

RELIGIONSANTROPOLOGI: SPØRGSMÅLET OM TRO OG VIDEN

Af Joanna Overing

Indtil for kort tid siden havde antropologer en tendens til at drage en skarp distinktion mellem *viden* hos det folk, de studerede, og dette folks *trossystem*. Den første kategori hørte til en verden af teknisk viden – konstruktionen af kanoer, dyrkning af jorden, bygning af huse. Den anden – trossystemet – var en kode for et folks religiøse orientering og deres magiske praksis. Tro hørte til mytens og ritualets domæne, til kosmogoni og kosmologi. Viden havde at gøre med den indfødte forståelse af omgivelserne og med praktiske færdigheder. For antropologer, der fulgte Malinowski, var den praktiske, empiriske viden hos de indfødte det område, der bedst kunne sammenlignes med videnskab, og det var derfor også det område, man forstod som det mest *rationelle* aspekt ved den indfødte tænkning. Når emnet var magi og religion, talte vi om et folks »tro«, men når emnet var hverdagsaktiviteter, der var med til at opretholde livet, talte vi om folkets »viden«.

Tro og viden. Disse termer er kraftfulde klassifikatoriske konstruktioner, der ligger inden for konteksten af vore egne paradigmer virkelighed og viden, både for videnskabsmænd og lægfolk; og at sige, at de er meget værdiladede termer, ville derfor i det mindste være en temmelig triviell underdrivelse. Sandhedens natur og de utallige implikationer, som dette særlige emne medfører, spiller en rolle. Og da en basal lære fra den antropologiske erfaring er, at vi må være forsigtige med at applicere vore egne klassifikationer på andres verdener, blev det klart for mange af os, at det var på tide at forbedre vor måde at se på tingene på, dvs. at tale om »andre former for viden«; og at erkende muligheden af mange forskellige videnssystemer var starten. Vi fik færtten af, at noget var galt, da f.eks. kosmologier hos Amazonindianerne blev reduceret til »Amazonindianernes trossystemer«.

Religionsantropologi: spørgsmålet om tro og viden

Rodney Needham havde stor indflydelse på dette skift i orientering. I *Belief, Language and Experience* (1972) gør han et fremragende arbejde med at synliggøre den antropologiske afhængighed af ordet »tro«; man fristes til at sige en fremragende dekonstruktion. Den meget vage og flygtige betegnelse »et folks tro« tjener, skønt den er yndet i antropologien, som et »sikkerhedsnet«, der tillader os ikke at se alt for grundigt på dets mening. Needham argumenterer for, at »tro« er et »reserveord«, der bruges, fordi antropologer knytter sig ukritisk til en vedtaget *filosofi* om sindet, som opererer med vor egen mentale overlegenhed. Distinktionen mellem tro og viden foretager man desuden sjældent i andre kulturer, idet tro er sjældent forekommende i de fleste sprog.

På ét niveau, og et meget vigtigt, var erkendelsen af flere forskellige videnssystemer kun én blandt mange i de senere år, hvor antropologiens mål i højere og højere grad, som en reflekterende bestræbelse, har været at give »de andre« myndighed – ikke at benægte de andres viden og at afvise vor tidligere benægtelse.

Sagen drejer sig imidlertid om mere end »the politics of semantics«; for at udvide konteksten i forhold til det, vi accepterer som »viden«, er et radikalt skridt: 1) det transformerer vor behandling af og derfor vor forståelse af indfødte religioner, og 2) skiftet som en proces kræver, at vi gentænker forudsætningerne for vor distinktion mellem tro og viden, og påvirker dermed vor opfattelse af, hvad vi vil kalde »viden« generelt, videnskabelig eller på anden måde. Det transformerer med sikkerhed vor forståelse af religiøse systemer og har dermed betydning for vor forståelse af »os«. Gadammers begreb om »klare kontraster« som et kritisk aspekt ved god historie er helt klart relevant for den antropologiske opgave: Skønt vi aldrig kan kaste vore egne verdener bort eller de konstruktioner, de er bygget på, så ændrer vi hele tiden vor forståelse af dem, når vi udvider vor forståelse af »de andre«. Selve det at konfrontere de andre med vore konstruktioner leder til en konstant bevægelse frem og tilbage – fra os til dem til os: At udfolde deres virkelighed kræver, at vi på samme måde udfolder vor egen.

Sandhedens problem. Nogle få bemærkninger

Antropologer har i hovedsagen overtaget det 19. århundredes position i forhold til religion, hvad der er særligt tydeligt i engelsk socialantropologi: stor mistænksomhed over for det irrationelle og over for religion, alt der ikke er sandt i forhold til den videnskabelige kanon. Man siger, at magi er illusorisk, men god for følelserne. Ritualer og religiøse konstruktioner er brugbare – især i legitimeringen eller konstruktionen af den sociale virkelighed, og specielt i legitimeringen af autoritetsstrukturer (tydeligt i M. Blochs arbejde). Der har været modstand (i modsætning til stærke tendenser i amerikansk antropologi) mod at se på *indholdet* af religiøse tanker. Edmund Leach's kommentarer i hans introduktion til *Political Systems of Highland Burma* er sigende: Han slår fast, at han ikke er interesseret i indholdet af Kachin-myterne. Han har ingen interesse i at finde nogen logisk koherens i dem, hvad han mener ville være skolelastisk nonsens. Han er interesseret i, hvordan de bruges i politiske slag, hvordan de bruges til at opretholde eller bearbejde visse autoritetsstrukturer. Med hans egne ord: »However abstract my representations, my concern is always with the material world of observable human behaviour, never with metaphysics or systems of ideas as such«. En stærkt empiristisk position. Man ser kun på religion i det omfang, den fortæller os noget sandt om den sociale struktur eller autoritetssystemet. Religion tages alvorligt i det omfang, den har en funktion i samfundet.

Men kaster Lévi-Strauss, antropologiens rationalist, mere lys på de indfødte ontologier, når han skriver mesterligt om Amazonindianernes mytologi? For ham kommer sandheden fra videnskaben, og alene fra videnskaben, som er værdifri i sin metode og drejer sig om den Virkelige Verden. Religionen siger således ikke på nogen måde noget om *verden*.

Med Lévi-Strauss' ord (i *Naked Man*) »we have to resign ourselves to the fact that the myths tell us nothing instructive about the order of the world, the nature of reality or the origin and destiny of mankind«.

Meget af antropologiens tale om symbolik har været centreret om forholdet mellem ord og realitet. Som Sperber siger (1975, 4), ved vi antropologer i feltarbejdet, hvornår vi står over for et »symbol«: Udsagnet er irrationelt (»min svigerfar er en anaconda«); det passer ikke med

Religionsantropologi: spørgsmålet om tro og viden

virkeligheden; det er modsætningsfyldt. Udsagnet har ingen »sandhedsværdi« og passer dermed ikke ind i vor sandhedsbetingede teori om mening.¹ Vi antager én virkelig, objektivt fastlagt verden, og når informanternes udsagn modsiger denne opfattelse af verden, ser vi forvirring og kaos i vore data, som vi må bortforklare som en mærkværdig form for »tankeproces«.² Vi kan højst sige, at vore informanter er poetiske og dobbelttydige, skønt usandfærdige eller lige glade med sandheden om verden. En almindelig løsning, der følger denne opfattelse, er, at den symbolske diskurs aldrig skal tages bogstaveligt, da dens egentlige intention er at udtrykke metaforiske banaliteter om den sociale struktur: Symboler er den sociale strukturs hæfteplaster. Vi får udsagn som det følgende fra Mary Douglas i *Purity and Danger*: »Primitive world view is rarely itself an object of contemplation and speculation, but evolved as an appendage of *other* social institutions. So produced indirectly. Primitive culture is *unaware* of itself, *unconscious* of its conditions«. Antropologen har sandsynligvis ikke lært nok om den pågældende kultur til at kunne stille de rigtige spørgsmål om en sådan kontemplation og spekulation.

