

JOHN LIEP

ANTROPOLOGISKE DILEMMAER

Mellem kulturradikalisme og venstreorientalisme

Fratrædelsesforelæsning 13. februar 2004

Man kan jo godt blive grebet af en kende mismod, når man skal træde fra. Men jeg blev noget trøstet af vores professor Kirsten Hastrup ved et seminar her i efteråret. Der forkyndte hun nemlig, at hun så „a chance for a great new *leap* for anthropology“. Så blev jeg jo både rørt og glad. Ham vil vi da godt se. Men i dag bliver I altså nødt til at nøjes med den gamle.

Når man efter lang tids tro tjeneste slutter en karriere, så forventes det, at man giver nogen erfaring videre til den næste generation. Jeg kan en historie om det, som min far fortalte mig. Jeg vil gerne mindes min far i dag. Han lærte mig meget. Historien handler om en gammel engelsk embedsmand, en diplomat, tror jeg. Han havde gennem et langt liv medvirket til beslutninger af den største vigtighed for imperiet, storpolitiske konferencer med berømte statsmænd, langvarige natlige forhandlinger. Da han så skulle gå af, blev han spurgt af en journalist: „Sir, kan de ikke i en kort formulering sammenfatte Deres erfaringer i et budskab til ungdommen?“ Og så var det, at den gamle diplomat grundede på et svar – og endelig sagde han: „Tja, hvad skulle det være ... jo, det er jo sådan, at der en gang imellem opstår en pause i forhandlingerne. Så skal man altid huske på ... at man kommer hen og få tisset.“¹

Se det er jo en god og nyttig læresætning, og jeg kunne for såvidt efter at have givet den videre forlade podiet – og gå af sides. Dog fornemmer jeg, at publikum måske kunne ønske sig *noget* mere.

Det, der så følger, handler om, hvad det var for nogle motivationer, der kunne gøre én til antropolog i en anden tid. Hvad var det for en befinden sig i verden, der førte én til det fag? Men det handler også om anfægtelser, jeg stadig har med nogle af antropologiens forståelser og holdninger. Det handler om antropologiens tilegnelse i offentligheden, hvad der engang var noget ganske andet, end hvad danske antropologer selv bidrog med. Det handler også om, hvordan man kan opleve dilemmaer mellem udbredte faglige orienteringer og ens egne grundfæstede holdninger.

Jeg voksede op i en familie, der var, hvad man senere kaldte kulturradikal. Ja, de stemte oven i købet på kommunisterne. Min bedstefar fik som dreng en streng religiøs opdragelse – han blev pryglet af *sin* far hver lørdag i Jesu navn for de synder, han og hans seks yngre søskende havde begået i ugens løb. Han gjorde senere oprør mod

faderautoriteten. Han blev ateist og politisk radikal. *Min* far blev opdraget til gudsfornægtelse og samfundskritik.

Min far var ingeniør og bekendte sig til det videnskabelige frembrud, udviklingslæren og kampen mod kirken og religionens formørkelse. Han var frisindet og tog afstand fra autoritær moral og opdragelse. Han var på den måde modernist, men havde en ambivalens over for den moderne tekniske livsform, han selv havde været med til at bygge op. Den kunne forekomme ham fremmed og livshæmmende, og så kunne han tale om primitive samfund, hvor man levede mere „naturligt“. Det var sådan nogle holdninger, jeg overtog og uden megen situationsfornemmelse ivrigt forkyndte for mine kammerater i skolen. Det fik jeg kun en hel del kanøflen ud af.

Jeg voksede altså op i et på ingen måde velstående middelklassehjem præget af en provinsudgave af kulturradikalismen. Mine teenageår faldt i 1950'erne, som jeg nu hører bliver omfattet med nostalgi. Der kan jeg hilse og sige, at det var en mørk og knugende tid, som jeg mindes med gysen. Velstandsudviklingen var knap begyndt. Fattigdommen var udbredt, og småborgerligt mådehold, klæg driftsfornægtelse og patriarkalsk autoritet herskede. Den kolde krig truede med brændende udslettelse. Min barndomsby rugede som et åbent fængsel omkring mig.

