af anderledesheden i vore kilder; for det andet skal der en ligeså grundig *rekonstruktion af det eksotiske* til, men med en troværdig etnografi og en opprioritering af ligheden (*Sameness*) mennesker imellem. Folk skal have at vide, at Vagn Lundbyes udgave af hopiernes skabelsesmyte er opdigtet; at Benjamin L. Whorfs hypotese om, at hopi-sproget ikke har abstrakte opfattelser af tid og rum, er i strid med sandheden; at Lange Lanse ikke var nogen indianer; at Black Elk ikke var nogen traditionel Lakota; at Carlos Castaneda er en



fupmager; og at hævding Seattles tale er et falsum.<sup>24</sup> Men samtidig skal folk have at vide, hvad sandheden er, og hvordan ovennævnte misforståelser overhovedet er opstået. Processens dobbelte program indebærer en kvalitativ forbedret uddannelse, respekt for andre menneskers aktuelle situation (fremfor vore ideer om, hvordan vi tror, de har det) og brug af flere forskellige former for kommunikationslinier. Processen indebærer desuden en erstatning af essentialistiske med processuelle virkelighedsopfattelser.

Psykologen Donald T. Campbell fremførte epistemologiske argumenter for, at perceptionen af kultureernes karakteristiske forskelle kun kan ske, når man gør sig lighedsgrundlaget klart. I sin tværkulturelle undersøgelse af modtagelighed for optiske illusioner har Campbell vist at:

...only under the very special condition of great perceptual similarity could one diagnose the particular nature of a perceptual difference; that had the differences been much greater they could not have been distinguished from total failure of communication (1964, 328).

Derfor mener jeg, at når man nedtoner forskellene og understreger lighederne, er der større sandsynlighed for, at man er i stand til at opnå interkulturel forståelse.

Men denne proces indebærer ligeledes, at vi genovervejer den plads i verdenshistorien, *som vi selv har tildelt os*. Ved at opfatte Vestens historie som en slags åbenbaringsforløb (»det græske mirakel«), hvorved nationale og kulturelle entiteter skematisk opvejer hinanden, får man ikke øje på, hvorledes historien rettere er »the contested outcome of many contradictory relationships« (Wolf 1982, 4ff.). Vi er ikke så specielle og ej heller så anderledes end resten af verden. Vi er, ligesom de andre, blot deltagere i verdenshistorien.

Samovar, Porter og Jain har i deres værk fra 1981 foreslået følgende måder at forbedre den interkulturelle kommunikation på: Man skal kende sig selv, bruge fælles koder, give sig god tid, tage hensyn til den fysiske og menneskelige sammenhæng, forbedre kommunikationsevnerne, lægge op til feedback, udvikle empati, og søge ligheder blandt diverse kulturer. Men som akademikere – såvel vesterlandske som ikke-vesterlandske – mener jeg, at vi yderligere har den opgave at etablere en transkulturel diskursiv arena. Vor videnskab i Vesten hævder universel gyldighed. Jeg mener, at den position,

## Religionsvidenskabens primitivitetsopfattelser

hvor vi ser ideernes relativitet, har gjort os i stand til at udvikle en platform, hvorpå den kritiske udveksling af ideer og gensidig forståelse kan finde sted. Desuden har den logiske realisme tilbudt et alternativ til naiv realisme og radikal empirisme. Betingelserne bør derfor være tilstede for en forbedret indsigt i den menneskelige situation på globalt plan. Men da teoriaprøvninger og videnskabelig viden, som ovenfor beskrevet, er produkter af menneskets kognitive kapacitet (Faust 1984) og beror på konsensus (Pinch 1985), som i et globalt perspektiv er åben for debat, må vi nødvendigvis finde os i en kontinuerlig kritisk proces – også af de Andre. Ironien i Vestens videnskabelige erkendelser er, at vi tilbyder de Andre befrielse fra såvel intellektuel eklekticisme som »immediate identification with the subjectivity of the past«, for at bruge Abdalla Larouis ord (1974, 73), men uden at tilbyde de fleste vesterlændinge den samme erkendelse. For at dette kan ske, hævder jeg, har vi brug for kritikken fra de Andre, hvorved vi bedre kan begribe, hvor meget vi egentlig er underlagt vor egen fortids subjektivitet. Ifølge den franske sociolog Bruno Latour er vi aldrig blevet moderne (1991).