For at opsummere, ser man ofte følgende antagelser: 1) de indfødte er socialt rationelle, men ureflekterede om *verden*, eller 2) de er irrationelle i forhold til verden, men kløgtige psykologisk set, eller 3) de er ikke irrationelle, men de indfødtes symboler er alle *metaforer* for andre (sande, sociale) realiteter.

Problemet med den »virkelige« verden, og dets påvirkning på det at oversætte

Lad os se på præmisserne for vor oprindelige skelnen mellem tro og viden. Jeg skal referere til den diskussion, som Martin Hollis for nylig har leveret i sin artikel »The social destruction of reality«, hvor han fra et videnskabsteoretisk perspektiv leverer et ganske lidenskabeligt forsvar for de traditionelle distinktioner mellem viden og tro, sandt og falsk, det objektive og det subjektive. Han argumenterer både mod det, han kalder »the wet rot« ved den position, der antager en ekstrem holdning i forhold til den sociale konstruktion af virkeligheden, og mod det, han kalder »the dry rot« ved den position, der opererer med den indfødte viden.

Han angriber de fleste typer af relativisme. Hans påstand medfører, som vi kan se, en teori om rationalitet og en meget specifik forståelse af denne. »Viden«, siger han, er en tro, som har klaret en objektiv test, og man har den, fordi den har passeret denne test. »Fornuft« dækker alle termer for de bevisregler, der skal til for at vurdere en tros sandhed i forhold til fakta i den uafhængige verden. Vi skal vende tilbage til denne særdeles interessante sag om »vurderingsregler«. Hollis konkluderer, at vi kun har viden, hvis vi følger fornuften: traditioner og forestillinger er aldrig nok.

Han anbringer så et »brohoved«, gennem hvilket vi vesterlændinge kan oversætte fremmede sætninger. I dette brohoved befinder de universelt anerkendte sande og rationelle former for tro sig, som tillader os at oversætte – den massive og centrale kerne i menneskelig tænkning og erfaring, som ikke har nogen historie. Den inkluderer fælles perceptionsindhold, vurderinger, forestillinger og regler for vurdering. »This set«, siger han, »consists of what a *rational man* cannot fail to believe in«; »all interpretation thus rests on this rationality assumption«. Den eneste relativisme, han helt accepterer, er »etisk relativisme«. Med hensyn til verden selv er hans position, at »translation must assume a single, objective and neutral world – even if it does not exist«. Intet feltarbejde ville kunne modbevise en sådan menneskelig epistemologisk enhed. På den måde må man behandle sådanne sande og rationelt begrundede former for tro på en anden måde end dem, der er falske og irrationelt begrundede (dem, der ikke er i overensstemmelse med verden). Fejlagtige trosforestillinger er for Hollis »irrationelle« trosforestillinger, og andre videnssystemer får således med empiricistens tryllestav status af noget forkert og forrykt.

På trods af deres erfaring af mangfoldigheden – et faktum, man skulle mene, ville give dem et forspring i nutidens postmodernistiske akademiske verden – accepterer mange antropologer mere eller mindre Hollis' syn på relationen mellem sind, erfaring og verden. Robin Horton er den mest elegante fortaler for dette synspunkt, om ikke af andre grunde, så fordi han har gjort en position, der normalt er implicit i antropologien, eksplicit. I sin artikel fra 1979, »Material-object Language and Theoretical Language: Towards a Strawsonian Sociology of

Religionsantropologi: spørgsmålet om tro og viden

Thought«, forsvarer han Strawsons tese om aprioriske invarianter, som han postulerer er indbygget i hverdagens tænkning/sprog i alle menneskelige kulturer:

- 1) Vor almindelige verdensopfattelse af materielle objekter, som eksisterer og består uafhængigt af os selv.
- 2) Vore dagligdags rumlige og tidlige opfattelser eksisterer uafhængigt af os selv.
- 3) Vor almindelige differentiering mellem mennesker og ikke-mennesker.
- 4) Opfattelsen af kausalitet.
- 5) Holdningen i forhold til kontradiktion, opfattelsen af sandt og falsk i overensstemmelse med virkeligheden.

Denne ramme i forhold til de materielle objekter, siger han, er forudsætningen for opretholdelsen af den menneskelige sociale koordinering. Det er den ultimative kilde til sandhed og overensstemmelse med virkeligheden.

Når hverdagsviden ikke slår til, kommer en sekundær teoretisk bearbejdning til. Her går han imod den positivistiske position: I såvel religiøs som videnskabelig teori, der udstrækker denne dagligdagens teori for at reparere de brud, som erfaringen oplever, er der tale om teoretiske aktiviteter, der går ud over, hvad erfaringen kan verificere. Horton er stærk på to måder: Han opretholder den vestlige antagelse om det materielle univers, medens han samtidig placerer indfødte formuleringer og videnskabsteoretiske formuleringer på samme plan: Disse forskellige former for viden får deres respektive form på grund af de særlige interesser, som de involverede kulturer har. Hans position er særdeles forførende; meget forskellig fra Lévi-Strauss' position, som ikke kan tage de andres ontologi seriøst nok til at forstå den.

Er den bedste løsning Hortons position? Har alle former for viden som præmisser en massiv central kerne af noget universelt givet i forhold til det materielle univers? Universalier, der passer så smukt ind i den videnskabelige metodes præmisser? Når vi står over for Amazon-materialet har vi al ret til at blive skeptiske, og hvis ikke vi bliver det, så i høj grad frustrerede.

Hvordan kan vi behandle og oversætte på en måde, så vi er retfærdige over for ontologier, der er radikalt forskellige fra den vestlige, der udspringer fra videnskaben? Og endnu vigtigere: Hvordan kan vi nærme os en sådan opgave med epistemologisk stregthed, idet vi vil mere end blot at notere os den andens poesi eller hans/hendes mysticisme?

Forbavsende nok *kan* visse meget nøgterne filosoffer være til hjælp, og jeg vil henlede opmærksomheden på Nelson Goodmans arbejde (*Ways of Worldmaking*) og de måder, hvorpå han tilskyndede mig til at behandle metafysikken hos Piaroa med større fortrolighed. I hans arbejde ser vi ham vende Hollis' og til en vis grad Hortons positioner på hovedet.

Konstruktionen af viden: shamanen som skaber af verdener

I mange år har jeg forsøgt at forstå Piaroakosmologien og det meget komplekse sangsprog, gennem hvilket Piaroernes religiøse og politiske leder – deres *ruwang* – præsenterer den mytiske cyklus – fortællinger om verdens skabelse, alle væsener i den og skabelsen af deres evner. I sådanne beretninger finder man også forklaringer på den menneskelige tilværelses problemer i nutiden – mulighederne i den menneskelige eksistens og den lidelse, der er indbygget i den. Sang er en dagligdags handling. *Ruwang*'en synger om natten – op til otte timer hver nat. Han kurerer sygdom og forhindrer den. Han er ansvarlig for samfundets frugtbarhed, sundhed og trivsel. Når han synger, flyver han til andre tider og rum, hvad der er en del af sangens virkning. *Ruwatu* hos Piaroerne var defineret som »mænd af viden«, og faktisk var de berømte blandt indianerne i det venezuelanske Amazonterritorium som »Orinocos intellektuelle«. Men for at forstå deres viden var det nødvendigt for mig at afklare min egen vurdering af, hvad vi som sekulariserede vestlige mennesker ville opfatte som viden. Det var først, da jeg studerede Nelson Goodmans arbejde *Ways of Worldmaking*, at jeg blev i stand til i tilstrækkelig grad at forstå de processer, gennem hvilke *ruwang*'en konstruerede sin viden, så jeg kunne begynde at tegne foreløbige skitser af dem, som en vestlig læser ville kunne følge.³ *Ruwang*'ens rige sangsprog, gennem hvilket hans viden kom frem, blev mere forståeligt, og det, som

Religionsantropologi: spørgsmålet om tro og viden

jeg længe havde forstået som kaos, dobbelttydighed og forvirring, blev sammenhængende.