Det lykkedes mig som så mange andre at undslippe provinsbyens indespærring og rejse til hovedstaden. Men her oplevede jeg et nyt eksil. Det er nok svært for hjemmevante københavnere at forstå, hvordan det er at komme fra Jylland til København og mærke latterliggørelsen af dialekten og vanskeligheden ved at få indpas i hovedstadslivet. Det er tankevækkende, at alle mine venner i en betydelig årrække selv var indvandret fra Jylland, de fleste fra min hjemby Horsens. Vi omgikkes i vores egen kulturelle ghetto. Men vi blev dog efterhånden nogenlunde integrerede.

Der er et sted, et par særlige venner, en særlig tidslomme, jeg må nævne. Den ene var en gymnasiekammerat fra Horsens, den anden fra en anden by i Jylland. De lejede to værelser i et byggeforeningshus ved Lyngbyvej. De læste på Polyteknisk Læreanstalt, men ellers adskilte de sig fra andre ingeniørstuderende. De havde groet buskede fuldskæg og klædte sig i islændertøj og holmensbukser. Denne uldhårede fremtoning havde på læreranstalten givet dem tilnavnet „de to fra rigsvåbnet“. (Det var de to vildmænd på hver side af det kongelige våbenskjold).

Dér sidst i 1950'erne levede studenter i meget beskedne kår. Endnu mere end ti år efter verdenskrigen var verden uden for Danmark meget fjern. Vi læste rejsebøger. Vi fablede om fjerne lande og naturfolk, der levede lykkeligt uberørt af storbyen, som vi følte os knuget ned af. Vi læste *Stenbukkens vendekreds* – Henry Millers frådende beretning om den sindssyge tilværelse i det kosmodæmoniske telegrafskab i New York (Miller 1957). Vi læste Ford og Beachs *Sexualvaner* (1953). Vi læste Bengt Daniels-sons *Sydhavskærlighed* (1955). Og først og fremmest læste vi Freud. Vi troede, at mens vi løb rundt som rotter på bunden af et forrykt kaos af pengejagt, så fandtes der ude i verden et frihedens rige. Én af de bøger, de havde fundet, var af en vis Bronislaw Malinowski. Den bar den mystificerende titel *Sex and Repression in Savage Society* (Malinowski 1959 [1927]). Med forestillinger om alternative og lykkeligere verdener indskrev jeg mig på etnografistudiet sent i 1962.

Man kan sige, at på en måde var det ligesom at gå i kloster. Man kom med i et lille broderskab af studenter, der ville vide noget om andre folk og ud og opleve eventyret – men det var udsat til efter enden af et årelangt studium. Men jeg kendte ingen anden vej

ud i den store verden end at springe til søs – og den udvej tilhørte en anden tid og en anden klasse end min. Det var ikke noget miljø af samfundskritiske oprørere i de år på Nationalmuseet. Det skulle komme senere. Før min første førstedelsprøve opsøgte jeg Overinspektør Birket-Smith for at præsentere mig. Jeg talte med begejstring om Ruth Benedict og Margaret Mead og deres interesse for kulturens indflydelse på personlighedsdannelsen, men Birket-Smith afviste vrissende, at psykologiske teorier kunne have nogen relevans for etnografien. Det gjorde han nok, fordi de to forfattere var taget til indtægt af kulturradikale forkæmpere for fri opdragelse – og Birket-Smith var ingen kulturradikaler.

