

# Medicin, rationalitet og erfaring

## En antropologisk synsvinkel

Byron J. Good<sup>a</sup>

---

*Viden udgør såvel indenfor antropologien som medicinen et centralt grundlag for, hvad vi tænker om menneskers forestillinger og om det, mennesker tror. I den videnskabelige forståelse kan forholdet mellem viden og tro beskrives som hierarkisk, i den forstand at tro synes at skulle omvendes til viden. Ved en kritisk gennemgang af antropologien, hvor klassiske studier indenfor rationalitetsdebatten sættes under lup, vises tydeligt, hvordan den normative og empiristiske anvendelse af begrebet tro også i medicinsk antropologi ganske automatisk involverer dets modsætning: viden. Tro og tilsyneladende irrationelle forestillinger har derfor på et epistemologisk plan indflydelse på tilgangen til teori og empiri. Artiklen påpeger, at der i den medicinske antropologi ligger andre tilgange til forståelser af tro og viden i relation til sygdom og sundhed, end dem der bygger på en rationalistisk og positivistisk arv fra oplysningstiden*

## Videnskab, frelse og tro: et antropologisk svar til de fundamentalistiske epistemologier

Jeg indleder med 'et antropologisk svar til de fundamentalistiske epistemologier', idet jeg fornemmer, at der – hvor ironisk det end måtte forekomme – eksisterer en nær forbindelse mellem videnskab, herunder medicin, og religiøs fundamenta-

lisme; en forbindelse som i et vist omfang har trosbegrebet som sit omdrejningspunkt. Fundamentalistiske kristne ser ofte frelse som troens konsekvens og missionsarbejde som en indsats for at overbevise indfødte om at opgive deres falske overbevisninger og antage en række sande, som så vil ændre deres liv og sikre dem evig frelse. Ironisk nok ser helt ureligiøse forskere og politiske beslutningstagere tilsvarende fordele ved den rette tro.<sup>5</sup> 'Informér offentligheden om de skadelige virkninger af stofmisbrug', lyder det fra nutidens oplysningsfilosoffer understøttet af det Hvide Hus og den enevældige leder af det nationale stofmisbrugsagentur; 'bibring offentligheden de rette overbevisninger, og problemet vil være løst'. 'Uddan patienterne', lyder det i medicinske tidsskrifters råd og vejledning til læger 'og løs derved problemet med manglende ordinationsoverholdelse, der rider behandlingen af kroniske lidelser som en mare'. 'Undersøg offentlighedens forestillinger om vaccination eller sundhedsskadelig adfærd ved hjælp af 'the Health Belief Model' har det lydt fra en hel generation af psykologer, 'og få folk til at tro på det, der er rigtigt, og samfundets sundhedsproblemer vil være løst'. Frelse fra euforiserende stoffer og sygdomme, der kan forebygges, følger af den rette tro.

Wilfred Cantwell Smith, der er komparativ religionshistoriker og teolog, fremfører, at den fundamentalistiske kristne forståelse af begrebet 'tro' er nutidens kristne kætteri (Smith 1977, 1979). Mit ærinde er at udforske følgende hypoteser: at antropologien deler kætteriets falske lære med de religiøse fundamentalister, at 'tro' har en særlig kulturel historie inden for antropologien, og at konceptualiseringen af kultur som 'tro' er alt andet end trivial.

En hurtig gennemgang af den medicinske antropologis historie vil kunne overbevise læseren om, at 'tro' har spillet en særlig vigtig rolle som analytisk redskab på dette felt, som det også er tilfældet inden for den medicinske gren af adfærdsvidenskaberne og på folkesundhedsområdet (se kap. 2 for uddybning). Hvad er baggrunden for det intense engagement i analysen af andres forståelser af sygdom og behandling forstået som medicinsk 'tro' og praktisering af denne, og hvorfor tillægges overgangen til den rette tro så stor betydning i de tilfælde, hvor denne er forkert? For at få greb om emnet vil jeg indledningsvis beskrive det generelle teoretiske paradigme, som danner rammen om det, jeg en anelse mere detaljeret har kaldt 'medicinens empiristiske vidensteori'. Jeg vil påvise paradigmets relation til antropologiens intellektualistiske tradition og til rationalitets- og relativismediskussionerne for at vise, hvordan troens sprog fungerer i den rationalistiske tradition. I slutningen af kapitlet gennemgås nyere kritik, som har rystet paradigmet i dets grundvold; kritik som peger på et behov for et grundlæggende retningskift på området. Denne diskussion tjener som ramme for de efterfølgende opbyggende kapitler.

Den kliniske medicins sprog består af det meget tekniske sprog, som anvendes inden for de biologiske videnskaber, og som bygger på den naturvidenskabelige forståelse af sammenhængen mellem sprog, biologi og erfaring (B. Good og M. Good 1981). Som George Engel (1977) og en lang række medicinske nytænkere har påvist, antager den 'medicinske model', som typisk anvendes i klinisk praksis og forskning, at lidelser er universelle biologiske eller psykofysiologiske entiteter, som følger af somatiske læsioner eller dysfunktioner.<sup>6</sup> Disse entiteter producerer 'tegn' eller fysiske abnormiteter, som kan måles ved hjælp af kliniske undersøgelser og laboratorietests samt 'symptomer', der formidles i form af ordnede beskrivelser af sygdomsoplevelser. Den kliniske medicins primære opgave er følgelig diagnosticering – dvs. fortolkning af patientens symptomer ved at relatere dem til deres funktionelle og strukturelle udspring i kroppen og til den underliggende lidelse – samt rationel behandling i form af målrettet intervention mod sygdomsmekanismer. Alle den kliniske medicins underspecialer deler således en særlig medicinsk 'hermeneutik', en implicit forståelse af, hvad medicinsk fortolkning består i. Patienters symptomer finder typisk et kulturbundet udtryk, hvorefter det er klinikerens primære opgave at afkode patientens symbolske ytringer og udtrykke dem vha. deres underliggende somatiske referenter. Sygdomserfaring, som ytres i kulturbundet sprog, fortolkes i lyset af konstaterbare symptomer, hvilket resulterer i medicinske diagnoser.

Medicinsk viden skabes i dette paradigme i beskrivelsen af den empiriske og biologiske virkelighed. Sygdomsentiteterne findes fysisk i kroppen, og deres tilstedeværelse kan enten observeres direkte eksempelvis i form af cancerceller, som deler sig med stor hastighed, eller mere indirekte via deres effekter, som det er tilfældet ved de forstyrrede tanker og følelser, der er forbundet med skizofreni eller dyb depression. Sygdomme er biologiske, universelle og transcenderer den sociale og kulturelle kontekst. Der er bred enighed blandt medicinske forskere om, at sygdommes fordeling varierer givet den sociale og miljømæssige kontekst, men den medicinske viden antages at gælde på tværs af kulturer. Medicinsk teori afspejler naturens sammenhænge, og validiteten og rationaliteten af den medicinske diskurs bygger på de biologiske systemers kausale og funktionelle integration.

Et af de centrale formål med de følgende sider er at udvikle en alternativ tilgang til medicin og medicinsk viden. En teoretisk ramme som udfordrer ovennævnte common-sense-tilgang men samtidig forklarer vores opfattelse af, at medicinsk viden konstant udvikler sig, og som giver et bedre udgangspunkt for tværkulturelle sammenligninger. For at nå dette mål er det vigtigt indledningsvis at erkende common-sense-tilgangens epistemologiske antagelser og at forstå dens styrker.

Medicinsk sprogs empiristiske teorigrundlag bygger på, hvad Charles Taylor har kaldt de sproglige og semantiske oplysningsteoriens 'polemical no-nonsense nominalism'.<sup>7</sup> For det syttende århundredes filosoffer, som Hobbes og Locke, forudsatte udviklingen af videnskabeligt sprog afmystificeringen af selve sproget, idet sproget skulle blotlægges som rationalitetens og tankens føjelige redskab, samt udviklingen af en nøgtern naturforståelse. Udviklingen af en sådan naturfilosofi og ledsagende sprogteori forudsatte adskillelsen af 'ordenes orden' fra 'tingenes orden', i Foucaults terminologi (1970), 'the freeing of the order of language and symbols from a world of hierarchical planes of being and correspondences present in Renaissance cosmology'. Ifølge Francis Bacon skal vi ikke hige efter at identificere ideer eller betydninger i universet men snarere efter 'to build an adequate representation of things' (Taylor 1985a: 249). Følgelig udviklede sprogteorien sig til en slagmark mellem den religiøse ortodoksi, som opfattede 'natur' som en afspejling af guds kreative tilstedeværelse og sprog som kilde til guddommelig åbenbaring, og de der opfattede verden som natur og sprog som konventionelt og instrumentelt.<sup>8</sup>

På denne baggrund opstod en sprogforståelse, i hvilken *repræsentation* og *betegnelse* er helt centrale elementer. Denne position var bundet til en forståelse af viden som besiddelse af en korrekt repræsentation af et aspekt af verden og af det vidende subjekt som et individ, der besidder en nøjagtig repræsentation af naturen afledt af sanseerfaring og repræsenteret gennem tanken. Betydning konstitueres i dette paradigme gennem referentiel kobling af sprogets og naturens elementer og et udsagns meningsfuldhed – herunder f.eks. en patients sygdomsbeskrivelse eller en læges diagnose – afhænger næsten udelukkende af 'how the world is, as a matter of empirical fact, constituted' (Harrison 1972: 33). Selv om positionen med tiden har været udsat for bred kritik, har den fortsat væsentlig betydning inden for filosofien, psykologien (særligt inden for den kognitive psykologi og forskning i kunstig intelligens), naturvidenskaberne og i vestens folkepsykologi. Positionen er relateret til opfattelsen af handling som instrumentel handling og med utilitaristisk teori, som opfatter samfund, sociale relationer og kultur som resultatet af individuel målorienteret handling (Sahlins 1976a).<sup>9</sup>

Denne overordnede position har fået status af en form for 'folkelig epistemologi', der pt. danner grundlag for medicinsk praksis på biomedicinske hospitaler og klinikker. En patients klage er kun meningsfuld, hvis den afspejler en fysiologisk lidelse; hvis det ikke er muligt at identificere en sådan empirisk referent, rejses der tvivl om klagens meningsfuldhed. Sådanne klager (f.eks. i forbindelse med kronisk smerte)<sup>10</sup> tilskrives ofte patientens personlige overbevisning eller psykiske

tilstand; altså subjektive overbevisninger og erfaringer, som ikke nødvendigvis tager deres udgangspunkt i konstaterbare fysiske symptomer og derfor heller ikke i den objektive virkelighed. 'Ægte patologi' derimod afspejler konstaterbare fysiske symptomer. Vor tids medicinske teknologi leverer objektiv viden om sådanne patologier, repræsenteret som en ligefrem og transparent afspejling af naturen og blotlagt ved hjælp af et finmasket semiotisk system af resultater fra fysiske undersøgelser, laboratorietests samt de grafiske repræsentationer, der er produktet af moderne visualiseringsteknikker. 'Rationel adfærd' er adfærd, der orienterer sig i forhold til denne form for objektiv viden.