Detaljerne omkring hændelserne og uheldene ved skabelsen hørte således under *ruwatu*-viden og -erfaring, og det var disse detaljer, der ofte slog mig. *Ruwang*'ens flotte behandling af tid og identitet var så ekstrem, at begge syntes håbløst rodet sammen i hans historie. Tiden tog omveje og var ofte reversibel. Væsener ved begyndelsen af skabelsesperioden blev skildret i transformationer, slægtskabsforhold og hændelser, der kun kunne have fundet sted senere i deres historie: Dyr fik først deres form hen imod slutningen af skabelsesperioden, men alligevel får man at vide i historien om »nattens oprindelse«, der foregår tidligt i skabelsesperioden, at en gud også skabte dyrene, idet han gav dem deres »dyreform« osv.

Mere forstyrrende er det, at væsenerne i skabelsesperioden ofte havde de karakteristika, kvaliteter og slægtsrelationer, som var elementer i deres »nutidstransformation«. I sin helbredelsessang mod lammelse beskriver *ruwang*'en sygdommen som navlesvinets og bæltedyrets »lændeklæder«, der dækker ofrets knogler og bliver sammenblandet med dem. Men dyr, som i »nutiden« gav sygdomme til Piaroerne, bar ikke lændeklæder, skønt de gjorde det i skabelsesperioden, da de var mennesker og ikke gav sygdomme. En sådan sammenblanding af identiteter fra »førtiden« og »nutiden« var et konstant træk i *ruwang*'ens beskrivelser og forklaringer af ting. Det kunne synes, som om den Lévy-Bruhl'ske løsning med den »primitives« mangel på respekt for logik og rationalitet kunne være svaret, og at den Lévi-Strauss'ske med »analogisk tænkning« går forkert.

Med sangsproget alene som materiale kunne man fristes til at skyde skylden for dobbelttydigheden i identitet på det mystiske i shamanmetaforerne, og lade det blive ved det. At gøre det ville imidlertid have været en fejl, og det var hverdagssnakken, der gjorde dette klart. Usikkerhed om identitet var en daglig ontologisk gåde for Piaroerne, som de dagligt diskuterede. Således kunne den almindelige Piaroas hverdags-snak være lige så forvirrende for den uforsigtige antropolog som de komplicerede metaforer og identitetsmodsigelser, der blev fremsagt af *ruwang*'en. Men sådanne »problemer« med identiteten i disse daglige

konversationer havde givetvis ikke noget at gøre med »metaforer«, for det er åbenlyst, at Piaroerne her var optaget af den faktiske identitet: »Er den vilde gris et menneske eller en plante?«; »Er den jaguar et dyr eller en menneskelig troldmand?« eller »en gud fra »førtiden?«. Hvis de ikke forstod det rigtigt, var det deres opfattelse, at de reelle konsekvenser kunne være uhyggelige – individet kunne blive offer for et rovdyrangreb. Det var *ruwang*'en, der kunne løse disse identitetsmysterier: Det var ham, der transformerede svinekød, som egentlig var menneskekød, til sikker planteføde; det var ham, der kunne se troldmanden i flagermusskikkelse og kæmpe imod ham.

Jeg skal nu argumentere for, at en »Goodman-løsning«, hvor vi ser *ruwang*'en som en »worldmaker«, er langt den bedste løsning. Gennem den kan vi begynde at se, at vore antropologiske problemer med metafor og logik mest sandsynligt skyldes, at vi ikke er opmærksomme nok på detaljerne i fremmede ontologier eller verdensversioner⁴. Med andre ord, vor kommunikationsproblem med *ruwang*'en skyldes ikke, at han er »det skabende, poetiske sind, som skaber uklarhed«, men derimod forskellen i basale metafysiske principper (præmisser om hvad verden er), som han og vi opererer med. Dette er en meget gammel antropologisk indsigt, men dybden i sådanne forskelle – om hvad tid er og identitet og den historiske proces – er ikke desto mindre stadig ikke rigtigt forstået. At afskaffe en sådan forskel med henvisning til irrationalitet hos »den anden«, eller at se løsningen blot som en illustration af en universel, rationel og *ubevidst* tankeproces (på trods af dens uklarhed), er i klar modstrid med en »Goodman-forståelse«. Goodmans tilgangsvinkel lader os derimod forstå *ruwang*'ens løsninger som gode eksempler på orden og viden, der er passende for en metafysik, der er meget forskellig fra vor egen.

Som en anerkendt amerikansk videnskabs- og sprogfilosof, der er kendt for sit arbejde med så tekniske emner som induktiv teori, kontrafaktuelle betingelser og grader af simpelhed i konstruktionssystemer, er Goodman en forbavsende hjælp for den antropolog, som prøver at få noget ud af den tropiske regnskovs hallucinogene og shamanistiske ræsoneren. I sit senere arbejde, eksemplificeret ved de to bøger *Languages of Art* (1968) og *Ways of Worldmaking* (1978), har hans interesse for

Religionsantropologi: spørgsmålet om tro og viden

struktur imidlertid ledt ham over grænserne mellem kunst og videnskab og til at se på de kreative processer, der følger begge i deres respektive konstruktion af verdener. Hvad der er af afgørende betydning for antropologien er, at Goodman på egalitær vis accepterer tilstedeværelsen af en mængde videnssystemer eller »versioner af verden«. Som han siger om sit eget argument: »the movement is from unique truth and a world fixed and found to a diversity of right and even conflicting versions or worlds in the making« (1978, x).

Det er Goodmans position, at forskellen mellem videnskab og kunst ikke er, som det normalt udlægges i Vesten, hvor kunst ses som en svagere viden eller en ikke-viden i sit forhold til videnskab, fordi kunst manifesterer en »lack of cognitive efficacy«, en »stress on the emotive«, en fremstilling af »inexact standards«, og en »relaxation of rigor« (1968, 262; 1978, 5). Han observerer, at det faktisk er vanskeligt at udstikke relevante forskelle mellem de to former for erfaring ud fra en normalt accepteret basis (1968, 249). En meget kort opsummering af Goodmans tanker om kunstens rolle over for videnskabens er, at fordi basis for det videnshierarki, gennem hvilket den traditionelle videnskabs myte definerer sig selv som unik (og højere), er grundløs, og fordi kunst har så stor en effekt i forhold til det at reorganisere ens verden, bør kunstfilosofien opfattes som en integreret del af metafysikken og epistemologien (1978, 102-106).

Endvidere ser han en enhed ved de kontrasterende videnssystemer i videnskab og kunst i de kognitive processer, gennem hvilke viden generelt organiseres og skabes. Med hans egne ord: »Even if the ultimate product of science, unlike that of art, is a literal, verbal or mathematical denotational theory, science and art proceed in much the same way with their searching and building«. (1978, 107).

I *Ways of Worldmaking* er det hans formål at udskifte begrebsstrukturen (et emne for videnskabsfilosofien) med en struktur, der omfatter symbolsystemer fra videnskaberne, kunstarterne, perceptionen og den dagligdags diskurs.

Et argument, jeg vil fremsætte, er, at de processer, der skaber verdener, ligner hinanden meget i Vesten og i junglen. Videnskabsmanden, kunstneren, mytefortælleren og shamanhelbrederen gør i høj grad det

samme, når de konstruerer versioner af verdener. På den anden side, medens tankeprocesserne i verdenskonstruktionerne er ens på mange måder, så er de fakta, som verdener laves af endog meget forskellige. For eksempel ville en version af verden i junglen blive konstrueret delvis af vrede skabelsesguder og gennemsigtige strømme af vanvid, snarere end af kraften fra atomenergi og molekyler.