Der er mange – også blandt Vestens egne – der ikke vil vide af Vestens afkom, nemlig denne pluralistiske og agnostiske platform. Man er bange for at tabe kulturel egenart i kølvandet af en global homogenisering. Ikke-vesterlændinge er ikke de eneste med sådanne betænkeligheder. Men jeg synes, vi skal fortsætte den pluralistiske vej og samtidig stille kritiske spørgsmål specielt til de forudsætninger, man ikke må stille spørgsmål ved. Her kommer vore eksotiske kritikere os til undsætning. Nogle mener oven i købet, at ideen om »Vesten« er død; og hvis dette er sandt, skal vi helst finde ud af hvorfor.

Vestens vej til ægte interkulturel forståelse skal begynde med en selv-erkendelsesproces. Vi skal rekonstruere os selv i spejlet af de Andre, og denne rekonstruktion skal ske uden tilflugt i hverken xenofili eller xenofobi.

### Afsluttende bemærkninger

Primitivismen er et meget komplekst fænomen, som bygger på en række antagelser, der videnskabeligt set intet har på sig – udover det faktum at primitivismen spiller en central rolle i vor egen selvforståelse.

Denne artikel er *ikke* en opfordring hverken til total kulturel relativisme, det postmoderne navlepilleri eller *political correctness* i dens amerikanske

udgave. Den er ikke en opfordring til at give køb på vor videnskabelige rationalitet. Artiklen skal derimod forstås som en opfordring til besindelse og selvkritik midt i en tid af kulturel selvforherligelse og fremmedskræk. Det såkaldte »græske mirakel« var ikke noget mirakel, og det var heller ikke uden omkostninger. Og selvom vi nu sagtens kan ramme Mars med vore raketter, er dette ikke ensbetydende med, at vore filosofiske, historiske og samfundsvidenskabelige prognoser er ligeså sande eller produktive. Tværtimod vil jeg hævde, at sidstnævnte er præget af en chokerende uvidenhed om vor verden og om de mennesker, der befolker den.

Såvidt jeg kan se, er der kun én vej til at få rettet op på skævhederne, så den egentlige dannelse kan finde sted, nemlig ved gennem uddannelse at skærpe vor metodiske og teoretiske bevidsthed og ved at implementere vor generelle viden specielt om fremmede kulturer.

## Noter

1. Denne artikel er en omarbejdet og væsentlig udvidet udgave af et oplæg forelæst ved Dansk Selskab for Religionshistories årsmøde i 1991 over emnet »Religionsforskningens primitivitetsopfattelser«.
2. Se Lévi-Strauss 1962a, 1962b.
3. I min artikel »On Dendrolatry and Definitions« (1994) tager jeg udgangspunkt i Geertz' pragtfulde karikatur af det religionsfænomenologiske begreb: dendrolatri (C. Geertz 1968, 23-24): »Aside from the simple question of whether there really are any pigeons in all of these pigeonholes – any dendrolators practicing dendrolatry in arcane dendrolatological ceremonies – the mere multiplication of generalized cover terms leads to a tendency to assume that whatever is in a particular sort of pigeonhole must be a particular sort of pigeon« (23).
4. Jf. min artikel »Høvdning Seattle: nutidens håb, urtidens profet?« (1992c).
5. Jf. artiklerne om Asien og Indien af henholdsvis W. F. Albright og P.-E. Dumont i Lovejoy og Boas' bog.
6. Se Goody 1968, 1977, 1986, 1987; Havelock 1976; Ong 1977, 1982; Olson 1977; Hillyard & Olson 1978; Chafe 1980 og Lyons 1977, 1981a, 1981b.
7. Se Finnegan 1970, 1973, 1977; Clanchy 1979; Graff 1979; Heath 1983; Maxwell 1983; Besnier 1991 og Niezen 1991.
8. Cole & Scribner 1974 og Scribner & Cole 1981.
9. Jf. Bob Scholtes formulering: »rationality as epistemocide« (1984, 964).