På dette sted i argumentationen føler jeg nogle gange, at jeg har savet den gren over, jeg selv sidder på. Hvordan er det overhovedet muligt at sætte spørgsmålstegn ved denne position? Ovenstående er jo netop, hvad vi forstår ved medicinsk viden, og vi burde være taknemmelige for, at medicinen er nået så langt, som det er tilfældet med hensyn til identifikation af sygdomsmekanismer og rationel behandling. I de efterfølgende kapitler, særligt i kapitel 3, hvor jeg undersøger, hvordan medicinstuderende indtager denne specialiserede verden af medicinsk viden, søger jeg at vise, at den empiristiske teori skjuler lige så meget, som den blotlægger om almindelig klinisk praksis' væsen og de vidensformer, som anvendes her. Endvidere udvikler jeg en alternativ tilgang til konceptualiseringen af det medicinske sprogs natur.

I den resterende del af dette kapitel undersøges i hvilket omfang det socialmedicinske område samt nogle former for antropologi deler den empiristiske videns-teori med det medicinske fagområde, og endvidere skitseres nogle af de problemer, dette giver ved tværkulturel forskning.

## Rationalitet og det empiristiske paradigme i antropologien

Det empiristiske paradigme repræsenteres bedst af antropologiens intellektualistiske retning, som var fremtrædende i Storbritannien omkring århundredeskiftet, og som genopstod med neo-Taylorismen i en række centrale diskussioner af rationalitetens væsen op gennem 1970'erne.<sup>11</sup> Det er kun muligt at berøre enkelte aspekter af denne diskussion, men selv en kursorisk gennemgang vil påvise, at den rationalistiske position ligger i forlængelse af oplysningsteorien i antropologien, og at trosbegrebet spiller en central rolle i dette paradigme, og samtidig vil den anskueliggøre trosbegrebets centrale position i medicinsk antropologi. Dis-

kussionen af 'tilsyneladende irrationelle forestillinger' har været et centralt emne i rationalitetsdiskussionen (f.eks. Sperber 1985: kap. 2). Ofte stilles spørgsmålet: 'Hvordan skal vi finde mening i kulturelle verdensforståelser, som ikke er i overensstemmelse med vore dages naturvidenskabelige forståelse?'. Bør vi antage, at mennesker fra traditionelle kulturer lever i væsensforskellige verdener, og at deres udsagn er sande i deres verdener men ikke i vores, eller måske endda at det overhovedet ikke er muligt at oversætte deres udsagn adækvat til vores? Fortalerne for den typiske rationalistiske position mener gennemgående, at en sådan relativisme er inkohærent og argumenterer for, at 'tilsyneladende irrationelle forestillinger' må forstås symbolsk snarere end bogstaveligt, eller at de repræsenterer en form for 'protovidenskab', et forsøg på at forklare hændelser i verden omkring dem på en ordnet måde; altså som en funktionel ækvivalent til den moderne videnskab. Det helt afgørende fortolkningsproblem for denne tradition er besvarelsen af Lukes' eksplicitte spørgsmål (1970: 194): 'When I come across a set of beliefs which appear *prima facie* irrational, what should be my attitude toward them?'. Givet antagelsen om at andre forståelsesmåder er rationelle, hvordan er det så muligt at tilskrive mening til overbevisninger, som er helt åbenbart urigtige?

Evans-Pritchards *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* fra 1937 er den primære kilde til store dele af denne diskussion. Dette værk var det første og er formentlig stadig den medicinske antropologis vigtigste modernistiske tekst. Værket har haft vedvarende betydning på grund af dets righoldige etnografi og kvaliteten af fortolkningen af hekseri som forklaring på sygdom og ulykke. Som antropolog er det svært at tænke på kulturelle reaktioner på ulykke uden straks for sit indre øje at se billedet af Evans-Pritchards unge mand, som slår sin tå og derefter giver hekseri skylden for, at tåen ikke heles, eller for at kornkammeret styrter sammen. Azandernes forklaring på disse negative hændelser var utvetydig: 'Every Zande knows that termites eat the supports [of the granaries] in course of time and that even the hardest woods decay after years of service,' men 'why should these particular people have been sitting under this particular granary at the particular moment when it collapsed?'. Altså, selv om de praktiske forhold identificeres som de umiddelbare årsager til sygdom og ulykke, vender azanderne sig til heksetro for at få svar på spørgsmålet 'hvorfor netop mig?', for at finde en underliggende årsag i deres moralske univers og for at finde en forklaring, der er socialt indlejret og moralsk tilfredsstillende. Azandeteksten har endvidere været nøglen til rationalitetsdiskussionen af en anden årsag. Evans-Pritchard ytrer sig i teksten eksplicit som empiriker, og hans arbejde indeholder eksempler, der udgør paradigmatiskke udfordringer til relativismen. Eksempelvis analysen af azander-

nes obduktion for at identificere hekse, i hvilken hekseri påvises via en substans i heksens indvolde. Eftersom evnen nedarves, var forståelsen, at man kunne gennemføre en obduktion på et familiemedlem, som var afgået ved døden, for at fastslå, om andre også var bærere af den uønskede substans. Evans-Pritchard (1937: 42) beskriver forløbet således:

Two gashes are made in the belly and one end of the intestines is placed in a cleft branch and they are wound round it. After the other end has been severed from the body another man takes it and unwinds the intestines as he walks away from the man holding the cleft branch. The old men walk alongside the entrails as they are stretched in the air and examine them for witchcraft-substance. The intestines are usually replaced in the belly when the examination is finished and the corpse is buried. I have been told that if no witchcraft-substance were discovered in a man's belly his kinsmen might strike his accusers in the face with his intestines or might dry them in the sun and afterwards take them to court and there boast of their victory.

Evans-Pritchards fortolkning (1937: 63) af forløbet er sigende:

It is an inevitable conclusion from Zande descriptions of witchcraft that it is not an objective reality. The physiological condition which is said to be the seat of witchcraft, and which I believe to be nothing more than food passing through the small intestine, is an objective condition, but the qualities they attribute to it and the rest of their beliefs about it are mystical. Witches, as Azande conceive them, cannot exist.

Umiddelbart herefter videreføres argumentationen, idet Evans-Pritchard påpeger, at selv om azandernes overbevisninger er usande, fungerer de som naturfilosofi og omfatter et system af værdier, som regulerer menneskelig adfærd. Ikke desto mindre er de 'mystiske'. Han anvender udtrykket 'mystical notions' og definerer i værkets indledning (s. 12) disse som begreber, der forlener fænomener med 'supra-sensible qualities', 'which are not derived from observation' og 'which they do not possess'. Heroverfor står 'common-sense opfattelser', som er tilfælde, hvor egenskaber tilskrives fænomener i det omfang, de kan observeres direkte eller udledes som en logisk konsekvens på grundlag af observation. 'Common-sense opfattelser' kan være forkerte, men de hviler ikke på noget ikke-observerbart. Begge disse er endvidere forskellige fra 'scientific notions', som (på s. 12) kommenteres

således: 'Our body of scientific knowledge and Logic, are the sole arbiters of what are mystical, common-sense, and scientific notions.'

Evans-Pritchard antager i sit arbejde, at betydning i azandernes 'medicinske diskurs', det være sig hekseri, orakler eller 'iglebehandling', konstitueres ved et referentielt forhold til naturen, som den afspejles i empirisk erfaring. Da analysen bygger på denne antagelse, følges den rationalistiske argumentationslinje; azandernes overbevisninger behandles som udsagn, hvorefter der stilles spørgsmålstegn ved verifikationsmulighederne og ved den deduktive validitet af deres konklusioner. Da det vides, at hekseri ikke kan findes empirisk, stilles der spørgsmålstegn ved rationaliteten i azandernes overbevisninger. Det følger heraf, at antropologen må bygge sin analyse op omkring følgende spørgsmålstyper: Hvordan kan en række overbevisninger og institutioner, som tydeligvis er forkerte (som udsagn betragtede), opretholdes gennem så lang tid af personer, som i store dele af deres liv opfører sig fornuftigt? Hvordan kan disse mennesker overhovedet have sådanne overbevisninger, og hvorfor har deres overbevisninger ikke udviklet sig til en mere korrekt repræsentation af naturen? Betyder disse overbevisninger at azandernes psyke er væsensforskellig fra vores, at deres psykologiske eller logiske processer fungerer anderledes? Opdeler de ganske enkelt de religiøse og logiske sfærer anderledes, end vi gør (som i Evans-Pritchards svar til Lévy-Bruhl)? Er nogle samfund simpelthen bygget op om overbevisninger, der er logisk konsistente men forkerte?