Goodman er relativist, men med visse bindinger. Idet han afviser tilknytningen til rationalisme, empiricisme, materialisme, idealisme, dualisme, essentialisme, eksistentialisme, mysticisme og scientisme, hævder han, at hans position er en radikal relativisme under skarpe regler, en position, der til syvende og sidst minder om irrealisme (1978, x). Men Goodman er langt fra nogen »blød« hermeneutiker, men en »hård« videnskabsfilosof, som er teknisk i forhold til de måder, versioner af verden kan konstrueres på – deres enshed, men også de måder, de er forskellige på. Når han accepterer andre versioner af verden end den fysiske, implicerer hans pluralistiske position ikke nogen afslappethed i forhold til stringens, »but a recognition that standards different than those applied in science are appropriate for appraising what is conveyed in perceptual or pictorial or literary versions« (1978, 5).

Goodman giver således et tentativt svar på spørgsmålet om måderne, hvorpå æstetik adskiller sig fra videnskab, og måderne de er ens på. Og han fremviser forskellige symptomer, der tyder på, at symboliciteten i æstetikken ikke skal ses som absolut, men som tendens. Det er vigtigt at bemærke, at Goodman, til forskel fra Hollis, accepterer variationer i *regler for vurdering*. Han noterer sig, at der er en del overlappning i vurderingsgrundlag inden for de to felter, fordi begge for eksempel gør den samme brug af metaforer. Pointen er, at medens man bruger forskellige normer i vurderingen af kunst i forhold til videnskab, fordi kunst har nogle andre dominerende symboler, så er disse normer ikke mindre præcise end de, de kan appliceres på videnskab. Det er værd at opremse flere af disse symbolske symptomer, da nogle af dem er indlysende interessante for antropologen: 1) semantisk tæthed, hvor symboler kan hæftes på ting, der kun i nogle henseender er en hårfin difference imellem; 2) en relativ fylde, hvor forholdsvis mange aspekter af et symbol er betydningsfulde; 3) eksemplifikation, hvor et symbol symboliserer ved at tjene

Religionsantropologi: spørgsmålet om tro og viden

som en samling af egenskaber, det bogstaveligt eller metaforisk besidder; og 4) mangeartet og kompleks reference, hvor et symbol fremstiller flere integrerede og interagerende referentielle funktioner (Goodman 1978, 67-68). I bedømmelsen af normerne for acceptabiliteten af ordene og konstruktionen i Piaroaernes sprog er de tre sidste – relativ fylde, eksemplifikation og mangeartet og kompleks reference – alle vigtige. På grund af pladsmangel skal jeg senere alene give et eksempel på mangeartet og kompleks reference.

Lad mig gøre min egen position klar. Det er ikke min intention at placere viden hos den religiøse specialist i Piaroasamfundet på linje med kunst eller med videnskab; for skønt megen antropologisk debat har drejet sig om dette emne (den primitive som poet eller som videnskabsmand), er svaret i sig selv ikke særlig vigtigt. Hvad der er afgørende er tilvejebringelsen af nye midler – jo mere tekniske, jo bedre – til at få indsigt i de processer, der skaber viden, både generelt og i deres mangfoldighed. Det er bestemt ikke nyt at tale om poesien i myteskabelsen eller den abstrakte teori i kosmologiske forklaringer. Det er heller ikke min intention at undersøge den relative stregthed eller eksakthed ved de æstetiske og videnskabelige tænkemåder. Jeg håber snarere at kunne vise, at Goodman har forsynet antropologen med en mulighed for at nærme sig forslidte emner med en ny forståelse og med præcise teknikker til at undersøge dem. I mange tidligere diskussioner om mytema-gerens poesi, er resultaterne blevet fast placeret fjernest fra viden og inden for sådanne skemaer – strukturalistiske eller andre – hvor shamanen som verdenskonstruktør, som skaber af viden, ville være et umuligt begreb. Sådan er det ikke med Goodmans vision af de kognitive processer, der er involveret i skabelsen af viden; for på grund af hans temmelig unikke syn på »sandhed« accepterer han realiteten af en pluralitet af videnssystemer.⁵ De konkrete midler, han giver os til at analysere grundlaget for viden og dens skabelse, er krævende og burde ses som komplementære til og ikke som erstatning for strukturalismens, hermeneutikkens og andre retningers redskaber, der kan hjælpe os til at forøge vor muligheder for at lære, hvad både vi og »de andre« deler, i måden vi laver og ændrer vore respektive versioner af verden på. Det er kun

gennem den systematiske undersøgelse af vidensproduktion, både deres og vores, at vi kan begynde at udfolde forskellene i disse videnssystemer.

Versioner af verden og tilpasningens rigtighed

Sagens kerne er, at fejlen med henblik på forvirringen i forhold til andres ontologier ofte er vores. Det er os, der antager et billede af en enkelt sammenhængende verden, og ikke dem. Vi prøver at behandle en anden kulturs hele viden om verden som et enkelt sammenhængende system, sådan som videnskabens myte siger, at virkeligheden er; og så undrer vi os over, hvorfor »logikkens love« ikke passer. Vi benævner »de andre« obskure og mystiske i deres tankeproces, når det er mere sandsynligt, at vi ikke har forstået forholdet mellem deres »symboliseren« og deres grundlag for viden og forklaring samt forholdet mellem sådanne grundlag og praktiske forhold.

I *Ways of Worldmaking* argumenterer Goodman for, at om der er én eller flere verdener, har at gøre med vor måde at tale på, og at det for ham er et irrelevant spørgsmål, om der er én eller flere verdener, da det, vi kender, er *versioner* af verden, der altid er bundet til referencerammer. Man kan ikke sige noget uden en referenceramme. Inden for rammerne af reference A danser jorden Petrouchkas rolle, medens den inden for rammerne af reference B altid står stille. Det er Goodmans argument, at sådanne referencerammer tilhører beskrivelsessystemer, snarere end *hvad* der beskrives.

Goodman observerer, at vor viden og vore perceptioner informeres af en mængde verdensversioner fra de forskellige videnskaber, fra værker af malere og forfattere, fra fremførelsen af symfonier osv. Disse ofte dramatiske forskellige versioner af verden kan ikke reduceres fra den ene til den anden. Men de indgår alle i en proces af viden (1978, 22). Vi skaber og genskaber verdener på mange måder. At der er mange verdensversioner er ikke nogen trivielt sag; for i deres mangfoldighed går de ind i de processer, gennem hvilke vi ved, opfatter, forstår og derfor erfarer »verden« (1978, 3).

Efter at han har fastslået denne pointe, argumenterer Goodman for, at der ikke findes noget fundament for virkeligheden, som vi kan vende os til for at fastlægge verdensversioner. Da reduktion fra et system til et

Religionsantropologi: spørgsmålet om tro og viden

andet »in any reasonable strict sense« er sjældnen, »to demand full and sole reducibility to physics or any other one version is to forego nearly all other versions« (1978, 5). Goodmans hovedpointe er, at »sandheden« må opfattes på en anden måde end som overensstemmelse med en færdiglavet verden (1978, 94). Et udsagn er sandt, og en beskrivelse eller repræsentation rigtig for en verden, den passer ind i (1978, 132).

Normer bedømmes mere i overensstemmelse med synsvinklen »rigtigheden i forhold til det at passe ind« end med begreber om sandhed, idet sandhed selv kun er et aspekt af rigtigheden i tilpasningen til særlige typer af verdensversioner, for eksempel den videnskabelige. Verdener kan også skabes gennem metaforer, og gennem hvad der eksemplificeres og udtrykkes. Det er derfor Goodman siger, at det er bedre at tale generelt om rigtige og forkerte versioner, end om sande og falske. Rigtigheden af beskrivelser, repræsentationer, udtryk, eksemplifikationer, diktation og rytme er primært et spørgsmål om at passe. Pointen er, at for at vide og forstå er der alle former for tilpasning, der er overlegne i forhold til tilegnelsen af sand tro – tilpasning i forhold til autoriteterne for eksempel.

At afvise forestillingen om en objektivt virkelig verden er imidlertid ikke for Goodman en tilladelse til at acceptere en ukontrolleret relativisme, hvor alt går an. Det er snarere en accept af, at normer og forskellige typer af strenghed og begrænsninger er bundet til verdensversionen eller referencerammen. Han understreger, at vi kan skelne mellem »rigtige« og »forkerte« versioner, for enhver verden, der bygges, er ikke nødvendigvis lige så legitim som enhver anden. Inden for en enkelt referenceramme kan én være rigtig og en anden forkert.