## Religionsvidenskabens primitivitetsopfattelser

10. Se Lakoff & Johnson 1980; Lakoff 1987; Lakoff & Turner 1989. Jf. også Keesing 1985, 1989 og Sweetser 1990.
11. Om metaforens forhold til grammatiske strukturer se Lakoff & Johnson 1980, 69-76; Lakoff 1987, 54-55; Keesing 1989, 464-465; Heine & Reh 1984; Claudi & Heine 1986. Om grammatikalisering se Claudi & Heine 1986, 320-321; Sweetser 1988, 1990; Traugott 1982, 1988; Fleischman 1982a, 1982b, 1983 og Mithun 1980.
12. Ved Institut for Religionsvidenskabs jubilæumskonference i 1991 om »Religionsvidenskabens videnskabsbegreb« fremførte instituttets socialantropologiske gæsteforelæser fra London School of Economics, Joanna Overing, synspunkter, der ligger tæt op ad Shweders. Se hendes forelæsning, som blev trykt i forrige nummer af dette tidsskrift, »Religionsantropologi: spørgsmålet om tro og viden«. Jf. også Rabinow & Sullivan 1979; Rorty 1980; Hesse 1980; Huff 1981; Scholte 1984; Hollis 1987 og Stenmark 1994.
13. Han henviser til Raul Pertierras arbejde på Philippinerne (1985). Jf. også Michael Schmidts diskussion af Habermas' teori (1982).
14. Dette afsnit bygger på Geertz 1992a, kapitel 5. Sammenlign med Geertz 1991a, 1992b, 1993a, 1993b og Jensen og Geertz 1991.
15. Følgende afsnit stammer fra Geertz 1991c.
16. Jonaitis 1981, 1991; Jacknis 1985; Stocking 1985; Lumley 1988; Clifford 1988, 215-251 og Mitchell 1989.
17. Første del af dette afsnit er taget fra Geertz 1991b.
18. Se f.eks. Fairchild 1928; Pearce 1953; Baudet 1959; Saum 1965; Chiapelli, Allen & Benson 1976; Powell 1977; Berkhofer 1978; Billington 1981; Pagden 1982 og Fogelson 1985.
19. Denne del af afsnittet er taget fra Geertz 1991c.
20. Marcus 1980; Marcus & Cushman 1982; Fabian 1983; Crick 1982, 1985; Clifford & Marcus 1986 og C. Geertz 1986.
21. For andre kritikere af den postmoderne etnografi se Sangren 1988; Spencer 1989; Roth 1989; Carrithers 1990; Birth 1990 og Bunn 1991.
22. Andre forskere, som Tony Swain (1989, 1991), har også vist at *Dreamtime*-begrebet er et falsum. Lignende argumenter fremføres inden for indiansk forskning. Religionshistorikeren og indianisten Sam D. Gill vakte furore med sin bog *Mother Earth* (1987), hvori han påstår, at den indianske Moder Jord, som spiller en vigtig rolle i nutidens indiansk bevidsthed, er en akademisk konstruktion, som indianerne har indoptaget. Andre er derimod ikke overbevist om, at Gill har ret, jf. Paper 1990 og Powers 1990.
23. Se artikelsamlingen i James Cliftons bog *The Invented Indian* (1990), hvori Vine Deloria's påstande understøttes. Jf. også Lurie 1988.
24. Se Geertz 1992c, 17 samt noter 18-22 for henvisninger og forklaringer på disse ret opsigtsvækkende erkendelser.

**Litteratur**

- Asad, Talal, »Anthropology and the Analysis of Ideology«, *Man* 14, 1979, 607-627.
- Asad, Talal, »The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology«, bidrag til Clifford & Marcus 1986, 141-165.
- Asad, Talal, red., *Anthropology and the Colonial Encounter*, Ithaca Press, London 1973.
- Axmaker, Shelley, Annie Jaisser & Helen Singmaster, red., *Proceedings of the Fourteenth Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society*, Berkeley Linguistics Society, Berkeley 1988.
- Aagaard, Johannes, red., *Religiøsitet og religioner*, Anis forlag, København 1991.
- Barker, Francis et al., red., *Europe and Its Others*, 2 vols, Colchester 1985.
- Baudet, Henri, *Het Paradisj op Aarde*, overs. af Elizabeth Wentholt, Amsterdam 1959, (1965) *Paradise on Earth. Some Thoughts on European Images of Non-European Man*, New Haven & London.
- Bendix, Reinhard, »Tradition and Modernity Reconsidered«, *Comparative Studies in Society and History* 9, 1967, 292-346.
- Berg, Mark L., »Jürgen Habermas in the Western Caroline Islands«, *Anthropos* 86, 1991, 397-411.
- Berger, Peter L. & Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, 1966, Harmondsworth 1987.
- Berkhofer, Robert F., Jr., *The White Man's Indian. Images of the American Indian from Columbus to the Present*, New York 1978, 1979.
- Berndt, Catherine H., »The Concept of Primitive«, *Sociologus* 10 (1), 1960, 50-69; genoptrykt i *Montagu* 1968, side 7-31.
- Besnier, Niko, »Literacy and the Notion of Person on Nukulaelae Atoll«, *American Anthropologist* 93, 1991, 570-587.
- Billington, Ray Allen, *Land of Savagery, Land of Promise: The European Image of the American Frontier*, W. W. Norton, New York 1981.
- Birth, Kevin K., »Reading and the Righting of Writing Ethnographies«, *American Ethnologist* 17 (3), 1990, 549-557.
- Boston, Penelope, *The Case for Mars Conference: Proceedings of a Conference Held April 29-May 2, 1981 at University of Colorado, Boulder, Colorado*, Univelt Inc., San Diego 1984.
- Boyer, Pascal, »The 'Empty' Concepts of Traditional Thinking: A Semantic and Pragmatic Description«, *Man* 21, 1986, 50-64.
- Brightman, Robert A., »Primitivism in Mississippi Cree: Historical Consciousness«, *Man* 25, 1990, 108-128.
- Bunn, James H., »Reading the Writing of Postmodernism«, *Semiotica* 84 (1/2), 1991, 137-143.
- Campbell, Donald T., »Distinguishing Differences of Perception from Failures of Communication in Cross-Cultural Studies«, i: Northrop & Livingston 1964, 308-336.