Jeg skal ikke bruge megen tid på min lange march gennem studiet. Jeg blev selvfølgelig påvirket af faglige orienteringer, der vakte interesse hos os studenter på den tid. Det blev socialantropologien med vægt på de sociale strukturer, som mennesker organiserer sig i, og hvis magt de kommer til at underlægge sig, som min generation tog til sig. Det havde en vis resonans med min socialistiske baggrund. Da jeg senere tog på feltarbejde, blev det ikke et sydhavsparadis med fri kærlighed, jeg kom til at udforske. Jeg valgte at opklare et antropologisk økonomisk mysterium og studerede skalpenge på Rossel Island ikke så langt fra Trobrianderne. Det var en ø med et gammelmands-plutokrati, der sad tungt på de unge og forsøgte at holde dem på dydens smalle sti. Jeg fandt ingen anledning til at sympatisere med alle kulturforhold på Rossel, og jeg har da også skrevet om dem med et kritisk blik. Selvfølgelig må man til en vis grad identificere sig med de folk, man lever imellem og studerer. Men jeg har aldrig kunne tage det helt alvorligt, når antropologer vedholdende priser den gruppe, de mere eller mindre tilfældigt er kommet til at studere, som brave folk, som tappert gør modstand mod ydre påvirkninger og holder fast ved deres ædle kultur.

For at vende tilbage til den tid, hvor jeg begyndte på etnografistudiet, så var jeg på det tidspunkt ikke videre bekendt med den placering, antropologien på samme tid var ved at få i samfundsdebatten og i de kulturradikale strømninger i Danmark. Jeg har i anledning af denne forelæsning orienteret mig lidt i det emne.²

Kulturradikalismen går tilbage til Brandes' radikalisme, men den udviklede sig i 1920'erne og 1930'erne til et felt af intellektuelle, der kæmpede for et moderne og kritisk syn på samfundet og den borgerlige kultur og for individets frigørelse. Kulturradikalismen udmøntede sig i en række frigørelsesbevægelser: for kvindernes ligestilling, for en fri skoleopdragelse, for seksuel frigørelse og for en frisindet abortlovgivning. Det var især psykoanalysens påvisning af barneseksualiteten, af dens fortrængning og de kompleksdannelser, der fulgte, der inspirerede i mellemkrigstiden. Men jeg er dog i min research stødt på måske den første kulturradikale opdagelse af antropologien i Danmark. Malinowski, der var professor i London, var i København i 1938 som deltager i den internationale antropologkongres. Her blev han opsøgt og interviewet af redaktionen af tidsskriftet *Sex og Samfund*, der blev udgivet af foreningen „Sexuel Sundhed“ (Elbrønd-Bek & Ravn 1975:69-71 [1938]). De beundrede Malinowski som seksualprofet på grund af hans skildringer af det frie seksualliv på Trobriand-øerne øst for Ny Guinea (Malinowski 1929).³ Malinowski var blevet introduceret i Danmark af den østrigske psykoanalytiker Wilhelm Reich, der en kort tid opholdt sig i Danmark på flugt fra nazismen.⁴

Efter 2. Verdenskrig prægedes åndslivet i Danmark en tid af Heretica-kredsens tilbageskuende almueromantik.⁵ Men efterhånden fik kulturradikalismen luft under

vingerne igen – især, da den sidst i 1950'erne brød med kommunistpartiet. Det er i den periode, jeg igen har fundet et engagement med antropologien. Kulturradikalismens *grand old man* Poul Henningsen (1973) skrev i 1957 en kronik i *Socialdemokraten*, der handler om Ruth Benedicts bog *Kulturmonstre* (1952), der var udkommet på dansk fem år før. Det var den bog, hvor Benedict populariserede *kulturdeterminismen*; altså at forskellige folkeslags adfærd og karakter ikke skyldtes racearv, men var bestemt af kulturen. Det var det kulturmonster, som hver enkelt kultur havde valgt at orientere sig efter, der bestemte, hvad der var „naturligt“. Det var også i den bog, at Benedict knæsatte *kulturrelativismen*. Den gik ud på for det første, at de enkelte skikke og institutioner i et samfund ikke kan forstås isoleret. De tager farve af den helhed, de er tilpasset til. For det andet, at ingen kultur er bedre end nogen anden, de er forskellige og usammenlignelige. Deres værdier kan ikke bedømmes efter nogen anden kulturs målestok. Her taler Benedict dog om de „primitive kulturer“. I vestlige samfund forholder det sig anderledes. Her er kulturmonstret ikke velintegreret; det er komplekst, fordi samfundet er opdelt i klasser og hele tiden ændrer sig. Her hos os kan vi lære af, hvordan andre folk har valgt at indrette sig og *forandre* vores institutioner.