Modstillingen i Evans-Pritchards tekst af 'tro' og 'viden' er ikke ganske overbevisende. Værket omhandler primært azandernes mystiske overbevisninger – hekseri og troldomskunst – samt rituelle adfærd som herunder kontakt til giftoraklet. Imidlertid handler kapitlet 'Leechcraft' (iglebehandling) om azandernes common-sense-opfattelse af sygdom. Anvendelsen af termerne 'belief' og 'knowledge' gennem bogen afspejler denne skelnen. Værket indledes som følger: 'Azande believe that some people are witches and can injure them in virtue of an inherent quality ... They believe also that sorcerers may do them ill by performing magic rites with bad medicines ... Against both they employ diviners, oracles, and medicines. The relations between these beliefs and rites are the subject of this book' (s. 21; min kursivering). På den anden side argumenteres der i kapitlet 'Leechcraft' for at: 'Azande know diseases by their major symptoms' (s. 482). 'The very fact of naming diseases and differentiating them from one another by their symptoms shows observation and common-sense inferences' (s. 494-495). Bogen er altså bygget op omkring dikotomien mellem de ideer, der er i overensstemmelse med den objektive virkelighed – og, kunne man tilføje, med medicinsk praksis, som diagnosticerer

på grundlag af symptomer – og de ideer, som ikke er det; videnssproget anvendes til at beskrive den første gruppe og trossproget den sidste. Evans-Pritchards tekst overskrider sit empiristiske udgangspunkt især gennem den nuancerede analyse af azandernes ræsonnement og relateringen af hekseri til folkets sociale relationer, men teksten er alligevel egnet til at ekspliciterer mange af de antagelser, som mere generelt findes i den rationelle tradition og i samfundsmedicinen.

Hvis Evans-Pritchards værk om azanderne er den klassiske modernistiske tekst om hekseri og sygdom, så må Jeanne Favret-Saadass bog *Deadly Words. Witchcraft in the Bocage* (1980), som først udkom på fransk i 1977, absolut betragtes som den klassiske postmodernistiske etnografi på området. Favret-Saadass etnografi er en førstepersonsskildring af hendes indsats for at undersøge hekseri i Frankrigs landområder. Gennem de første måneders research anbefalede de lokale hende at tale med et par velkendte healere, som ofte blev interviewet af pressen, men de afslog selv at diskutere emnet med hende: 'Hekseri? Det er der da ingen fornuftige mennesker, som tror på!'

'Take an ethnographer,' she begins (1980: 4). 'She has spent more than thirty months in the Bocage in Mayenne, studying witchcraft ... 'Tell us about the witches', she is asked again and again when she gets back to the city. Just as one might say: tell us tales about ogres or wolves, about Little Red Riding Hood. Frighten us, but make it clear that it's only a story; or that they are just peasants: credulous, backward and marginal... 'No wonder that country people in the West are not in any hurry to step forward and be taken for idiots in the way that public opinion would have them be ...'

Bogen er beretningen om, hvordan hun lidt efter lidt fandt ind til hekseriets diskurs. Hun blev syg, var udsat for en række uheld og opsøgte en lokal healer for at få hjælp; en 'unwitcher'. Hun interviewede en mand og hans familie, som hun havde stiftet bekendtskab med, mens manden var patient på et sindssygehospital. De fortalte hende detaljeret om hans sygdom og om, hvem de mistænkte for at have påført dem sygdommen, og det gik op for hende, at de så hende som healer og forventede, at hun skulle tage hånd om deres problem. Hvorfor havde hun ellers spurgt så direkte til deres forhold? Kun den, som var i besiddelse af kraften, ville have mod til at stille sådanne spørgsmål.<sup>12</sup> Blot fordi hun havde spurgt til deres problemer, blev hun opfattet som deltager i deres kamp mod en modstander, som ønskede dem ondt - en kamp på liv og død i hvilken hun nu blev opfattet som garant for deres interesse. Hun forstod da, at hekseri var en kamp mellem stærke

viljer, en kamp til døden og en kamp som udkæmpedes med det talte ord som sit medie. Det var kun muligt at tale om hekseri fra en engageret position - enten som forhekset, mistænkt for hekseri eller som én, der ville agere som 'unwitcher'. Selve det at tale om emnet var at deltage i kampen.

I Favret-Saadass beretning er troens sprog, etnografens position og antagelserne om forholdet mellem kultur og virkelighed grundlæggende forskellige fra Evans-Pritchards tekst. For Favret-Saada er videnskaben ikke dommer over det empirisk virkelige på den ene side og det mystiske på den anden, som det er tilfældet med Evans-Pritchard, men snarere en af flere 'official theories of misfortune', der får sin autoritet fra sociale entiteter som skole, kirke og lægestand. Sproget er ikke en mængde neutrale udsagn om verden, som etnografen dømmer som værende mere eller mindre empirisk valide, men det medium gennem hvilket man engageres i ondsindede og livstruende magtkampe. Sygdommens og hekseriets verden åbner sig kun for etnografen, hvis hun træder ind i samtalen. Og en væsentlig del af teksten indeholder ironiske overvejelser over begrebet 'tro' - herunder bøndernes påstand om, at de ikke tror på hekseri, selv om de søger hjælp hos 'the unwitcher'; autoriteternes nedladende holdning over for de, som står ved deres tro; og Favret-Saadass modstilling af betydningen af tro i hendes og i Evans-Pritchards tekst. For mange etnografer såvel som for den franske presse er spørgsmålet, hvorvidt bønderne faktisk tror på hekseri, og hvis de gør det, hvordan de så kan det i vore dage. Men for den, som angribes af en troldmand, og for de bønder - og for Favret-Saada selv - hvis liv er på spil, er troen på hekseri ikke det centrale spørgsmål. Det eneste, som overhovedet har betydning, er, hvordan man kan beskytte sig selv mod de ondsindede angreb som bringer sygdom og ulykke.

Meget har ændret sig i antropologiens verden fra det kolonialistiske Afrika under 1930'erne til nutidens postkolonialistiske etnografi. Evans-Pritchards skråsikre placering som observatør og dommer over andre kulturers rationalitet er i det store hele en utilgængelig position i dag. Og gennem hele videnskabens sociologi og historie har den selvsikre identifikation af videnskabens fremdrift, forstået som den løbende afdækning af fakta i naturen, også måttet vige. Jeg vender tilbage til disse temaer i løbet af diskussionen, men først behandles modstillingen af Evans-Pritchards og Favret-Saadass tekster. Denne modstilling sætter fokus på troens rolle som analytisk kategori i antropologiens historie samt i forbindelse med studiet af fænomener som hekseri, og derved rejses en række spørgsmål. Hvorfor føres diskussionen af andres tro i stigende grad med en ironisk distance? Hvilken rolle spiller tro i det empiristiske paradigme, og hvorfor er denne position begyndt at vige? Hvorfra stammer kløften mellem 'tro' og 'viden', som jeg påpe-

gede i *Witchcraft, Oracles, and Magic*, og som danner grundlag for Favret-Saadass ironi, og hvad er på spil i denne sammenhæng?

## Problemet 'tro' i antropologien

Rodney Needhams *Belief, Language and Experience* fra 1972 er det klassiske antropologiske studie af troens filosofi. Needham foretager en meget detaljeret granskning af antagelserne bag opfattelsen af tro forstået som mental tilstand. Han spørger, om filosofien har formuleret disse antagelser tilstrækkeligt nøjagtigt til, at det giver mening at anvende termen i forbindelse med tværkulturel forskning, og han spørger, om andre samfunds medlemmer også oplever det, vi kalder for 'tro'. Efter en imponerende litteraturgennemgang konkluderer han dels, at filosofien ikke har kunnet blotlægge 'the supposed capacity for belief', og at den formentlig heller ikke vil kunne det i fremtiden, dels at det empiriske materiale sandsynliggør, at termen 'tro' ikke har ækvivalenter i mange andre samfunds etnopsykologiske sprog. Needhams analyse synes at vise, at Evans-Pritchards påstand, om at azanderne tror, nogle mennesker er hekse, muligvis er en mindre holdbar beskrivelse af azande-individernes mentale tilstand end normalt antaget. Her vil jeg imidlertid fokusere på en anden dimension af 'tro', især antropologers anvendelse af termen i forbindelse med kulturanalyse.

Antropologen Mary Steedly, der beskæftigede sig med Karobatakfolket på Sumatra, beretter, hvordan hun under sin forskning i marken ofte blev stillet et spørgsmål, som hun troede betød: 'tror du på ånder?'<sup>13</sup> Det var et af disse kildne spørgsmål, som antropologer har svært ved at svare på, eftersom hun ikke selv troede på ånder men respekterede og ønskede at lære mere om landsbyboernes tro. Efter at have haft problemer med at svare på spørgsmålet gennem nogle måneder gik det op for hende, at de spørgende faktisk spurgte: 'Stoler du på ånderne? Tror du på deres ytringer? Hvordan forholder du dig til ånderne?' Enhver person ved sine sansers fulde fem tror på deres eksistens. Det giver det ikke mening at spørge om. Det egentlige spørgsmål er, hvordan man vælger at forholde sig til dem.

Antropologer taler ofte med medlemmer af andre samfund om aspekter af deres verden, som ikke findes i vores, og som vi helt uproblematisk antager ikke er en del af den empiriske virkelighed. Hvorfor er 'tro' blevet det sprog, vi anvender i diskussionen af aspekter som azandeheksene, de tre elementer luft, galde og slim i ayurvedisk medicin eller de fire elementer i det syttende århundredes europæiske og amerikanske medicin? Hvorfor har vi i den vestlige verden tillagt netop tro

så stor vigtighed, at kristne har udkæmpet krige for troen, og kirkers skismaer, forfølgelser og martyrier drejer sig om at have den rette tro? Hvorfor er tro blevet så central en del af den antropologiske analyse, og hvad rummer modsætningen mellem tro og viden?