## Religionsvidenskabens primitivitetsopfattelser

- Carrithers, Michael, »Is Anthropology Art or Science?«, *Current Anthropology* 31 (3), 1990, 263-282.
- Chafe, Wallace L., red., *The Pear Stories: Cognitive, Cultural, and Linguistic Aspects of Narrative Production*, Ablex Publishing Corporation, Norwood 1980.
- Chiappelli, Fredi, Michael J. B. Allen & Robert L. Benson, red., *First Images of America*, 2 vols, University of California Press, Berkeley 1976.
- Clanchy, Michael T., *From Memory to Written Record 1066-1307*, E. Arnold, London 1979.
- Claudi, U. & B. Heine, »On the Metaphoric Base of Grammar«, *Studies in Language* 10, 1986, 297-335.
- Clifford, James, *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge 1988.
- Clifford, James & George E. Marcus, red., *Writing Culture. The Poetics of Ethnography*, Berkeley 1986.
- Clifton, James A., red., *The Invented Indian. Cultural Fictions and Government Policies*, Transaction Publishers, New Brunswick & London 1990.
- Cole, Michael & Sylvia Scribner, *Culture and Thought: A Psychological Introduction*, Wiley, New York 1974.
- Crick, M., »Anthropological Field Research, Meaning Creation and Knowledge Construction«, bidrag til Parkin 1982, 15-38.
- Crick, M., »'Tracing' the Anthropological Self: Quizzical Reflections on Fieldwork, Tourism, and the Ludic«, *Social Analysis* 17, 1985, 71-92.
- David, Leonard W., »The Humanation of Mars«, bidrag til Boston 1984, 3-17.
- Deloria, Vine, Jr., *Custer Died for Your Sins: An Indian Manifesto*, The Macmillan Company, New York 1969.
- Dongoske, Kurt E., T. J. Ferguson & Michael Yeatts, »Ethics of Field Research for the Hopi Tribe«, *Anthropology Newsletter*, January 1994, 56.
- Dozier, Edward P., »The Concepts of 'Primitive' and 'Native' in Anthropology«, *Yearbook of Anthropology* 1955.
- Eisenstadt, S. N., *Tradition, Change, and Modernity*, John Wiley & Sons, New York 1973.
- El-Affendi, Abdelwahab, »Studying My Movement: Social Science Without Cynicism«, *International Journal of Middle East Studies* 23, 1991, 83-94.
- Fabian, Johannes, *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*, New York 1983.
- Fairchild, Hoxie Neale, *The Noble Savage: A Study in Romantic Naturalism*, Columbia University Press, New York 1928.
- Faust, David, *The Limits of Scientific Reasoning*, Minneapolis 1984.
- Finnegan, Ruth, *Oral Literature in Africa*, Oxford University Press, Oxford 1970.
- Finnegan, Ruth, »Literacy Versus Non-Literacy: The Great Divide«, bidrag til Horton & Finnegan 1973, 112-144.