På den anden side handler Goodmans bog *Ways of Worldmaking* for en stor del om de kreative processer, der følges i konstruktionen af rigtige verdensversioner på tværs af videnskaberne og kunsten. Verdener, siger han, er altid lavet af andre verdener, der allerede er for hånden. Det er således forholdet mellem verdener, som Goodman understreger, han er optaget af. En proces, man kan skabe verdener med, er »komposition« og »dekomposition« (1978, 8 ff.); for meget i verdensskabelsen indbefatter, at man sætter sammen og tager fra hinanden. Udvalgelsen af elementer i en verden kan lede til skabelsen af en ny. Hæn-

delser, der ikke foregår samtidigt, kan bringes sammen under en passende betegnelse eller identificeres, så de udgør »et objekt« eller »en person« (dette er især almindeligt i identifikationen af handlinger og personer i »mytisk« materiale). Med andre ord, identitet eller konstans i en verden er altid identitet i forhold til, hvad der er i den verden, da den altid er specielt organiseret. Kontrasterende verdener kan også skabes gennem betydningsprocesser, variationer i orden, gennem at trække fra eller lægge til og gennem deformation (1978, 10 ff.). I portrættering kan den visuelle betydning af træk som størrelse, linje, positioner eller lys skifte, og ældre portrætter kan derfor synes »forkerte«, medens nye fremstår »korrekte«. Målsætninger, der er i konflikt, kan bidrage til uforenelige centre og derfor kontrasterende verdener. For eksempel ændrer formernes natur sig i forskellige geometrier. På den anden side må kunstneren, der producerer en formmæssig repræsentation, der kan accepteres af det nutidige vestlige øje, trods geometriens love (1968, 16). Videnskabsmanden ser bort fra eller udrenser de fleste entiteter og hændelser i hverdagens verden, samtidig med at han producerer mængder af fyld på de kurver, der antydes af få data (1978, 15). Fysikeren kan udjævne den simpleste rå kurve, medens den, der karikerer, vil overdrive den.

Gennem Goodmans diskussion af disse forskellige processer for skabelse af verdener begyndte jeg at forstå den måde, Piros aernes *ruwang* skaber verden på. Det var ham, der var ekspert på dette univers, og ham, der vidste, hvordan væsenerne i det, fortidige og nutidige, dagligt har indflydelse på samfundets daglige liv. Han udtrykte og brugte sin viden om den historiske kompleksitet i universet gennem en proces, som involverede skabelsen og beskrivelsen af verdensversioner. En sådan skabelse af verdensversioner var for eksempel den endeløse proces i hans sprog. Lévi-Strauss (1966, 217) taler om den »ubegrænsede kapacitet til udvidelse« i den primitive tænkning. Goodman ville sige, at god videnskab også er afhængig af en sådan kunnen.

Mængden af versioner, som *ruwatu* (pl.) præsenterede mig for, synes ved første øjekast at være i voldsom konflikt. Og det var de; men pointen er, at de hele tiden byggede verdener ud af andre verdener, både fortidige og nutidige, gennem processer, der ligner dem, som

Religionsantropologi: spørgsmålet om tro og viden

Goodman beskriver. Når *ruwang*'en skulle forrette en helbredelse og måtte konstruere en verdensversion for at kunne gøre det, så ville han – på samme måde som videnskabsmanden, der bygger en teori, eller kunstneren, der maler et billede med andre teorier eller billeder i hovedet – fratrække og tillægge elementer, vægte de samme elementer forskelligt, genskabte og ændrede metaforisk: Han organiserede og omorganiserede som svar på teoretiske og praktiske behov.

Da jeg først holdt op med at prøve at forstå shamantale, som om den drejede sig om et enkelt, objektivt fikseret univers, i hvilket alle dele skulle passe sammen og udgøre et koherent hele, kunne jeg følge Goodmans spor og fokusere på *processen* i den verdensskabelse, som *ruwatu* var involverede i. Piaroernes *ruwang* kunne udføre sit arbejde – helbrede, gøre landet frugtbart, beskytte sit samfund – fordi han også kunne skabe verdener, kunne adskille og sammenholde versioner, han havde til rådighed – skabelsestidens verden og »nutidsverdenen«. Det ville være en fejl at søge efter et virkelighedsgrundlag for en sådan verdensskabelse.

På en måde var al tid for *ruwang*'en som ét boldspil, der kunne spilles bagfra eller forfra på video, og som så kunne sættes sammen for at opnå (erfare) en bestemt effekt.

Når man ser, at den moralske kvalitet af slægtsforhold eller en handling intentionalitet, for eksempel forræderi, ofte var en vigtigere sag for *ruwang*'en end måske et sekventielt princip, bliver mange af de mere vanskelige uregelmæssigheder i hans sang forståelige. Identitet for *ruwang*'en, hvad noget eller nogen var, var ofte afhængig – ikke af sekventielle led, sådan som det tit gælder for os – men af hvad noget eller nogen var moralsk set i verden, da den blev organiseret gennem en særlig hændelse.

Det skete ofte, at en konstrueret verden var koherent ud fra moralske kvaliteter og personlige attributter, medens det ikke var tilfældet ud fra et sekventielt perspektiv.

Pladsen tillader ikke flere eksempler på tidsforskydninger i sangsprogets beskrivelser, men den særlige forståelse hos Piaroerne af forholdet mellem viden og tidserfaring er relevant at nævne. Fra deres synspunkt var erfaringen af tid og rum afhængig af graden af viden: Skabelsesti-

dens magtfulde væsener kunne gøre, hvad de ville med fortidige og fremtidige hændelser; de kunne blande dem med vilje og endog opfinde for »nutiden«. De havde disse evner for transspatialitet og transtemporalitet, fordi de havde viden om både tingenes oprindelse og deres fremtid. Da Piaroaernes skabelsesgud først modtog viden i underverdenen fra sin magtfulde vejleder, den fantastiske tapir/anakonda, så han hele sin fremtid – sit fremtidige ægteskab, slægtskaber og krige; sine fremtidige skabelser, deres transformationer og deres lidelse. Han så også »nutidens« fremtid. Derefter var han i stand til i »skabelsestiden« at spille med historiens tråde. Skønt mindre i omfang var det denne viden hos *ruwang*'en, der tillod ham at se og rejse mellem skabergudernes tidsskift. Piaroaerne sagde, at *ruwang*'en havde de magiske evner, der skulle til for at bevæge sig i »førtiden«, skabelsens tid. Gennem sit arbejde med at flyve til andre steder og tider, gennem at se dem og opholde sig i dem, fik han viden om disse farlige, fremmedartede egne og de magtfulde figurer, der var dér. Hans ord og beskrivelser, der sammenblandede forskellige tider, modsagde således ikke »førtiden« og dens muligheder for tidslige omveje.

Ikke desto mindre var de enestående kræfter ved *ruwang*'ens versioner af denne historie anerkendt af Piaroaerne. Det er her, vi kan vende os til Goodmans interesser for grundlaget for det acceptable og vurderingen af rigtigheden af passende versioner af verden uden for det videnskabelige domæne. Goodman advarer os om, at når det gælder æstetisk viden, bør vi være opmærksomme på ikke at sammenblende dens symbolske symptomer med »mysterier« og »dunkelhed«, og han hævder, at tværtimod tilfredsstillende symbolet i æstetiske frembringelser det umættelige krav om absolut præcision (Goodman 1968, 153; 1978, 67-68). Jeg ønsker at understrege, at målsætningen i Piaroaernes shamanviden også er præcision og ikke uklarhed. Jeg skal nu give et eksempel på den symbolske funktion af mangesidet og kompleks reference, som er et konstant og kritisk træk ved *ruwang*'ens skabelse af verdensversioner. Fordi denne funktion spillede så stor en rolle i arbejdet med at helbrede og beskytte, og således for *ruwatu*'s anseelse og status, debatterede disse vidensspecialister i høj grad de normer, der kunne skelne mellem rigtige og forkerte versioner.