Den klart mest frugtbare diskussion af trosbegrebets historie findes i religionshistorikeren Wilfred Catwell Smiths værker, hvis forelæsninger i sin tid inspirede mig til at tænke over disse emner under den sidste del af mine studier. I to bøger, som afsluttedes i den sidste del af 1970'erne, udforsker Smith den historiske sammenhæng mellem termerne 'belief' og 'faith' på tværs af religioner. Hans mål er ikke at sammenligne troens indhold religioner imellem men at undersøge selve troens rolle i buddhistisk, hinduistisk, islamisk og kristen historie. Efter grundig historisk og lingvistisk analyse når han frem til den overraskende konklusion, at 'the idea that believing is religiously important turns out to be a modern idea', og at betydningen af de engelske ord 'to believe' og 'belief' har ændret sig så drastisk over de seneste tre århundreder, at det forhindrer os i at forstå vores egne historie og andres religiøse overbevisning.

Termen 'belief' har en lang historie i det engelske sprog. Gennem tiderne har ordets betydning ændret sig, så tidligere betydninger nu er stort set udviskede (Smith 1977: 41-46; 1979: 105-127). På oldengelsk betød de ord (geleofan, geleafan, geliefan), som nu har udviklet sig til det moderne 'believe' snarere 'at have kær', 'at sætte pris på', 'at værdsætte'. Deres mening svarede til det moderne tyske ord 'belieben' (mein lieber Freund betyder 'min gode eller kære ven') og havde den samme stamme som det latinske ord *libet*, 'som behager' eller *libido*, 'nydelse'. Denne betydning overlever i den arkaiske 'lief' (som betyder 'gerne') på moderne engelsk og i participiumformen 'beloved'. I middelaldertekster er 'leve', 'love' og 'beleue' ækvivalenter. I Chaucers Canterbury Tales betyder ordene 'accepted my bileve' således ganske enkelt 'accepter min loyalitet, som et menneske, der undergiver sig din vilje'. I forlængelse heraf argumenterer Smith for at 'belief in God' oprindeligt betød 'a loyal pledging of oneself to God, a decision and commitment to live one's life in His service' (1977: 42). En tilsvarende formulering i den engelske middelalderkirke var 'I renounce the Devil', idet tro og forsagelse eller afsværgelse forstås som parallelle og modsatrettede handlinger snarere end mentale tilstande.

Smith (1977:44) opsummerer diskussionen af de semantiske ændringer i den religiøse term 'belief' således:

The affirmation 'I believe in God' used to mean: 'Given the reality of God as a fact of the universe, I hereby pledge to Him my heart and soul. I committedly opt to live

in loyalty to Him. I offer my life to be judged by Him trusting His mercy.' Today the statement may be taken by some as meaning: 'Given the uncertainty as to whether there be a God or not, as a fact of modern life, I announce that my opinion is 'yes', I judge God to be existent'.

Smith påviser, at denne ændring i troens sprog kan spores grammatisk og semantisk i engelsk litteratur og filosofi såvel som i hverdagssproget. Tre ændringer tjener som indikatorer for de semantiske ændringer 'belief' har gennemgået: ændringer i verbets objekt, dets subjekt og i forholdet mellem termerne 'belief' og 'knowledge'.

For det første viser Smith at verbet 'to believe' har ændret sig, hvad angår dets mulighed for at tage objekt. Oprindeligt var verbets objekt en person (whom one trusted or had faith in), derefter en person og dennes ord (his virtue accruing to the trustworthiness of his word) og endelig et udsagn. Denne sidstnævnte forskydning indledtes i slutningen af det syttende århundrede og ses eksempelvis i Lockes skrifter, hvor 'belief' karakteriseres på linje med 'assent' og 'opinion' som 'the admitting or receiving any proposition for true, upon arguments or proofs that are found to persuade us ... without certain knowledge ...' (Smith 1977: 48), og denne anvendelse var midt i det nittende århundrede almindelig, som det ses i John Stuart Mills filosofiske værker. I det tyvende århundrede har vi set yderligere forskydninger, eftersom 'beliefs' har antaget en betydning svarende til 'antagelser' eller 'forudsætninger' som i udtrykket 'belief systems'.

For det andet er der sket en ændring i, hvilke subjektstyper verbet 'to believe' optræder sammen med. Fra næsten udelukkende at optræde med 1. personssubjekt ('I believe') til overvejende brug af 3. personssubjekt ('he believes' eller 'they believe'). Inden for antropologien modsvarer den upersonlige 3. personsform ('it is believed that') diskussionen af, om kultur bør forstås som tros- eller tankesystem. Denne ændring i subjektet forskyder næsten umærkeligt talehandlingen – fra eksistentiel til deskriptiv – og ændrer samtidig den talendes myndigheds-påkaldelse, som jeg vil diskutere efterfølgende i forbindelse med behandlingen af anvendelsen af 'belief' som en analytisk kategori i antropologien.

For det tredje argumenterer Smith for, at en central og ofte ubemærket forskydning har fundet sted i forholdet mellem 'belief' (tro) og henholdsvis 'truth' (sandhed) og 'knowledge' (viden) set i historisk perspektiv. Bacon skrev i 1625 om 'the belief of truth', som han definerede som 'nydelsen af sandhed' i modsætning til forsøget på at finde sandhed og viden om sandhed eller sandhedens blotte tilstedeværelse. 'Belief' har på dette tidspunkt stadig betydningen 'at værdsætte', 'at

give sig selv' til det, som anerkendes som værende sandt. I det nittende århundrede konnoterer 'to believe' imidlertid tvivl, og i dag bruges verbet til at signalere, at noget er forkert eller usandt. Anvendelse af termen 'knowledge' forudsætter både sikkerhed og korrekthed, mens 'belief' antyder usikkerhed, ukorrekthed eller begge dele. Jeg kan derfor sige, at 'a student of mine believes Lewis Henry Morgan to have been a professor at the University of Rochester', men enhver som kender Morgans livsforløb vil vide, at dette ikke er tilfældet. Smiths favoritillustration af forholdet mellem 'belief' og 'knowledge' er en artikel i en ordbog fra forlaget Random House, som definerede 'belief' som 'en mening eller overbevisning' og derefter illustrerede betydningen med eksemplet: 'the belief that earth is flat'! Den samme sætning med den modsatte sandhedsværdi er på kanten af at være ukorrekt sprogbrug, og man ville ikke sige om medlemmerne af en kultur, at de 'believed the earth is round', hvis dette var en del af deres verdensopfattelse, netop fordi det så ville være viden og ikke tro (belief)!

Smith påpeger endvidere, at den manglende forståelse for betydningsforskydningen har ført til fejlagtig oversættelse af tekster inden for den kristne tradition og i sidste ende til 'the heresy of believing'; den helt grundlæggende forkerte antagelse at tro ('belief') i ordets moderne betydning er essensen af en religiøs tilværelse snarere end tillid eller loyalitet ('faith'). Den ordrette oversættelse af det latinske ord *Credo* er 'jeg placerer mit hjerte' (fra det latinske *cordis*, der betyder hjerte og \*-do eller \*-dere, at placere). '*Credo en unum Deum*' blev i det sekstende århundrede korrekt oversat til engelsk med 'I believe in one God', hvilket på det tidspunkt betød 'jeg lover højtideligt at være tro mod gud, som vi alle, helt selvfølgelig, er enige om eksisterer. I dag er 'I believe in one God' ikke længere en adækvat oversættelse af den latinske sætning, idet oversættelsen nu indikerer, at trosbekendelsen (*credo*) består af påstande, som vi accepterer som værende sande. En sådan oversættelse er ukorrekt og giver et falsk billede af den oprindelige trosbekendelse. Af lige så stor vigtighed for forskning med komparativt sigte er det, at det fejlagtige fokus på 'beliefs' som den primære dimension i den religiøse tilværelse har medført forkert oversættelse og fejlfortolkninger af andres religiøse traditioner. Ifølge Smith har det endvidere ført til, at man har undladt at udforske andres 'faith' i historisk og social kontekst, og ikke har placeret 'faith' som et centralt tema i den komparative forskning.

Smiths argument angående vigtigheden af at gøre 'faith' snarere end 'belief' til omdrejningspunkt for komparativ og historisk religionsforskning har vigtige implikationer for studiet af sygdomsoplevelsen. Nogle af disse vil blive behandlet i de efterfølgende kapitler. Imidlertid er mit fokus p.t. at diskutere placeringen

af 'belief' i antropologiens historie og undersøge, hvad termens anvendelse kan fortælle os om antropologiens projekt. Hvordan kan Smiths analyse af 'belief' relateres til anvendelsen af termen i antropologisk forskning? Hvilken historie har 'belief' på det antropologiske område? Hvordan er anvendelsen af belief' relateret til antropologernes epistemologiske antagelser?

Mine indledende undersøgelser synes at vise, at termen 'belief' også konnoterer ukorrekthed eller usandhed, når den anvendes på det antropologiske område, om end dette kun undtagelsesvis udtrykkes eksplicit. En kursorisk gennemgang af centrale antropologiske værker giver mange eksempler på dette. Mit foretrukne eksempel, der svarer til Smiths observationer angående ordbogen fra Random House, er fra Ward Goodenoughs lille bog *Culture, Language and Society* (1981). I en diskussion af 'påstande' og af ræsonnementets tværkulturelle karakter, leverer han følgende eksempel fra den tyske etnolog Girschner for at illustrere 'rationalitet' hos medlemmer af andre kulturer:

Consider, for example, the following comment by a Micronesian navigator, defending his *belief* that the sun goes around the earth (Girschner, 1913...) I am well aware of the foreigner's claim that the earth moves and the sun stands still, as someone once told us; but this we cannot *believe*, for how else could it happen that in the morning and evening the sun burns less hot than in the day? It must be because the sun has been cooled when it emerges from the water and toward setting it again approaches the water. And furthermore, how can it be possible that the sun remains still when we are yet able to observe that in the course of the year it changes its position in relation to the stars? (Goodenough 1981: 69; min kursivering).