- Finnegan, Ruth, *Oral Poetry: Its Nature, Significance and Social Context*, Cambridge University Press, Cambridge 1977.
- Fiske, Donald W. & Richard A. Shweder, red., *Metatheory in Social Sciences: Pluralisms and Subjectivities*, University of Chicago Press, Chicago & London 1986.
- Fleischman, Suzanne, *The Future in Thought and Language: Diachronic Evidence from Romance*, Cambridge University Press, Cambridge 1982a.
- Fleischman, Suzanne, »The Past and the Future: Are They Coming or Going?« bidrag til Macaulay, Gensler, et al. 1982, 1982b, 322-334.
- Fleischman, Suzanne, »From Pragmatics to Grammar: Diachronic Reflections on Complex Pasts and Futures in Romance«, *Lingua* 60, 1983, 183-214.
- Fogelson, Raymond D., »Interpretations of The American Indian Psyche: Some Historical Notes«, i: *Helm* 1985, 4-27.
- Geertz, Armin W., »Hopi Prophecies Revisited: a Critique of Rudolf Kaiser«, *Anthropos* 86, 1991a, 199-204.
- Geertz, Armin W., »Indianerne i The New Age«, bidrag til Aagaard 1991b, 236-255.
- Geertz, Armin W., »Native American Art and the Problem of the Other. An Introduction to the Issues«, *European Review of Native American Studies* 5 (2), 1991c, 1-5.
- Geertz, Armin W., *The Invention of Prophecy: Continuity and Meaning in Hopi Indian Religion*, Brunbakke Publications, Knebel 1992a.
- Geertz, Armin W., »The Archaic Ontology of the Hopi Indians. On John Loftin's Interpretation of Hopi Religion«, *Anthropos* 87, 1992b, 537-543.
- Geertz, Armin W., »Høvding Seattle: nutidens håb, urtidens profet?«, *Religion – Tidsskrift for Religionslærerforeningen for Gymnasier og HF* 3-92, 1992c, 6-19.
- Geertz, Armin W., »Theories on Tradition and Change in Hopi Studies«, *Anthropos* 88, 1993a, 489-500.
- Geertz, Armin W., »Theories of Tradition and Change in Sociology, Anthropology, History, and the History of Religions«, bidrag til Martin 1993, 1993b, 323-347.
- Geertz, Armin W., »On Dendrolatry and Definitions: Perspectives from the Study of Oral Traditions«, bidrag til Ugo Bianchi, red., *The Notion of Religion. Proceedings of the XVIth Congress of the International Association for the History of Religions, Rome September 3-8, 1990*, Rome: »L'erma« di Bretschneider, 1994, 663-667.
- Geertz, Armin W. & Jeppe Sinding Jensen, red., *Religion, Tradition, and Renewal*, Aarhus Universitetsforlag, Århus 1991.
- Geertz, Clifford, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, University of Chicago Press, Chicago & London 1968.
- Geertz, Clifford, »Making Experience, Authoring Selves«, bidrag til Turner & Bruner 1986, 373-380.
- Geertz, Clifford, *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford 1988.
- Gellner, Ernest, *Thought and Change*, University of Chicago Press, Chicago 1964.

## Religionsvidenskabens primitivitetsopfattelser

- Gill, Sam D., *Mother Earth: An American Story*, University of Chicago Press, Chicago & London 1987.
- Goodman, Nelson, *Ways of Worldmaking*, Bobbs-Merrill, New York 1978.
- Goody, Jack, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1977.
- Goody, Jack, *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.
- Goody, Jack, *The Interface Between the Written and the Oral*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.
- Goody, Jack, red., *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge University Press, Cambridge 1968.
- Graff, Harvey J., *The Literacy Myth: Literacy and Social Structure in the 19th Century City*, Academic Press, New York 1979.
- Harding, John, »Stereotypes«, *International Encyclopedia of the Social Sciences* 15, 1968, 259-262.
- Havelock, Eric A., *Origins of Western Literacy*, Ontario Institute of Education, Toronto 1976.
- Heath, Shirley B., *Ways with Words: Language, Life, and Work in Communities and Classrooms*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.
- Heine, B. & M. Reh, *Grammaticalization and Reanalysis in African Languages*, Helmut Buske, Hamburg 1984.
- Helm, June, red., *Social Contexts of American Ethnology*, American Ethnological Society, Washington 1985.
- Hesse, Mary, »In Defense of Objectivity«, *Proceedings of the British Academy* 58, 1972, 275-292.
- Hesse, Mary, *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*, The Harvester Press Ltd., Brighton 1980.
- Hildyard, Angela & David R. Olson, »Memory and Inferences in the Comprehension of Oral and Written Discourse«, *Discourse Processes* 1, 1978, 91-117.
- Hobart, Mark, »Anthropos through the Looking-Glass: Or How to Teach the Balinese to Bark«, bidrag til Overing 1985, 104-134.
- Hollis, Martin, *The Cunning of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.
- Horton, Robin, »African Traditional Thought and Western Science«, *Africa* 37, 1967, 50-71, 159-187.
- Horton, Robin & Ruth Finnegan, red., *Modes of Thought. Essays on Thinking in Western and Non-Western Societies*, Faber & Faber Limited, London 1973.
- Hsu, Francis L. K., »Rethinking the Concept 'Primitive'«, *Current Anthropology* 5 (3), 1964, 169-178.
- Huff, Toby E., »On the Methodology of the Social Sciences: A Review Essay, Part I«, *Philosophy of the Social Sciences* 11, 1981, 461-475.