Den var den lære PH drog af *Kulturmonstre*. Han kaldte bogen „en tolerancens bibel“ (op.cit.:10). Det gjorde han, fordi den afviste en racistisk forklaring af forskellige folks væremåde. „... al menneskelig adfærd ... er samfundsbestemt“, fastslog PH (op.cit.:12). Men det var også, fordi bogen kunne begrunde individuel frihed. Han erkendte, at „Et samfund kan ikke eksistere uden et kulturmonster“ uden vaner og traditioner (op.cit.:13). Men et kulturmonster kan også blive et diktatur. Faktisk talte Benedicts læremester Franz Boas på samme vis om „kulturens jerngreb om individet“ (Boas 1940 [1932]:259). Vores kulturmonster er forældet, hævdede PH (op.cit.:16).

Her har vi et hovedpunkt vedrørende kulturrelativismen og den rolle, den fik at spille i den progressive samfundsdebat i Amerika og også i Danmark. Den blev først og fremmest forstået til indvortes brug: Det var relativiseringen af *vores egen* kultur, der kunne frisætte individerne og tillade dem at vælge mellem mange kulturelle muligheder.⁶ De „primitive kulturer“ var jo langt borte, og de var nu heller ikke alle lige tiltrækkende. I *Kulturmonstre* er det faktisk kun de harmoniske pueblo-indianere, der skildres med sympati, mens Benedict tegner et negativt billede af kulturmonstrene hos de to andre kulturer, hun analyserer: dobuaneere i Melanesien og de amerikanske nordvestkyst-indianere.

Ove Brusendorff og Poul Henningsen udgav første gang i 1959 *Kærlighedens Billedbog*. I den bruges meget antropologisk materiale og igen fremhæves det frie ungdomsliv på Trobrianderne. Men PH taler også om underkastelsen under kulturmonstret, „hvor meningsløse dets bestemmelser end kan forekomme os andre. Også lykken er et samfundsprodukt“ (1967:8). Han henviser til, at „kvinderne i Kurdistan søger lykken i ægteskaber, hvor de end ikke kender manden i forvejen og derfor aldrig kender til at forelske sig, fordi lykken dér er at blive valgt ind i en agtet familie“. Og så tilføjer han: „Vi, som har fået forelskelsen at føle, vil ikke kunne godkende en sådan livsform. Vi vil endda mene, at Kurdistans kvinder ikke i al evighed burde være dømt til at nøjes med denne form for lykke“ (ibid.) Dengang var Kurdistan endnu langt borte, og PH kunne ikke ane, at de første kurdere snart skulle dukke op og etablere deres familieordning i Danmark.

Mens den etnografiske kulturhistorie levede sit stille liv på Nationalmuseet, så var

det altså en helt anden etnografi, der fik resonans i samfundet. Allerede sidst i 1950'erne blev *Kulturmonstre* obligatorisk læsning på uddannelsen for børnehavelærere (Henningsen 1973:15) – og nu kom også Margaret Meads bøger til at spille en rolle i den danske kulturforandring. *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* blev oversat først (for øvrigt af Inge og Steen Hegler) og udkom i 1957.⁷ Endnu helt fremme i Carsten Jensens store artikel om kultur i *Den store Danske Encyklopædi* (Jensen 1998) omkring årtusindskiftet kan man se, at Benedict og Mead indtager en fast plads i dansk kulturradikal tradition.