Ræsonnementet er ganske fornuftigt, selv om det er forkert: Det er netop, hvad andres tro forekommer os at være.

Modstillingen af tro og viden ses tydeligst i den britiske socialantropologs intellektualistiske skrifter fra omkring århundredeskiftet. Et eksempel fra en klassisk tekst inden for medicinsk antropologi leverer en glimrende illustration af dette. W.H.R. Rivers' *Medicine, Magic and Religion*, udgivet i 1924, var den største omfattende komparative undersøgelse af medicinske systemer gennemført af en antropolog, som endvidere var læge<sup>14</sup>. Værkets formål er at vise, hvordan sygdomsbegreber varierer på tværs af kulturer, men fokus er primært på overbevisninger om sygdommes kausalitet. Rivers anvender hovedsagligt 'believe' i 3. person eller upersonligt, dets objekt er næstende udelukkende påstande og disse er, set fra Rivers' synspunkt, i strid med virkeligheden. Han skriver f.eks. (1924: 29):

Thus, in Murray Island, in Torres Straits, disease is believed to occur by the action of certain men who, through their possession of objects called *zogo* and their knowledge of the appropriate rites, have the power of inflicting disease. Thus, one *zogo* is believed to make people lean and hungry and at the same time to produce dysentery; another will produce constipation, and a third insanity.

Hans holdning udtrykkes eksplicit nogle sider længere fremme, hvor han diskuterer sådanne overbevisningers rationalitet: 'From our modern standpoint we are able to see that these ideas are wrong. But the important point is that, however wrong may be the beliefs of the Papuan and Melanesian concerning the causation of disease, their practices are the logical consequence of those beliefs'. Mod værket slutning formidles dette synspunkt mere subtilt på en anden måde, som har vidtrækkende implikationer. Bogens konklusion bruges til at kaste lys på troens rolle i den vestlige verdens medicinske praksis. Mens dens tidligere kapitler indeholder termen 'belief' samt de semantisk relaterede termer 'ascribe', 'regard' og 'attribute' på stort set hver eneste side af diskussionen af andre kulturers medicinske begreber, optræder 'believe' overhovedet ikke på bogens fjorten sidste sider. Her anvendes i stedet ordet 'knowledge' og de semantisk beslægtede 'recognize', 'realize', 'acknowledge' og 'awareness' i beskrivelsen af den vestlige verdens medicin. Rivers kunne vel knapt have markeret sin placering tydeligere. Modstillingen af andres tro med vores viden findes ikke kun hos intellektualistiske forfattere som Taylor, Frazer og Rivers. En nærlæsning af den Evans-Pritchard tekst, som jeg tidligere har diskuteret, viser, at han anvender 'belief' og semantisk beslægtede termer væsentlig mere effektivt i analysen end sine forgængere ved at fokusere på en kohærent klynge af forestillinger. Han udtrykker det således (1937: 194): 'All their beliefs hang together, and were a Zande to give up faith in witch-doctorhood he would have to surrender equally his belief in witchcraft and oracles'. Studiet af folkelig 'logik' er en vigtig del af kulturanalysen, og Evans-Pritchard var en mester i denne genre, men han analyserede kultur som overbevisninger eller tro, der modstillede viden, hvilket tydeligt fremgår af bogens indledning og derefter mere subtilt gennem resten af hans klassiske tekst.

Såvel den subtile som den eksplicite repræsentation af tro og viden som disjunkte enheder genfindes i antropologiske tekster helt frem til vore dage. Den udtrykkes mest eksplicit i de rationalistiske tekster og den efterfølgende relativisme-diskussion. Et sidste eksempel fra Dan Sperbers bog *On Anthropological Knowledge* (1985), som sigter på, at 'outline an epistemology of anthropology' (s. 7), illustrerer dette. Bogens vigtigste kapitel har overskriften 'Apparently Irrational Beliefs'. Det

indledes med et uddrag fra Sperbers optegnelser fra research udført i Etiopien, som beskriver, hvordan den gamle mand Filate ophidset kommer til Sperber for at fortælle, at han har hørt om en drage: 'Its heart is made of gold, it has one horn on the nape of its neck. It is golden all over. It does not live far, two days' walk at most ...', og han spørger Sperber, om han vil slå den ihjel. Da Sperber respekterede og holdt af gamle Filate, og eftersom Filate var for fattig til at kunne beruse sig og i øvrigt ikke var senil, stod Sperber nu med opgaven at forklare, hvordan han kunne tro på drager, samtidigt med at han skulle forene sin respekt for Filate med 'the knowledge that such belief is absurd'.

Sperbers analyse af problemet fører ham direkte gennem den sædvanlige diskussion af rationalitetens natur. Hvordan skal vi som antropologer fortolke kulturelt betingede overbevisninger - det være sig om drager eller angående hekseri som sygdomsårsag - som tilsyneladende er irrationelle. Altså overbevisninger som ikke stemmer overens med vores viden om den empiriske verden. Skal sådanne overbevisninger tages bogstaveligt eller fortolkes 'symbolsk'? Hvis de er konkrete udsagn om den empiriske verdens opbygning, hvorfor har disse overbevisninger så ikke måttet vige for empirisk erfaring? Med Evans-Pritchards ord kan vi spørge, hvorfor azandernes behandlere ikke 'perceive the futility of their magic' (1937: 475)? Og hvad er alternativet? En gennemført relativistisk position, som forstår azandernes verden og vores som usammenlignelige verdener, der er så forskellige, at vi ikke kan oversætte mellem dem? Sperber gennemgår disse argumenter; han latterliggør synspunktet, at den menneskelige bevidsthed 'actively creat[es] its universe' (Mary Douglas 1975: xviii) og ser denne position som konsekvensen af en 'hermeneutico-psychedelic subculture' (Sperber 1985: 38) og udvikler en detaljeret analyse af forskellige typer 'udsagnsbaseret tro'. Sperber konkluderer herefter, at Filates tro kun var delvist udsagnsbaserede og ikke-faktuelle, dvs. forestillingerne var ikke beregnet på at skulle repræsentere verden, som den virkelig er, og de var ikke tilstrækkeligt konkrete til at kunne udtrykkes i form af falsificerbare udsagn. Hans løsning er altså, at den gamle mand alligevel ikke troede på dragen, der var blot tale om en slags fantasi skabt for at underholde ham selv og i sidste ende antropologen.

Det er ikke her min hensigt at slutte mig til rationalitetsdiskussionen og de tekniske temaer, som den rejser, selvom disse spørgsmål har inspireret mange af denne bogs emner, og det er heller ikke min hensigt at vurdere gamle Filates bevæggrunde. Min hensigt i denne sammenhæng er at formulere en række meta-spørgsmål angående trosbegrebet og dets rolle i antropologien. Hvordan kan det være, at 'tilsyneladende irrationelle overbevisninger' udgør et paradigmatiske pro-

blem for en af antropologiens vigtigste retninger? Al videnskab, som har at gøre med mennesker, det være sig historie eller antropologi, må nødvendigvis forholde sig til fortolkning af forskellige verdenssyn og virkelighedsforståelser, men hvorfor bliver netop 'irrationelle overbevisninger' det centrale paradigmatisk emne?

Hvor overraskende det end måtte forekomme, er begrebet 'belief' og dets historie inden for antropologien kun analyseret i meget begrænset omfang.<sup>15</sup> Det anvendes konstant som en slags Wittgensteinsk 'odd job word' men ofte uden den store bevidsthed om ordets betydning.<sup>16</sup> Termen er stort set aldrig indekseret, selv ikke i tekster hvor den er et gennemgående begreb. Følgelig er det vanskeligt at kortlægge dens anvendelse. Det falder uden for denne diskussions rammer at kortlægge begrebets historie, men en kort gennemgang af en række antropologiske tekster har givet stof til en række hypoteser.

For det første synes modstillingen af 'belief' og 'knowledge' samt anvendelsen af 'belief' til at betegne (eller i det mindste konnotere) kontrafaktuelle ytringer at have en lang historie inden for både antropologien og filosofien. Det er i modstrid med, hvad man kunne forvente; i antropologiens tilfælde fordi vores primære mål har været at gøre andre samfund forståelige på en ikke dømmende måde, i filosofiens tilfælde fordi en væsentlig del af moderne epistemologi stiler mod at blotlægge grundlaget for 'ægte' tro.

For det andet synes 'belief' som analytisk kategori i antropologien at være tæt knyttet til religion og til diskussionerne af de såkaldte folkevidenskaber. 'Belief' er altså tæt forbundet med kulturbundne beretninger om 'det som ikke kan vides' - og til de fejlagtige forestillinger om den naturlige verden, som findes på områder, hvor videnskaben er i stand til at skelne viden fra tro. I medicinsk antropologi ses analyser af 'beliefs' oftest i forbindelse med kulturelle beretninger om de lidelser (eksempelvis smitsomme sygdomme), som biologiske teorier forklarer med størst styrke, og mindre ofte ved lidelser (eksempelvis psykopatologi), som giver plads til udfordring af den biologiske forklaringsmodel.

For det tredje synes termen 'belief', om end den findes i en meget stor del af antropologiske skrifter, at forekomme med meget forskellig hyppighed og analytisk betydning afhængigt af det overordnede teoretiske paradigme. Eksempelvis synes termen at spille en meget mindre rolle i amerikansk antropologi, der har baggrund i nittenhundredetallets tyske historicisme, end i britisk socialantropologi, herunder særligt rationalitetslitteraturen.