- Huff, Toby E., »On the Methodology of the Social Sciences: A Review Essay, Part II«, *Philosophy of the Social Sciences* 12, 1982, 81-94.
- Høiris, Ole, red., *Dansk mental geografi. Danskernes syn på verden – og på sig selv*, Aarhus Universitetsforlag, Århus 1989.
- Jacknis, Ira, »Franz Boas and Exhibits: on the Limitations of the Museum Method in Anthropology«, bidrag til *Stocking* 1985, 75-11.
- Jensen, Jeppe Sinding & Armin W. Geertz, »Tradition and Renewal in the Histories of Religions: Some Observations and Reflections«, bidrag til *Geertz & Jensen* 1991, 11-27.
- Jonaitis, Aldona, »Creations of Mystics and Philosophers: the White Man's Perceptions of Northwest Coast Indian Art from the 1930's to the Present«, *American Indian Culture and Research Journal* 5 (1), 1981, 1-48.
- Jonaitis, Aldona, »Representations of Women in Native American Museum Exhibitions: A Kwakiutl Example«, *European Review of Native American Studies* 5 (2), 1991, 29-32.
- Keesing, Roger M., »Conventional Metaphors and Anthropological Metaphysics: the Problematic of Cultural Translation«, *Journal of Anthropological Research* 41 (2), 1985, 201-217.
- Keesing, Roger M., »Exotic Readings of Cultural Texts«, *Current Anthropology* 30 (4), 1989, 459-479.
- Klineberg, Otto, *Tensions Affecting International Understanding: A Survey of Research*, New York 1950.
- Kuhn, T. S., *The Structure of Scientific Revolutions*, 2. udg., University of Chicago Press, Chicago 1970.
- Lakoff, George, *Women, Fire and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*, University of Chicago Press, Chicago 1987.
- Lakoff, George & Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press, Chicago 1980.
- Lakoff, George & Mark Turner, *More Than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*, University of Chicago Press, Chicago 1989.
- Laroui, Abdalla, *The Crisis of the Arab Intellectual*, Berkeley 1974.
- Latour, Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes*, Editions La Découverte, Paris 1991.
- Lehmann, Winfred P. & Yakov Malkiel, red., *Perspectives on Historical Linguistics*, Benjamins, Amsterdam 1982.
- Lévi-Strauss, Claude, *La Totémisme aujourd'hui*, Presses Universitaires de France, Paris 1962a.
- Lévi-Strauss, Claude, *La Pensée Sauvage*, Librairie Plon, Paris 1962b.
- Lippmann, Walter, *Public Opinion*, New York 1922.
- Lloyd, G. E. R., *Demystifying Mentalities*, University of Cambridge Press, Cambridge 1990.
- Lovejoy, Arthur O. & George Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, The Johns Hopkins Press, Baltimore 1935.

## Religionsvidenskabens primitivitetsofattelser

- Lumley, R., red., *The Museum Time-Machine: Putting Cultures on Display*, Routledge, London 1988.
- Lurie, Nancy Oestreich, »Relations between Indians and Anthropologists«, bidrag til Washburn 1988, 548-556.
- Lyons, John, *Semantics*, Cambridge University Press, Cambridge 1977.
- Lyons, John, *Language, Meaning and Social Context*, Fontana, London 1981a.
- Lyons, John, *Language and Linguistics*, Cambridge University Press, Cambridge 1981b.
- Macaulay, M., O. Gensler, et al., red., *Proceedings of the Eighth Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society*, Berkeley Linguistics Society, Berkeley 1982.
- Marcus, George E., »Rhetoric and the Ethnographic Genre in Anthropological Research«, *Current Anthropology* 21 (4), 1980, 507-510.
- Marcus, George E. & Dick Cushman, »Ethnographies as Texts«, *Annual Review of Anthropology* 11, 1982, 25-69.
- Martin, Luther H., red., *Religious Transformations and Socio-Political Change in Eastern Europe and Latin America*, Mouton de Gruyter, Berlin 1993.
- Maxwell, Kevin B., *Bemba Myth and Ritual: The Impact of Literacy on an Oral Culture*, Peter Lang Publishing, New York 1983.
- McMaster, Gerald, »How the West Was Lost: An Artist's Perspective«, *European Review of Native American Studies* 5 (2), 1991, 15-18.
- Mednick, Lois, »Memorandum on the Use of Primitive«, *Current Anthropology* 1 (5-6), 1960, 441-445.
- Mitchell, Timothy, »The World as Exhibition«, *Comparative Studies in Science and History* 31 (2), 1989, 217-236.
- Mithun, Marianne, »A Functional Approach to Syntactic Reconstruction«, bidrag til Traugott, LaBrum & Shepherd 1980, 87-96.
- Montagu, Ashley, »The Fallacy of the 'Primitive'«, *The Journal of the American Medical Association* 179, 1962, 962-963; genoptrykt i Montagu 1968, 1-6.
- Montagu, Ashley, red., *The Concept of the Primitive*, The Free Press, New York 1968.
- Niezen, R. W., »Hot Literacy in Cold Societies: A Comparative Study of the Sacred Value of Writing«, *Comparative Studies in Society and History* 33 (2), 1991, 225-254.
- Northrop, F. S. C. & Helen H. Livingston, red., *Cross-Cultural Understanding: Epistemology in Anthropology*, New York 1964.
- Olson, David R., »From Utterance to Text: The Bias of Language in Speech and Writing«, *Harvard Educational Review* 47, 1977, 257-281.
- Ong, Walter J., *Interfaces of the Word*, Cornell University Press, Ithaca 1977.
- Ong, Walter J., *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, Methuen, London 1982.
- Overing, Joanna, »Religionsantropologi: spørgsmålet om tro og viden«, *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 23, 1993, 3-29.