I 1950'erne var det Meads argumentation om kønsrollerens kulturelle relativitet og hendes forslag til en friere børneopdragelse, der fængede. Der skete jo det, at det danske samfund undergik en voldsom forandring fra slutningen af 1950'erne. Bondestanden svandt ind, arbejderklassen stagnerede, men mellemklassen voksede og voksede. Det var den, der især nød godt af den stigende velstand og indtog de offentlige servicefunktioner i den sig hastigt udviklende velfærdsstat. Med den nye velstand voksede forbruget, og der blev løst op for drifterne. Her vandt de kulturradikale tanker bredere og bredere tilslutning. Nu kunne begæret folde sig ud – både kulinarisk og seksuelt. Gastronomiske smagsdommere og populære seksualrådgivere fik god presse. Hans Hertel, der senere blev professor i litteratur, ramte trenden. I 1968 ironiserede han over madskuespilleren Mogens Brandt og konen på besøg hos sexprofeterne Inge og Sten Hegler på ødegården i Sverige. De kunne nemlig mere end deres dynevår, de kunne også lave frække retter. Hans Hertel beskrev det besøg under overskriften „Clitoriz à l'amande“ (Hertel 1975 [1968]:83-7).

Individets frigørelse blev en folkesag. Det var blevet de kulturradikale, der nu tegnede, hvad man senere kaldte „den dominerende diskurs“. De rykkede ind i de hastigt voksende institutioner og indførte den nye pædagogik, seksualundervisning og kvindefrigørelsens ideologi. Der foregik en stor borgerlig kulturrevolution i landet i de år. På et par tiår forandrede seksualmønstret sig dramatisk, godt hjulpet af p-pillerne selvfølgelig. Det viste sig, at forældre kunne vænne sig til ikke at tage større notits af, hvem det var, der søndag morgen kom ud sammen med datteren eller sønnen fra teenagerkammeret. Man kan sige, at trobrianderne var kommet til Danmark. Ja, trobrianderne var overalt, næsten.

I 1980 sad jeg i vores landsby på Rossel Island i Ny Guinea og talte med min gamle ven James Dal'a. Det var en aften efter et stormfuldt møde i landsbyen. De unge fyre var blevet bebrejdet, at de fjantede rundt og ikke hørte efter, hvad de voksne ville have dem til. James havde rejst som sømand og været på Trobrianderne. Han viste nok, hvordan det havde sig med moralen dér. Han kommenterede, at rundt omkring på de andre øer opførte man sig mere og mere, som de gjorde på Trobrianderne. Så var det han sagde: „Now everybody join to Trobriands. Even Europeans join to Trobriands, but we Rossel, no, we don't want that.“ Dé r havde han jo fuldstændig ret med hensyn til europæerne, men da jeg var på Rossel ti år efter, holdt de unge „disco party“ i landsbyen, og der sad ugifte mødre på hver boplads. Selv på Rossel var den globale trobriandisering nået frem.

Det var noget om kulturradikalismen og antropologien. Jeg kommer nu til *venstre-orientalismen*. En del af mine tilhørere har nok undret sig over, hvad det betyder. Det er et begreb, jeg selv har fundet på. Det var den palæstinensisk-amerikanske litteraturprofessor Edward Said (1978), der opfandt begrebet orientalisme. For ham var dét en særlig vestlig måde at begribe Orienten på, hvor den hele tiden blev opfattet i modsætning til Occidenten, til Vesten. Det var et vestligt intellektuelt greb til at dominere over

Oriente. Det var en imperialistisk tankeform, der fremstillede Oriente som præget af alt det modsatte af Vesten. Og da disse imperialistiske forskere anså deres egen civilisation for den højst udviklede af alle, så kom Oriente jo dårligt ud af deres orientalistiske begreb. Når Vesten var så demokratisk og rationel, så måtte Østen jo være despotisk og nedsunken i overtro. Med andre ord: Når „vi“ var „gode“, så måtte „de andre“ være „dårlige“.