For det fjerde synes repræsentationen af andres kultur ved hjælp af begrebet 'beliefs' at give autoritet til den antropologiske observatørs position og viden. Selv om de er indholdsmæssigt meget forskellige, har antropologiske analyser

af andres overbevisninger tjent til at validere antropologens position på omtrent samme måde, som beskrivelsen af indfødtes religiøse overbevisninger har tjent til at validere missionærernes position. Imidlertid har den tiltagende bekymring over antropologens stilling over for medlemmerne i de samfund, som undersøges, skabt en krise i etnografisk forskning (Marcus & Fischer 1986: 8) og medført generel epistemologisk hypokondri,<sup>17</sup> og denne ændring i antropologens forhold til 'de andre' kan spores i den stadig mere jeg-bevidste anvendelse af termen 'belief'.<sup>18</sup>

For det femte synes termen 'belief' og semantisk beslægtede termer, til trods for den førnævnte postmoderne hypokondri i nogle dele af samfundsvidenskaberne, at indtage en vigtig plads som 'odd job words', ikke alene i de kognitive videnskaber, hvor kultur er tæt forbundet med sindstilstand, men også eksempelvis på det socialmedicinske område, hvor konflikten mellem historicistiske fortolkninger og naturvidenskaben er mest intens. Undersøgelse af begrebet har derfor særlig stor betydning for den medicinske antropologi.

Ovenstående hypoteser er forholdsvis vage, og en uddybning vil kræve yderligere forskning for enten at falsificere eller verificere dem. De afspejler imidlertid min overbevisning om, at det var skæbnesvangert for antropologien, at 'belief' blev den centrale kulturanalytiske kategori. Dannelsen af en antropologisk diskurs var koblet til den filosofiske strømning inden for hvilken, antropologien opstod; en strømning i hvilken empiristisk teori var fremtrædende, og som var karakteriseret af et markant modsætningsforhold mellem naturvidenskab og religion. Diskursen havde endvidere sit udgangspunkt i antropologernes traditionelle forhold til de mennesker, der var objektet for deres forskning, som igen var indlejret i europæisk og amerikansk overlegenhed, hvad angår videnskabeligt og industrielt udviklingsniveau og i den kolonialistiske forskningskontekst. Givet termens semantik, dvs. den betydning 'belief' havde antaget i slutningen af det nittende århundrede, og som den fortsat bærer i det tyvende, så var analysen af kultur som tro ('belief') både en afspejling og en genskabelse af en underliggende epistemologi og af de fremherskende magtforhold.

## En rystelse af grundvolden

Antropologiens væsentligste bidrag til det tyvende århundredes videnssociologi har været påvisningen af, at menneskelig viden afhænger af kulturel kontekst og konstitueres i relation til bestemte livsformer og sociale organiseringsprincipper. Inden for den medicinske antropologi kolliderer denne historicistiske vision fron-

talt med den stærke moderne biologis realistiske position. Oplysningens ideer om den medicinske videnskabs konstante progression er dybt grundfæstede, og selv om tilliden til medicinens institutioner i et vist omfang er svækket, findes der stadig på det medicinske område 'a salvational view of science' (Geertz 1988: 146) af betydelig styrke.<sup>19</sup> Det kan derfor ikke undre, at diskussioner af 'de irrationelle overbevisningers problem' ofte henter sine eksempler fra det medicinske område.<sup>20</sup>

Imidlertid er fundamentet for den komparative, tværkulturelle forskning i sygdom, helbredelse og medicinsk viden, der tager sit udgangspunkt i det empiristiske paradigme, blevet alvorligt truet gennem de senere år. Geertz afslutter sit kapitel om Evans-Pritchard i bogen *Works and Lives* (1988) med en bemærkning om, at den selvsikkerhed, som Evans-Pritchards tekst og Lévi-Strauss' *Tristes Tropiques* (1955) udstråler, ganske enkelt ikke længere er en tilgængelig position for nutidens etnografer. Vores relation til de mennesker, der udgør objektet for vores forskning, har ændret sig grundlæggende, og vores sikkerhed på egen virkelighedsopfattelse er reduceret. Selv naturvidenskabernes mandat til ligefrem gengivelse af den empiriske verden er blevet undergravet. Disse ændringer afspejles i stadigt tydeligere ironisk afstandtagen til termer som 'rationalitet' og 'tro' indenfor antropologien, feministisk forskning og videnskabssociologien samt i udbredelsen af nye tilgange til medicinsk antropologi.

Flere af de elementer i det empiristiske paradigme, som er relevante for komparativ medicinsk forskning, har vist sig at være særligt problematiske, og det trækker forskningsområdet i nye retninger. For det første er de positivistiske tilgange til epistemologi og den empiristiske sprogteori blevet kritiseret vedholdende fra områderne filosofi, videnskabssociologi og -historie og fra antropologien. Uanset hvilke forfattere man vælger at støtte sig til – Thomas Kuhn, Michel Foucault, Paul Feyerabend, Hillary Putnam, Richard Rorty eller den efterfølgende generation – så synes tidligere teori om forholdet mellem sprog og empirisk virkelighed nu at være obsolet. Rationalitet og relativisme er ikke længere de eneste aktører på banen. I stadig højere grad deltager også statskundskabsforskere og filosoffer i udforskningen af, hvordan sproglige handlinger og social praksis aktivt bidrager til den videnskabelige videns konstruktion.<sup>21</sup>

I dette filosofiske miljø står medicinske antropologer over for opgaven at undersøge, hvordan kulturer med hver deres unikke former for social praksis ('sygdomsadfærd', diagnose- og helbredelsesspecialisters aktiviteter, helbredelsesriter) organiserer virkeligheden på distinkte måder, og hvordan fordringer på viden og på sprogets meningsfuldhed organiseres i forhold til disse distinkte virkeligheder.

Påstandene, om at biomedicinen kan levere ligefremme, objektive beskrivelser af den empiriske natur, der er baseret på biologiske universalbegreber, og som er kulturuafhængige, forekommer ikke længere holdbare og bør underkastes kritisk analyse. Til det formål er det medicinske sprogs empiristiske teori med dens fokus på repræsentation ikke adækvat; den må vige for andre tilgange.

For det andet forekommer det empiristiske paradigmes normative dimensioner stadig mere uacceptable. Ingen betvivler de biologiske videnskabers imponerende fremskridt i forhold til en forbedret forståelse for menneskets fysiologi, men vi er ikke længere villige til at anskue medicinens historie som en simpel registrering af den fortløbende blotlægning af naturens fakta. Givet den hastighed, med hvilken videnskabelig viden ændrer sig, og subalterne såvel som feministiske kritikere af videnskaben og dennes mandat, er kravet om 'fakticitet' blevet alvorligt undergravet. Videnskabens rolle som dommer over viden og tro er således draget i tvivl. I stedet for blot at blive hyldet er videnskabens historie og sociologi nu genstand for kritisk analyse.

Det er særligt ironisk og værd at bemærke, at både Evans-Pritchard og Rivers anvender den arkaiske term 'leechcraft' (iglebehandling) til at skelne mellem de empiriske dele af et samfunds medicinske viden og dets mystiske overbevisninger. I vore dage forekommer iglebehandling næppe mere empirisk end mystisk, og det er en påmindelse om risikoen ved at anvende kategorier fra vore dages medicinske viden, der er i konstant forandring, som grundlag for vurderingen af andres påstandes validitet.

At vore dages kliniske praksis og biomedicinske viden er inadækvat som norm i forbindelse med komparative studier i medicinsk antropologi kan illustreres på flere måder. Det at analysere andre samfunds helbredelsesaktiviteter som 'protovidenskab' eller primitive versioner af vores samfunds lægelige subspecialer – eksempelvis primitiv kirurgi eller psykoterapi – accepteres generelt ikke, i det mindste ikke når problemet er eksplicit. Imidlertid er komparative undersøgelser, der er tilrettelagt i overensstemmelse med den moderne biomedicins kategorier og fremgangsmåder – eksempelvis tværkulturelle analyser af 'diagnose' forstået som fortolkningen af det syge individs fysiologiske symptomer – mere almindelige. Der er lige så stor sandsynlighed for, at sådanne analyser giver et misvisende resultat, som at de fører til ny viden. I mange samfund spørger diagnostikeren ikke efter symptomer, og patienten er ofte end ikke tilstede, når de diagnostiske undersøgelser gennemføres. I stedet er det ofte den sociale sfære eller åndeverdenen som adresseres under de 'diagnostiske undersøgelser'. Følgelig er det sandsynligt at tværkulturelle studier, der bygger på moderne biomedicinsk praksis vil føre

til opdagelser, der snarere er kulturartefakter end ny viden. Det er måske endnu mere væsentligt at understrege, at anvendelsen af vores eget biologiske sprog som norm ved beskrivelse af sygdom og pleje - givet den meget omfattende kulturelle ramme til forståelse af menneskelig lidelse, vi ser i mange af de samfund, som undersøges - forekommer inderligt utilstrækkelig.

For det tredje synes etnografens rolle som objektiv, videnskabelig observatør både i forbindelse med research og i etnografiske tekster at blive stadig mere utilgængelig. Evans-Pritchard kunne alene indtage denne placering i sin tekst om azanderne ved at ignorere sit eget tilhørsforhold til kolonimagterne. Favret-Saada (1980: 10) argumenterer for, at når Evans-Pritchard var i stand til at placere sig uden for azanderne magiske diskurs under sin research - uden eksempelvis at blive anklaget for selv at være heks - så skyldtes det alene, at azanderne havde givet ham titel af 'prins uden portefølje', hvilket fungerede som en form for undtagelse fra diskursens krav og derfor beskyttede ham. Uanset hvilke argumenter der er for Evans-Pritchard og for heksekunsten, så er nutidens antropologers rolle til debat. I forbindelse med vores forskning i Iran i 1970'erne kunne vi alene få adgang til den religiøse diskurs som potentielle konvertitter, deltagere i den politiske diskurs ved at indtage en position i forhold til Shahens kamp for legitimitet og i forhold til den religiøse og sekulære opposition mod hans styre, og vi kunne trænge ind i den medicinske diskurs som potentielle aktører på den scene. I den medicinske antropologi er vi nødt til at placere os inden for det, som Favret-Saada kalder 'the official theories of misfortune', og der hente vores mandat fra stærke sociale institutioner. Det at finde sin plads, både i forbindelse med research i marken og i forhold til den etnografiske tekst, er derfor en stadig mere udfordrende opgave. Den placering, som impliceres af troens sprog, er ofte uholdbar.