- Overing, Joanna, red., *Reason and Morality*, Tavistock Publications, London & New York 1985.
- Pagden, Anthony, *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.
- Paper, Jordan, »Through the Earth Darkly: The Female Spirit in Native American Religions«, bidrag til Vecsey 1990, 3-19.
- Parkin, David, red., *Semantic Anthropology*, Academic Press, London & New York 1982.
- Pearce, Roy Harvey, *Savagism and Civilization. A Study of the Indian and the American Mind*, The Johns Hopkins Press, Baltimore & London 1953.
- Pertierra, Raul, »Forms of Rationality? Rationalization and Social Transformation in a Northern Philippine Community«, *Social Analysis* 17, 1985.
- Pinch, Trevor, »Theory Testing in Science--The Case of Solar Neutrinos: Do Crucial Experiments Test Theories or Theorists?«, *Philosophy of the Social Sciences* 15 (2), 1985, 167-187.
- Powell, J. M., *Mirrors of the New World: Images and Image-Makers in the Settlement Process*, W. Dawson, Kent 1977.
- Powers, Marla N., »Mistress, Mother, Visionary Spirit: The Lakota Culture Heroine«, bidrag til Vecsey 1990, 36-48.
- Pusey, Michael, *Jürgen Habermas*, Ellis Horwood Ltd., Chichester 1987.
- Rabinow, Paul & William M. Sullivan, red., *Interpretative Social Science: A Reader*, University of California Press, Berkeley 1979.
- Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Basil Blackwell, Oxford 1980.
- Rose, E. & G. Willoughby, »Cultural Profiles and Emphases«, *American Journal of Sociology* 63 (5), 1958, 476-490.
- Roth, Paul A., »Ethnography Without Tears«, *Current Anthropology* 30 (5), 1989, 555-569.
- Said, Edward W., »Orientalism Reconsidered«, i: Barker et al., bd. 1, 1985, 14-27.
- Samovar, Larry A., Richard E. Porter & Nemi C. Jain, *Understanding Intercultural Communication*, Belmont 1981.
- Sangren, P. Steven, »Rhetoric and the Authority of Ethnography. 'Postmodernism' and the Social Reproduction of Texts«, *Current Anthropology* 29 (3), 1988, 405-435.
- Saum, Lewis O., *The Fur Trader and the Indian*, University of Washington Press, Seattle 1965.
- Schmid, Michael, »Habermas' Theory of Social Evolution«, bidrag til Thompson & Held 1982.
- Scholte, Bob, »Reason and Culture: The Universal and the Particular Revisited«, *American Anthropologist* 86, 1984, 960-965.
- Scribner, Sylvia & Michael Cole, *The Psychology of Literacy*, Harvard University Press, Cambridge 1981.
- Shils, Edward, »Tradition«, *Comparative Studies in Society and History* 13 (2), 1971, 122-159.