Religionsantropologi: spørgsmålet om tro og viden

»Førtale« og historie: normer for acceptabilitet og vurdering

Sangsprogets ord blev af Piaroerne betegnet som »førtale« (*t'opuku wene*), i modsætning til »ny tale« (*hareu wene*) eller standardsprog; og den store *ruwang* var mesteren over den kraftfulde »førtale«. Sådanne kraftfulde ord i »förtalen«, sagde man, var sande, medens ordene i standardsproget ikke nødvendigvis var det. Det snilde ordspil i dagligsproget, som Piaroerne havde stort talent for, og som de blev ansøret til at udvikle som børn, blev anset for at være »falsk«.

Det afgørende grundlag blandt Piaroerne for at finde passende »gammel tale« var den kraftfulde organisering af viden, som havde praktisk effekt i helbredelses- og beskyttelsesaktiviteter. Piaroerne genkendte helt åbent de konstituerende elementer i *ruwang*'ens kur. Enhver succesfuld helbredelse blev opfattet som en oprindelig handling, og en *ruwang*, der havde store evner for helbredelse, blev kaldt en »*k'adak'a menye*« eller »en, der kan helbrede alt (ved at synge)«. »*K'adak'a*« var ordet for et træes første rod. Det blev brugt metaforisk i sangsproget for at betegne »den første idé om« eller »den første skabte tid«. Det blev også brugt for at udtrykke det første af alt: det første væsen, der gav sygdomme, eller den første, der blev dræbt. Det betegnede skabelsen af noget.

Ethvert tilfælde af sygdom krævede sin egen forklaring og derfor sin egen unikke erfaring af historien for at blive helbredt. For enhver helbredelse, der skulle effektueres, måtte *ruwang*'en erfare via sine rejser og dybtgående forklare oprindelsen til den pågældende sygdom i »förtiden«; og han måtte genskabe årsagerne til, at det havde ramt netop dette offer i »nutiden«. Hans erfaring og forklaring måtte dække de store slag i »förtiden«, da evnerne til transformation var blevet skabt, kæmpet om og stjålet.

Alle sygdomme, som Piaroerne led af i »nutiden«, havde sin oprindelse i en serie handlinger, der bestod af forræderi og selvophøjelse, som havde fundet sted i »förtiden«, og som sædvanligvis var forårsaget af følelser som vrede, grådighed, bedrag eller arrogance. Idet man lytter til denne historie, begynder man at indse, at det ikke altid er god vilje, der kommer til mennesket, når Piaroernes skabergud pralede med, at han var »Herre over bjergene, floderne, vandfaldene, himlen og landet«.

Resultaterne af hans praleri over sin ret til et promiskuøst liv – »som noget der passer sig for så stor en *ruwang*« – var delvist skyld i, at den menneskelige tilværelse kendte både det onde og vredens vanvid (Overing 1985a).

Mange væsener mistede ved afslutningen på skabelsesperioden deres transformatoriske evner til at jage, fiske og arbejde med jorden; og for at hævne dette tab trådte disse væsener da ind i »nutiden« og gav sygdomme til menneskene. I en sang, der skal helbrede hudsygdomme, forklarede *ruwang*'en detaljeret i sin sang de kulturelle genstande og den viden, som vanddyrene havde tabt, og han opstillede de særlige sygdomme, som kom i deres sted. Sådanne sygdomme var dyrenes transformerede og giftige »kulturtab«, som dyrene ikke lider under, men som de i »nutiden« som hævn giver til Piaroaerne i stedet for de evner, de mistede. Når en Piaroa fik en hudinfektion, var en del af sygdomsprocessen at blive brændt af det vanddys ild, som han eller hun blev angrebet af.

Om man havde succes med at skabe et passende og kraftfyldt »førtale«-ord blev bedømt i forhold til, om *ruwang*'en fik fat i den relevante kompleksitet i »førtidens« historie, eller med andre ord de betydningsfulde aspekter ved væsenernes historiske eksistens i mangfoldige slægtskabsforbindelser, som de havde med andre væsener. *Ruwatu* kunne være meget kritiske over for hinandens måde at organisere og skabe »førtale« på. Medens en ung lærlings sang var ret let at forstå, var den mest kraftfulde »førtale« på overfladen den mest »uklare« og »abstrakte«. For en stor *ruwang* kunne ofte betydelige dele af et væsens historie gennem en flerdimensional del af »førtale«, hvis udfoldelse ville tage én til flere verdener og tider. »Aflædningen« af *ruwang*'ens komplekse ord, der indkapslede væsenernes signifikante historie, var en proces, som Piaroa-tilhørerne konstant var engageret i.⁶

Ved at tage den mangfoldige og komplekse reference i betragtning kan man bedre forstå den »uklare« beskrivelse af lammelsen, som blev nævnt tidligere. Lammelse som »det vilde navlesvins lændeklæde, der selv binder sig omkring dig« giver en *benævnelser* for (indkapsler) det vilde navlesvins eksistens i både dets fortidige menneskeskikkelse og dets nutidige dyreskikkelse. Det indkapsler også dets forhold til mennesket, og dermed dets hævn med lammelser, som var gengæld for de evner, det

Religionsantropologi: spørgsmålet om tro og viden

mistede, og som overgik til menneskene. Det menneskelig vilde navlesvin fra »førtiden« sender lammelser til menneskene gennem nutidens dyr, som har mistet evnen til at skabe og til at bære lændeklæder. På denne måde sender navlesvinet sit »tabte kulturgode«, sin sygdom, som et lændeklæde i den form, det ville have, hvis det blev båret i »nutiden« – forvrænget og derfor krybende ind på Piaroaofferet, når det bindes omkring lænden og påtvinger ham navlesvins egen nutidige dyreskikkelse. Det var klart, at det var nødvendigt at kende meget til historien for at kunne begynde at forstå *ruwang*'ens sangsprog.

Lammelse som »det vilde navlesvins lændeklæde, der selv binder sig omkring dig« var ikke blot en metafor: det var *ruwang*'ens bogstavelige beskrivelse af den sygdom, man led af. Hans ord var både historiske forklaringer og en diagnose, og hans sang fortsatte med helbredelsen, som kunne vare op til fire nætter. Under én art helbredelse for lammelse forekom disse ord:

Sønnerne af *Tianawa*-guden, Muk'a, bevæger sig i vandet. De bevæger sig ned i det. Således ler vore sønner. *Tianawa*-gudens vandfald, Anemei, falder ned i vandet. Vandfaldet vågner op og falder ned. Muk'a's sønner kan fortære lændeklædet. *Tianawa*-gudens hvide blomster, Wirik'a, bevæger sig ned i vandet, osv.

Ruwang'en påkaldte her nutidens *Tianawa*-guders kræfter for at bistå ham i bekæmpelsen af »det vilde navlesvins lændeklædes« kraft. Ordene selv er effektive, fordi han, medens han sang, periodisk blæste dem og deres kraft ind i beholdere med vand eller honning; og om morgenen drak alle samfundets medlemmer ordene, som så virkede som helbredelse eller forebyggelse for dem. Muk'a's sønner gik bogstaveligt ind i deres kroppe for at bekæmpe det vilde navlesvins kræfter og andre guder fra »førtiden«, som var gået eller kunne finde på at gå ind i dem.

For at opsummere: Da jeg først forstod, at *ruwang*'ens hovedrolle som leder var at være verdensskaber, kunne jeg begynde at værdsætte præcisionen i hans »førtale« og dens organiserende kraft i formuleringen af relationer mellem kræfter inden for universet. Det var udfoldelsen af handlen og dens moral og forræderi, der udgjorde *ruwang*'ens focus; og

det var indkapslingen af denne historie gennem kraftfuld »førtale«, der gav hans ord virkning i hans arbejde med helbredelse og beskyttelse.