Endelig peger en række mere teknisk betonedede analyser på svagheder ved det empiristiske projekt, der stiller spørgsmål ved begrebets værdi som analytisk kategori og endda ved, om termen 'belief' overhovedet findes i andre samfund med det meningsindhold, den har i vores.<sup>22</sup> Hvis kultur forstås som værende udsagnsbaseret, mentalistisk, voluntaristisk og individualistisk - som det eksempelvis er tilfældet, når medicinske overbevisninger opfattes som rationelle udsagn om verden, der findes i individers sind (eller hjerner), underlagt individets vilje - så er det en videreudvikling af en særlig folkepsykologi; dette standpunkt reproducerer en individualistisk ideologi, som passer dårligt med meget af det, vi ved om den virkelige verden. Når denne kulturforståelse for eksempel lægges til grund ved undersøgelser af 'stress' og konsultationsadfærd, tillægges individets

rationelle adfærd og ansvarlighed større vægt end sociale barrierer og intersubjektivitet.<sup>23</sup> Endelig overser antagelsen om, at man kan udlede respondenters tro eller overbevisninger fra deres 'oprigtige udsagn' om deres holdninger - en myte der findes i en stor del af den filosofiske litteratur - at enhver diskurs er pragmatisk forankret i den sociale kontekst, og at alle ytringer om sygdomserfaring er indlejrede i sproglig praksis og oftest også i narrativer om livet og om lidelse.<sup>24</sup>

Følgelig er det empiristiske projekt, uagtet at det henter sit mandat fra biomedicinen og de biologiske videnskaber, dybt problematisk inden for den medicinske antropologi. På de følgende sider argumenterer jeg for, at forskerens placering i forhold til de underliggende teoretiske problemstillinger, der her er i spil, er afgørende for, hvordan man definerer den medicinske antropologis projekt. Hvordan man placerer sig i forhold til biomedicinske kategorier og påstande, det mandat man giver den biologiske og medicinske viden, hvilke problemstillinger man opfatter som centrale, og den måde hvorpå man definerer det overordnede projekt på, påvirkes kraftigt af ens placering i forhold til de grundlæggende teoretiske problemstillinger. Endvidere er jeg overbevist om, at den medicinske antropologi er et af de mest lovende områder inden for antropologien, hvad angår skabelse af alternativer til konflikten mellem historicismen og naturvidenskabernes.

Selv om jeg primært har fokuseret på epistemologiske emner i dette indledende kapitel, ønsker jeg at antyde den argumentation, som gennemarbejdes i det følgende ved at pointere, at al medicin udgøres af en blanding af rationelle og dybt irrationelle elementer, idet interessen for den fysiske krop flyder sammen med engagement i den moralske dimension af sygdom og lidelse. I sin Marettforelæsning i 1950 argumenterede Evans-Pritchard for, at 'social anthropology is a kind of historiography' som 'studies societies as moral systems'. I alle samfund, selv i den moderne verden, hvor der ikke længere findes noget intakt overordnet moralsk system, tvinger alvorlig sygdom mænd og kvinder til at konfrontere livets moralske dimensioner. Det er i sidste ende en grundlæggende 'kulturopgave' at konvertere menneskelig ulykke til lidelse og at imødekomme sygdom med helbredelse.<sup>25</sup> Biomedicinen er, som andre veje til helbredelse, særlig interessant, fordi den skaber forbindelse til de empiriske videnskaber, naturvidenskabernes, i løsningen af denne helt grundlæggende opgave. Det er derfor både den medicinske antropologis privilegium og forpligtelse at øge opmærksomheden på menneskelig erfaring, lidelse, betydning og fortolkning på narrativitetens og historicitetens rolle samt på den rolle, som de sociale formationer og institutioner spiller i udforskningen af et centralt aspekt af, hvad det vil sige at være menneske på tværs af kulturer.

## Noter

- a) Den foreliggende tekst er en oversættelse i uddrag af Byron J. Good: 'Medical anthropology and the problem of belief' fra Byron J. Good: *Medicine, rationality, and experience. An anthropological perspective*. Cambridge University Press 1994, kapitel 1, pp. 7-24. Noterne begynder ved note 5.

Oversættelsen er foretaget med tilladelse fra forfatter, forlag og redaktør bag serien *The Lewis Henry Morgan Lectures*.

- 5) Edwin Ardener (1982: 2) fremfører et argument, der ligner det, jeg udvikler her, når han sammenligner 'missionaries' og 'historical materialists', hvis 'violent attacks on the merest hint of cultural relativism' er afledt af deres fælles overbevisning om, at 'the observer's vision is truth'.
- 6) Se Caplan, Engelhardt og McCartney (1981), en samling af essays om dette emne; se også Kleinman, Eisenberg og Good (1978) og essays i Lock og Gordon (1988), der er relevante for en filosofisk og kulturel analyse af 'den medicinske model'.
- 7) Se Taylor (1985a, 1985b, 1989). Hans essays i *Language and Human Nature* og *Theories of Meaning* i volume I fra *Collected Papers* (1985a) er særligt relevante for det argument, jeg udvikler her. Se også Shweder (1984a) for en diskussion af rationalitetsteorier fra Oplysningstiden og den rolle, de spiller for antropologien, sat overfor det 'romanticist counterpoint'. Selvom jeg spiller ud med en kritik af nogle aspekter af Oplysningstidens analyse af kultur og repræsentation på de følgende sider, er jeg hverken fortalende for mange aspekter af 'romanticistiske' sprogteorier eller forsøger at placere min diskussion fuldt ud i relation til sprogteoriernes historie. For en historisk diskussion af disse emner se Aarsleff (1982).
- 8) Dette er en kort og skematisk repræsentation af en ekstremt kompleks historie bag sprogteoriene, der opsummerer Charles Taylors (1985a) diskussion.
- 9) Igen er det sådan, at denne skematiske repræsentation kun antyder et væld af filosofiske debatter. Ud over Taylor (1985a, 1985b, 1989) findes de klassiske formuleringer for dette argument i Rorty (1979) og Putnam (1978, 1981, 1987, 1990). Se Shore (1991) for en nyere diskussion i antropologien. Shore argumenterer på linie med Taylor for et fokus på 'meaning construction' for teorier, der tager afsæt i 'the activity underlying meaningful uses of language' (Taylor 1985a: 251), hvilket ligger meget tæt på det, der argumenteres for her.
- 10) For en relevant diskussion af kronisk smerte se essayene i M. Good et al. (1992).
- 11) Nøgletekster i denne debat inkluderer Wilson (1970), Horton & Finnegan (1973), Hookway & Pettit (1978), Hollis & Lukes (1982), Leplin (1984) og Doyal & Harris (1986). Se også for eksempel A. Rorty (1988), Sperber (1985), Shweder (1984a), Taylor (1985b: 134-151) og Tambiah (1990).
- 12) Favret-Saadans analyse af hendes næsten tilfældige adgang til hekseriets diskurs, en adgang som en person, der stiller eksplicitte spørgsmål, og som sådan er en person med magt, har vigtige implikationer, der kun antydes her. Etnografen er udsøgeren par excellence og indtager derfor en magtposition, som ofte er blandet sammen med magten til at 'heale' eller at handle på de udsørgtes vegne. Medicinstuderende bliver læger, argumenterer jeg for i kapitel 3, dels ved at indgå i bestemte talehandlinger, især det at udsørge og undersøge, hvilket forudsætter og reproducerer en magtposition. I

et relevant afsnit af *The Archaeology of Knowledge* argumenterer Foucault (1972:50) for, at en undersøgelse af, hvordan diskurser producerer (snarere end passivt repræsenterer) deres objekter, må begynde med spørgsmålet 'who is speaking? Who, among the totality of speaking individuals, is accorded the right to use this sort of language (*langage*)?' Former for tale forudsætter 'retten' til at tale og angiver dermed en position inden for et system af magtrelationer.