## Religionsvidenskabens primitivitetsofattelser

- Shils, Edward, *The Intellectuals and the Powers and Other Essays*, Chicago 1972.
- Shils, Edward, *Tradition*, Faber and Faber, London 1981.
- Shweder, Richard A., »Divergent Rationalities«, bidrag til Fiske & Shweder 1986, 163-196.
- Sider, Gerald, »When Parrots Learn to Talk, and Why They Can't: Domination, Deception, and Self-Deception in Indian-White Relations«, *Comparative Studies in Society and History* 29 (1), 1987, 3-23.
- Spencer, Jonathan, »Anthropology as a Kind of Writing«, *Man* n.s. 24 (1), 1989, 145-164.
- Spicer, Edward H., *Cycles of Conquest. The Impact of Spain, Mexico, and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*, The University of Arizona Press, Tucson 1962.
- Stenmark, Mikael, *Rationality in Science, Religion and Everyday Life. A Critical Evaluation of Four Models of Rationality*, Uppsala Universitet, Uppsala 1994.
- Stocking, George W., Jr., red., *Objects and Others: Essays on Museums and Material Culture*, University of Wisconsin Press, Madison 1985.
- Street, Brian V., *Literacy in Theory and Practice*, Cambridge University Press, Cambridge 1984.
- Swain, Tony, »Dreaming, Whites and the Australian Landscape: Som Popular Misconceptions«, *Journal of Religious History* 15, 1989, 345-350.
- Swain, Tony, »The Mother Earth Conspiracy: An Australian Episode«, *Numen* 38 (1), 1991, 3-26.
- Sweetser, Eve, »Grammaticalization and Semantic Bleaching«, bidrag til Axmaker, Jaisser & Singmaster 1988, 389-405.
- Sweetser, Eve, *From Etymology to Pragmatics. Metaphorical and Cultural Aspects of Semantic Structure*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.
- Thompson, J. & D. Held, red., *Habermas: Critical Debates*, Macmillan, London 1982.
- Traugott, Elizabeth Closs, »From Propositional to Textual and Expressive Meanings: Some Semantic-Pragmatic Aspects of Grammaticalization«, bidrag til Lehmann & Malkiel 1982, 245-271.
- Traugott, Elizabeth Closs, »Pragmatic Strengthening and Grammaticalization«, bidrag til Axmaker, Jaisser & Singmaster 1988, 406-416.
- Traugott, Elizabeth Closs, Rebecca LaBrum & Susan Shepherd, red., *Papers from the Fourth International Conference on Historical Linguistics*, Benjamins, Amsterdam 1980.
- Trevor-Roper, H. R., »The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries«, bidrag til Trevor-Roper, red., *Religion, the Reformation, and Social Change*, Macmillan, London 1967.
- Turner, Victor W. & Edward M. Bruner, red., *The Anthropology of Experience*, University of Illinois Press, Urbana 1986.
- Van Maanen, John, *Tales of the Field. On Writing Ethnography*, Chicago 1988.

- Vecsey, Christopher, red., *Religion in Native North America*, University of Idaho Press, Moscow, Idaho 1990.
- Wagner, Roy, *The Invention of Culture*, Chicago & London, 1975, rev. & udvidet 1981.
- Washburn, Wilcomb E., red., *History of Indian-White Relations* (Handbook of North American Indians, 4), Smithsonian Institution, Washington 1988.
- White, Hayden, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*, Baltimore 1973.
- Whitehouse, Harvey, »Memorable Religions: Transmission, Codification and Change in Divergent Melanesian Contexts«, *Man* 27 (4), 1992, 777-797.
- Whiteley, Peter, »The End of Anthropology (at Hopi)?«, bidrag til Thomas Biolsi & Lary Zimmerman, red., *Anthropologists and Indians Since Custer*, University of Oklahoma Press, n.d.
- Wolf, Eric R., *Europe and the People Without History*, Berkeley 1982.
- Wolfe, Patrick, »On Being Woken Up: The Dreamtime in Anthropology and in Australian Settler Culture«, *Comparative Studies in Society and History* 33 (2), 1991, 197-224.

## Summary

»Notions of Primitivism in the Study of Religion: Criticisms and Recent Insights«--This article explores notions of primitivism through a critical examination of the implicit and explicit assumptions behind these notions against the background of recent developments in the philosophy of science. In the section on terms and definitions the empirical and theoretical problems involved in the use of these terms is raised. The section on primitivism and literacy explores the weaknesses of the stance known as »The Great Divide« thesis. The problems associated with mentality and rationalism follow with recent criticisms from the philosophy of science and anthropology on the attempt to model the human and social sciences on the hard sciences, on the illusions of linguistic and other forms of exactitude in the natural sciences, on the mutual incompatibility of notions of rationalism used in the various sciences, and on the questionability of a too close encounter between the cultural sciences and philosophy. The section on tradition and change explores the role of the supposed dichotomy between the two in notions of primitivism and explores the political and ethical problems involved in the historiography of exotic cultures. This leads to the section on the whole problem of the cultural construction of the Other and the role played by stereotypes in that construction. The article ends with a discussion of the formidable problems in intercultural communication with an appeal to Western scientists to be more reflective on and critical of their own positions.

Armin W. Geertz  
Lektor, dr.phil.  
Institut for Religionsvidenskab  
Aarhus Universitet