Konklusion

Jeg har argumenteret for, at Nelson Goodman burde tages seriøst af antropologer. Hans metodologi baner ikke alene vej for en dybere kommunikation mellem filosofi og antropologi, men – endnu vigtigere – den kan medføre en samtale mellem antropologen og »den anden«, i hvilken denne kan blive behandlet som voksen. Goodman hævder, at der er andre former for viden, der er på niveau med den videnskabelige, og som kan bidrage til organiseringen og omorganiseringen af vore verdener. Hans accept af en mangfoldighed af erfaringer og videnssystemer, hans overbevisning om at mange af dem ikke kan reduceres til andre, hans insisteren på at fakta er bundet til teorier og verdensversioner, og at det kognitive er uløseligt knyttet til det emotionelle, burde altsammen være balsam for den antropologiske sensibilitet.

Der er imidlertid et problematisk tema, som har at gøre med *ruwang*'ens beskrivelser, ontologi og moral. Goodman bemærker, at når han diskuterer sidestykket til sandhed i værker uden subjekt (uden reference til »verden«) i litteratur og kunst, så overlader han spørgsmålet om *moralisk* rigtighed til andre, på samme måde som han overlader forklaringen af »hvorfor ting er som de er« til den, der kender noget til kosmologi (1968, 78; 1978, 109). Forbindelsen mellem ontologi og moral er imidlertid afgørende for forståelsen af de fleste videnssystemer og skabelsen af dem.⁷ Det at gå uden om et tema som verdener, der omfattes af signifikante relationer – »evaluerede verdener«, som Mary Hesse udtrykker det (1984, 40), eller »semiologiske ontologier« (verdener som meningsfulde ordener) med Charles Taylors ord (1985, I, 223) – leder uundgåeligt til forplumring i enhver diskussion af »faktiske verdener«, når distinktionen mellem bogstaveligt og metaforisk afvises (som han gør).

Mary Hesse argumenterer for, at i sin distinktion mellem »hverdaglige« og »fiktive« verdener udviser Goodman ikke desto mindre »a barely acknowledged *naturalist* ontology« (1984, 36, hendes fremhævelse). For Goodman har en enhjørning ingen denotation; den denoterer intet i

Religionsantropologi: spørgsmålet om tro og viden

den faktiske verden. Et billede af Don Quixote denoterer ikke noget bogstaveligt. Portrættet af ham kan imidlertid medføre en »reorganization of our familiar world by picking (it) out as a relevant kind of category that cuts across well-worn ruts« (1978, 104), og en person kan dermed vurderes som »virkelighedsfjern« i hverdagens verden. Han argumenterer dermed for, at fiktion »sandfærdigt« kan hæftes på faktiske verdener.

Men hvad med religiøse sange og »myter«, hvor genskabelsen af verdener kan dreje sig om faktiske ændringer og effekter i »hverdagens« verden? Goodmans og Piaroaernes perspektiver ville være forskellige. Hvad ville »symbolerne« i sangsproget stå for efter Goodmans synspunkt? Ifølge Mary Hesse ville de ikke stå for noget, da de for ham ville være fiktioner (1984, 38). Hun finder det interessant, at Goodman i sine diskussioner af viden aldrig nævner *myten* (eller religiøs viden), skønt han i sit første kapitel i *Ways of Worldmaking* roser Cassirer og i særlig grad Cassirers pluralisme, som den kommer til udtryk i hans værk *Language and Myth*. Løsningen på de problemer, der opstår fra disse to perspektiver, Goodmans og Piaroaernes, ville føre os ind i et særdeles interessant felt, som Mary Hesse har observeret ved at se på lignende temaer (1984, 41), et felt med en revideret ontologi og teori om viden og sandhed; og det ville således føre ud over min egen kapacitet og grænserne for dette indlæg. Et *tilfredsstillende* svar på spørgsmålet »har metaforiske udsagn sandhedsværdi?« kræves som en begyndelse (se Hesse 1984).

Piaraornes sandheder om den fysiske realitet eller andet er eksplicit bundet til en *verden af værdier*. En faktum/værdi-dikotomi (eller »fiktiv« og »hverdaglig« distinktion, ville ikke være relevant for en diskussion om disse sandheder. Som afslutning er det også vigtigt at understrege, at for Piaraorne er *ruwang*'ens metaforiske udsagn, inden for rammerne af deres versioner af verden, bogstaveligt sande i forhold til det, der sker i universet. *Ruwang*'ens kompetence i forhold til handlen afhang af hans evner til at fastslå sandheden, og kraftfyldte, sande udsagn havde praktiske effekter i hverdagslivet.

* * *

Clifford Geertz har beskrevet religion som »the voice of the moral universe«. Som en sådan stemme formulerer det også forestillinger om eksistensens generelle orden. Uden for den dominerende kosmologi, der er skabt for videnskabelige formål, er de moralske og naturlige kosmologier sammenviklede. Den australske specialist på aboriginals, Stanner, beskriver drømmetiden, det store grundlæggelsesdrama for aboriginals, som etableringen af en moralsk-rationel tingenes orden. Han understreger vigtigheden af at se den rige symbolik, gennem hvilken aboriginals udtrykker kompleksiteten i drømmetidens handlinger som en kategori, der drejer sig om *ontologiske fakta*. Pointen, som her skal understreges, er, at ikke alene indebærer forskelle i de religiøse rammer forskelle i det moralske univers, men religioner *varierer* også i deres opfattelse af, hvad der er det *naturlige* i verden. Al forståelse for universalier kan ikke hjælpe os til at forstå variationerne i disse forhold. Som Geertz bemærker, at skønt »the notion that religion tunes human actions to an envisaged cosmic order and projects images of cosmic order onto the plane of human experience is hardly novel, it is a notion that is hardly investigated, either« – og dette, siger han, er antropologiens fejltagelse. Goodmans postulat, at enhed kan findes – ikke i virkelighedens forskrifter eller i virkeligheden selv, men i den proces, gennem hvilken virkeligheden formuleres – er, synes det, et vigtigt skridt fremad mod målet for en sådan undersøgelse, som vil føre til en accept af ontologier, der er væsentlig forskellige fra vor egen.

Stanner gør en anden observation, der er relevant for problemet med en sådan accept fra antropologisk side. Han siger, at det alt for ofte hænder, at man prøver at forklare specifikke religiøse ideer ved at referere til dem som følelser eller erfaringer, som man genkender i sig selv. Dette er, hævder han, et problem, der er specielt for analyser af religion og magi. Det er let for os at forstå politiske, økonomiske og slægtskabsmæssige følelser, men meget vanskeligt at forstå beskyldninger for hekseri. Fordi vi tillægger sygdomme andre grunde, og fordi vi ikke tror på deres guder, søger vi en anden forklaring, som vi kan håndtere og tro på. På den måde reducerer vi religion til dens sociologiske og psykologiske aspekter. Jeg ville gå videre. Fejlen er at adskille religion fra andre erfaringsdomæner – at overføre vor vestlige kategorisering på

Religionsantropologi: spørgsmålet om tro og viden

de »andre«. Fordi studiet af det »religiøse« er overfladisk, har vi en tendens til at reducere alle områder til vor egen emotionelle/intellektuelle orientering. Vi *tror*, vi forstår slægtskab, økonomi og politik. Men det gør vi ikke i virkeligheden, før vi kommer til at kende det *videnssystem eller den religion*, der foreligger, og som fortæller os, hvad verden er for dem, og hvad menneskets relationer er til den. De politiske, økonomiske og slægtskabsmæssige domæner er alle dele af det moralske univers, der skal forklares, først og fremmest set fra deres videnssystem, før man går over til mere reduktive forklaringer af sociologisk og psykologisk observans.

Noter

Artiklen gengiver det foredrag med titlen »The Anthropology of Religion: The Question of Belief and Knowledge«, som forfatteren holdt på symposiet »Methodology in the Study of Religion«, Aarhus Universitet, den 23. juni 1992. Oversat af Jens Peter Schjødt.