- 13) Personlig konversation og som en del af en upubliceret tale til 'Department of Social Medicine, Harvard Medical School' i 1988. Se Steedly (1993: ch.1)
- 14) Jeg er især taknemmelig for Theresa O'Nells hjælp med analysen af denne tekst.
- 15) Selvom Needham rejser mange af de relevante filosofiske emner og bruger antropologiske eksempler, går han ikke direkte ind på begrebets historie i antropologien. Det samme gælder for Hahn (1973). Se Tooker (1992) for en nyere diskussion af disse emner. Comaroff & Comaroffs diskussion (1991: 27-32) af historien bag begrebet 'consciousness' rejser de samme emner, der er parallelle til de her diskuterede.
- 16) 'Belief' blev brugt eksplicit i mange år i den kognitivistiske tradition som en reference til mentale repræsentationer. For nylig har termen 'cultural knowledge' nærmest erstattet 'belief' som en analytisk kategori blandt kognitive antropologer (se f.eks. essays i Holland & Quinn 1987), selvom diskussionen af de epistemologiske implikationer ved skiftet fra analysen af 'belief' til 'cultural knowledge' generelt er fraværende i den kognitive videnskab og den kognitive antropologiske litteratur.
- 17) Ikke at forglemme 'moral hypocondria' i Geertz's termer (1988: 137).
- 18) I tillæg til Favret-Saada (1980) se Pouillon (1982).
- 19) For en mere generel diskussion af ideen om 'science as salvation' i vestlig civilisation se Midgley (1992).
- 20) Sådanne eksempler vises ofte uden ret megen diskussion, som om autoriteten bag den biomedicinske viden ikke behøves at blive kommenteret. F.eks. spørger Shweder (1984a:8-9) 'How should we interpret and represent the apparently false knowledge of an alien culture?' Han fortsætter med det samme: 'The Bongo-Bongo tell you that eating the ashes of the burnt skull of the red bush monkey will cure epilepsy. What do you do with that? Do you render it as a 'belief', adding that the Bongo-Bongo believe this strange false thing, that they fail to see that these things are unconnected?' Problemet bag hvad Azande - som er kilden til Shweders retoriske spørgsmål - opfatter som årsag og behandling for epilepsi er den skarpeste udlægning af temaet 'apparently false belief'. Ubestridt autoritet er et resultat af medicins repræsentation af sygdom, der udgør standardudfordringen til relativismen, formet som et spørgsmål om 'belief'. (Se kapitel 6 i denne bog for en diskussion af problemerne ved et naivt medikaliseret syn på epilepsi).
- 21) Latours *Science in Action* (1987) kan muligvis fungere som et ikon for denne brede bevægelse.
- 22) Steven Stich (1983) leverer det stærkeste og mest detaljerede eksempel mod brugen af 'belief' som en analytisk kategori i filosofi, psykologi og kognitiv videnskab. Han udvikler en utrolig fyldig fortælling om 'belief' i vestlig folkepsykologi, idet han udforsker den lingvistiske praksis, i hvilken vore begreber for 'belief' og 'mind' er indlejret. F.eks. viser han, hvordan vore begreber om 'holism', dvs. ideen om at overbevisninger kun har mening inden for et netværk af andre overbevisninger, 'reference' og 'causal pathways leading to beliefs' alle er indlejret i en folkepsykologi om

'beliefs', der er lagret som sentenser i sindet, hvilket han mener ikke kan forsvares ud fra filosofiske eller psykologiske termer. Stich fortsætter med at argumentere for, at antagelserne om 'belief' i vores folkepsykologi kun giver mening i relation til et sæt af sprogpraktikker eller vores 'way of life' og derfor sandsynligvis ikke er meningsfulde i andre samfund. Faktisk foreslår han, at Needhams analyse er korrekt, idet 'in many societies the background practices [built into our folk notion of belief] are sufficiently different that there just isn't anything looking all that much like prototypical cases of belief' (p. 218). For en etnografisk beskrivelse af dette se Tooker (1992).

- 23) Disse emner vil blive gennemgået detaljeret i kapitel 2. For en kritik af studier om stress se A. Young (1980). En kritisk gennemgang af studier om behandlingssøgende adfærd findes i B. Good (1986).
- 24) Hvis en ytring skal forstås som en refleksion af en 'belief', må det formodes at den udføres oprigtigt. Sådanne antagelser må være indeholdt i, hvad Hahn (1973: 215) kalder 'the ethnography of sincerity'. Det vil sige, vi er ustandselig i tvivl om, hvad de indfødte virkelig tror.
- 25) Jeg har naturligvis denne vending fra Obeyesekere, første gang formuleret i hans diskussion om 'depression' i Sri Lanka (1985) og udbygget i hans Morgan Lectures (1990).

## Litteratur

- Aarsleff, Hans 1982 *From Locke to Saussure. Essays on the Study of Language and Intellectual History*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ardener, Edwin 1982 *Social Anthropology, Language and Reality*. I: Parkin, David (red.): *Semantic Anthropology*, pp.1-4. London: Academic Press.
- Caplan, Arthur L. & H. Tristram Engelhardt Jr.; James J. McCartney 1981 *Concepts of Health and Disease. Interdisciplinary Perspectives*. Reading, MA: Addison-Wesley.
- Comaroff, Jean & John Comaroff 1991 *Of Revelation and Revolution vol. 1.: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press.
- Douglas, Mary 1975 *Implicit Meanings: Essays in Anthropology*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Doyal, Len & Roger Harris 1986 *Empiricism, Explanation and Rationality. An Introduction to the Philosophy of the Social Sciences*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Engel, George L. 1977 *The Need for a New Medical Model: A Challenge for Biomedicine*. I: *Science* 196: 129-136.
- Evans-Pritchard, E.E. 1937 *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Oxford University Press.
- Favret-Saada, Jeanne 1980 *Deadly Words. Witchcraft in the Bocage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foucault, Michel 1972 *The Archeology of Knowledge*. New York: Harper and Row.
- Foucault, Michel 1970 *The Order of Things. An Archeology of the Human Sciences*. New York: Random House.
- Geertz, Clifford 1988 *Works and Lives. The Anthropologist as Author*. Stanford, CA: Stanford University Press.

- Good, Byron J. 1986 *Explanatory Models and Care-Seeking: A Critical Account*. I: McHugh, Sean & T. Michael Vallis (red.): *Illness Behavior: A Multidisciplinary Model*, pp.161-172. New York: Plenum Press.
- Good, Byron J. & Mary-Jo DelVecchio Good 1981 *The Semantics of Medical Discourse*. I: Mendelsohn, Everett & Yehuda Elkana (red.): *Sciences and Cultures. Sociology of the Sciences* vol. 5, pp. 177-212. Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Co.
- Good, Mary-Jo DelVecchio & Paul E. Brodwin; Byron J. Good; Arthur Kleinman (red.) 1992 *Pain as Human Experience: An Anthropological Perspective*. Berkeley: University of California Press.
- Goodenough, Ward 1981 *Culture, Language, and Society*. Menlo Park, CA: Benjamin/Cummings.
- Hahn, Robert A. 1973 *Understanding Beliefs: An Essay on the Methodology of the Statement and Analysis of Belief Systems*. I: *Current Anthropology* 14: 207-229.
- Harrison, Bernard 1972 *Meaning and Structure: An Essay in the Philosophy of Language*. New York: Harper and Row.
- Holland, Dorothy & Naomi Quinn 1987 *Cultural Models in Language and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hollis, Martin & Steven Lukes 1982 *Rationality and Relativism*. Oxford: Basil Blackwell.
- Hookway, Christopher & Phillip Pettit 1978 *Action and Interpretation. Studies in the Philosophy of the Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Horton, Robin & Ruth Finnegan 1973 *Modes of Thought: Essays upon Thinking in Western and Non-Western Societies*. London: Faber.
- Kleinman, Arthur & Leon Eisenberg; Byron Good 1978 *Culture, Illness, and Care: Clinical Lessons from Anthropologic and Cross-Cultural Research*. I: *Annals of Internal Medicine* 88: 251-258.
- Latour, Bruno 1987 *Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers through Society*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Leplin, Jarrett 1984 *Scientific Realism*. Berkeley: University of California Press.
- Lévi-Strauss, Claude 1955 *Tristes Tropiques*. Middlesex: Penguin Books.
- Lock, Margaret & Deborah Gordon 1988 *Biomedicine Examined*. Dordrecht, Holland: Kluwer Academic Publishers.
- Lukes, Steven 1970 *Some Problems about Rationality*. I: Wilson, Bryan R.(red.): *Rationality* pp. 194-213.
- Marcus, George & Michael Fischer 1986 *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Midgley, Mary 1992 *Science as Salvation: A Modern Myth and its Meaning*. London: Routledge.
- Needham, Robert 1972 *Belief, Language and Experience*. Chicago: University of Chicago Press.
- Obeyesekere, Gananath 1985 *Depression, Buddhism, and the Work of Culture in Sri Lanka*. I: Kleinman, Arthur & Byron Good (red): *Culture and Depression*, pp. 134-152.
- 1990 *The Work of Culture: Symbolic Transformation in Psychoanalysis and Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Pouillon, Jean 1982 *Remarks on the Verb 'To Believe'*. I: Izard, Michel & Pierre Smith (red.): *Between Belief and Transgression. Structuralist Essays in Religion, History and Myth*. Translated by John Leavitt, pp. 1-8. Chicago: University of Chicago Press.
- Putnam, Hilary 1978 *Meaning and the Moral Sciences*. Boston: Routledge and Kegan Paul.

- 1981 *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
  - 1987 *The Many Faces of Realism. The Paul Carus Lectures*. LaSalle, IL: Open Court.
  - 1990 *Realism with a Human Face*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rivers, W.H.R. 1913 *Massage in Melanesia. Proceedings of the Seventeenth International Congress of Medicine*. London, August 1913.
- Rorty, Amélie Oksenberg 1988 *Mind in Action: Essays in the Philosophy of Mind*. Boston, MA: Beacon.
- Rorty, Richard 1979 *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Sahlins, Marshall 1976a *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press.
- Smith, Wilfred Cantwell 1977 *Belief and History*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- 1979 *Faith and Belief*. Princeton: Princeton University Press.
- Shore, Bradd 1991 Twice-Born, Once Conceived: Meaning Construction and Cultural Cognition. I: *American Anthropologist* 93: 9-27.
- Shweder, Richard A. 1984a Anthropology's Romantic Rebellion against the Enlightenment, or There's More to Thinking than Reason and Evidence. I: Shweder, R. & R. LeVine (red.): *Culture Theory*, pp. 27-66.
- Sperber, Dan 1985 *On Anthropological Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Steedly, Mary Margaret 1993 *Hanging without a Rope: Narrative Experience in Colonial and Neocolonial Karoland*. Princeton: Princeton University Press.
- Stich, Stephen P. 1983 *From Folk Psychology to Cognitive Science. The Case Against Belief*. Cambridge, MA: MIT. Press.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja 1990 *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles 1985a *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1985b *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press.
  - 1989 *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Tooker, Deborah E. 1992 Identity Systems of Highland Burma: 'Belief', Akha Zan and a Critique of Interiorized Notions of Ethno-Religious Identity. I: *Man* 27: 799-819.
- Wilson, Bryan R. (red.) 1970 *Rationality*. New York: Harper and Row.
- Young, Allan 1980 The Discourse on Stress and the Reproduction of Conventional Knowledge. I: *Social Science and Medicine* 14B: 133-146.