1. Se den værdifulde diskussion hos Taylor (1985, kap. 10) om utilstrækkeligheden af sandhedsbetinget teori om mening, når man skal oversætte et sprog, der ligger meget langt fra vort eget. Basalt er hans argument, at sandhedsbetinget teori giver forrang til det bogstavelige eller det repræsentative, medens sprog rent faktisk er mindst lige så meget socialt, påkaldende, konstituerende, ekspressivt etc. Se også M. Hesse (1984), der argumenterer for, at alt sprog er metaforisk.
2. Se Sperbers interessante, men næsten uforståelige løsning, hvor han siger at (1975, 108) »symbolic knowledge is neither about semantically understood categories, nor about the world, but about the encyclopaedic entries of categories. This knowledge is neither about words nor about things, but about the memory of words and things«.
3. Jeg takker Misha Penn, Jacob Meloé og Mark Hobart, som ved diskussioner om Piaroaernes verden hjalp mig til at blive mere »streng« i min behandling af dem.
4. Se Barnes og Bloor 1982 og Hacking 1982, hvor disse forfattere taler om præmissernes effekt på tanken, eller med Hackings ord på »styles of reasoning«. Se også Overing 1986b, hvor jeg fremfører det argument, at vore problemer med oversættelse ofte skyldes utilstrækkelig viden om »de andres« metafysik. Om dette se også Hobart 1985; Salmond 1985; Overing 1985b og 1985c.
5. Se også arbejderne inden for den nordiske skole af »praksisfilosofi«, som eksemplificeret i for eksempel Jacob Meloés værker (1983a, 1983b). Som Goodman taler også disse filosoffer om »mange verdener«. Hos dem ligger vægten imidlertid ikke så meget på kognitionens formelle processer, men snarere på effekten af vore aktiviteter i verden, på skabelsen af vor opfattelse af den.

6. Ifølge A. Hobart (personlig kommunikation) bruger balineserne termen *melut*, »afklædning«, af ordene for at beskrive processen med at afdække skyggespillets hellige sprog for dermed at gøre det tilgængeligt for landsbyboerne.
7. Se Gellner (1973, 170 ff.) hvor han har den pointe, at den videnskabelige opfattelse af sandhed er i skarp kontrast til andre samfunds videnssystemer, hvor det er normalt for fysiske sandheder, at de er bundet til andre sandheder, der er sociale, moralske og politiske i deres formål.

Litteratur

- Barnes, B. & D. Bloor, »Relativism, rationalism and the sociology of knowledge«, in M. Hollis and S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*, Oxford: Basil Blackwell, 1982.
- Bloch, M., »The Past and the present in the present«, *Man*, New series vol. 12, 1977.
- Boas, F., »The limitations of the comparative method of Anthropology«, *Science* 4, 1896, no. 103. Reprinted in P. J. Bohannon & M. Glazer, *High Points in Anthropology* (1973).
- Cassirer, E., *Language and Myth*, New York: Harper, 1946.
- Douglas, M., *Purity and Danger*, London: Routledge & Kegan Paul, 1966.
- Geertz, C., »Religion as a cultural system«, in Michael Banton (ed.), *Anthropological Approaches to Religion*, London: Tavistock Publications, 1965.
- Gellner, E., »The savage and the modern mind«, in R. Horton & R. Finnegan (eds.), *Modes of thought*, London: Faber & Faber, 1973.
- Goodman, N., *Languages of Art*, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1968.
- Goodman, N., *Ways of Worldmaking*, Brighton: The Harvester Press, 1978.
- Hacking, I., »Language, truth and reason«, in M. Hollis & S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*, Oxford: Basil Blackwell, 1982.
- Hesse, M., »The cognitive claims of metaphor«, in J. P. van Noppen (ed.), *Metaphor and Religion*, (Theolinguistics 2), Brussels 1984.
- Hobart, M., »Anthropos through the looking glass: or how to teach the Balinese to bark«, in J. Overing (ed.), *Reason and Morality*, London: Tavistock, 1985.
- Hollis, M., »The social destruction of reality«, in M. Hollis and S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*, Oxford: Basil Blackwell, 1982.
- Horton, R., »Material-Object Language and Theoretical Language: towards a Strawsonian sociology of thought«, in S. C. Brown (ed.), *Philosophical Disputes in the Social Sciences*, Brighton, Sussex: Harvester Press, 1979.
- Leach, E., *Political Systems of Highland Burma*, London: London School of Economics, 1954.
- Lévi-Strauss, C., *The Naked Man*, (Introduction to a Science of Mythology, vol. 4), London: Jonathan Cape, 1981.

Religionsantropologi: spørsmålet om tro og viden

- Lienhardt, G., *Divinity and Experience: the Religion of the Dinka*, Oxford: Clarendon Press, 1961.
- Malinowski, B., *Magic, Science and Religion and other essays*, Boston: Beacon Press, 1948.
- Meloe, J., »The agent and his world«, in G. Skirbekk (ed.), *Praxeology: an anthology*, Bergen: Universitetsforlaget, 1983 (cit. 1983a).
- Meloe, J., »Theaitetos' wagon«, in G. Skirbekk (ed.), *Praxeology: an anthology*, Bergen: Universitetsforlaget, 1983 (cit. 1983b).
- Needham, R., *Belief, Language, and Experience*, Chicago: The University of Chicago, 1972.
- Overing, J., »There is no end of evil: the guilty innocents and their fallible god«, in D. Parkin (ed.), *The anthropology of evil*, Oxford: Basil Blackwell, 1985 (cit. 1985a).
- Overing, J., »Introduction«, in J. Overing (ed.), *Reason and Morality*, London: Tavistock, 1985 (cit. 1985b).
- Overing, J., »Today I shall call him 'Mummy': multiple worlds and classificatory confusion«, in J. Overing (ed.), *Reason and Morality*, London: Tavistock, 1985 (cit. 1985c).
- Overing, J., »Images of cannibalism, death and domination in a 'non-violent' society«, *Journal de la Société des Américanistes de Paris* 72, 1986, 133-156 (cit. 1986a).
- Overing, J., »Translation as a creative process: the power of a name«, in L. Holy (ed.), *Comparative anthropology*, Oxford: Basil Blackwell, 1986 (cit. 1986b).
- Overing, J., »The shaman as a maker of worlds: Nelson Goodman in the Amazon«, *Man*, New series vol 25, 1990, 602-619.
- Salmond, A., »Maori epistemologies«, in J. Overing (ed.), *Reason and Morality*, London: Tavistock, 1985.
- Sperber, D., *Rethinking symbolism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Stanner, W. E. H., »The dreaming«, in T. A. G. Hungerford (ed.), *Australian Signpost*, Melbourne: F. W. Chesire, 1956.
- Taylor, C., *Human Agency and Language: philosophical papers* (1), Cambridge: Cambridge University, 1985.
- Witherspoon, G., *Language and Art in the Navajo Universe*, Ann Arbor: University of Michigan, 1977.

Summary

»The anthropology of religion: the question of belief and knowledge«. – The discussion focuses upon a debate in anthropology over the use of the labels »belief« and »knowledge« in the translation of indigenous (religious) propositions about the cosmos. It is suggested that the words we choose in describing indigenous meaning have political implications about which we today cannot be naïve. Besides the issue of »the politics of semantics«

Joanna Overing

which the use of these constructs raise, they can also imply judgments that are specific to Modernist Western concerns. Without awareness of the particularity of such valuations, about for instance judgments of Truth and the Real, their use can lead to distorted translations of indigenous meaning. It is suggested that Nelson Goodman's work, Ways of Worldmaking, is an excellent antidote to the fallacy of understanding the contrast between indigenous and (scientific) Western thought as that of belief and knowledge. The Piaroas in the Amazon, and especially the healing songs of their shamans, are used as a case study in the discussion.

Joanna Overing

Professor

London School of Economics

United Kingdom