Det, jeg kalder *venstreorientalisme*, er, når indstillingen vender 180 grader og reserverer det kritiske blik kun til os selv. Alle de andre bliver forskellige, men lige „gode“. Det er sådan en ubetinget *a priori* sympati for alle de andre. Imens fortsætter man så indædt med at gribe i sin egen barm – lige til der er hul tværs igennem.

Denne altomfattende solidaritet med alle de andre opstod vel i perioden under Vietnamkrigen, hvor store dele af ungdommen blev socialister og antiimperialister og solidariserede sig med de undertrykte masser i den tredje verden. Hvor kapitalismen og de vestlige regeringer var udbyttere og undertrykkere, var alle de andres kamp tapper og retfærdig. „Et undertrykt folk har altid ret“ var et kendt slogan på den tid. For en del antropologer blev det til „et indfødt folk har altid ret“.

„Indfødte folk“ var jo de „primitive kulturer“, som havde været antropologiens særlige studiefelt, så det var en simpel pligt at solidarisere sig med dem. Sidst i 1960'erne, hvor mange indianske grupper i Amazonas var truet af udryddelse, var antropologers indsats med til at redde dem i sidste øjeblik. Senere er fænomenet indfødte folks bevægelser så vokset, og det er blevet til et helt system af indfødte aktionsgrupper, internationale ngo'er og Indfødte Folks Forum under FN. Samtidig er der udviklet en diskurs, hvorefter folk påberåber sig særrettigheder på grundlag af oprindelighed og kulturel egenart. Denne *kulturalisering* af hele feltet har tildelt repræsentanter for indfødte folk en retorik at tale i, der bygger på traditionalisme, en særlig oprindelighed og en livsform i dyb harmoni med naturen. Det er *Blut und Boden* i en ny udgave – og som politik bygget på kulturel identitet er det ofte højt angribeligt. Jeg nævner kun et enkelt eksempel.

I New Zealand har en maorielite ført en meget fremgangsrig revitaliseringskamp.⁸ Det er lykkedes dem at få staten til at anerkende, at det New Zealandske samfund er *bikulturelt*, og de har fået tilført store pengemidler i erstatninger og royalties. Denne kamp er ført med henvisning til, hvad denne elite har defineret som maorikultur. Ifølge den er maorifolket organiseret i stammer, som man tilhører, hvis man kan bevise en genealogisk forbindelse til stammen. Det er de etablerede stammer, der får tildelt pengemidlerne. Denne kulturelite lægger vægt på deltagelse i maorikulturen og beherskelse eller erhvervelse af færdighed i maorisproget. Med den politik har de frasortet 25 procent af de maorier, der lever under kummerlige forhold i byerne. De kan nemlig ikke bevise med genealogier, hvilken stamme de tilhører. Mere end 40 procent af alle maorier kan ikke maorisproget (Webster 1993). Den bikulturelle strategi fra maoriernes side udelukker også støtte til de mange polynesiere, der er indvandrere fra andre stillehavsøer til New Zealand. Sådant medfører indfødt politik kritiske problemer med, hvem der repræsenterer hvem, og hvilke grupper der bliver favoriseret med rettigheder – eller bliver ekskluderet fra dem. I lang tid har beretninger om korrupsion og magtmisbrug i indfødte bevægelser cirkuleret i det stille mellem antropologer. Det er først på det senere, at enkelte antropologer som Jonathan Friedman (1999) og Adam Kuper (2003) åbent har fremsat kritik af fænomenet indfødte bevægelser.

Et andet og mere underholdende fænomen er det, jeg vil kalde „bevægelsen til indfødte

folks forskønnelse“. Hvis de andre er ofre, som vi skal holde med, så må der ikke siges noget ufordelagtigt om dem. Det gælder også om deres fortid. Nu gik det jo knap så pænt til i en del indfødte samfund, hvis man skal tro de gamle kilder om menneskeofringer, kannibalisme osv. Men det skal man så ikke, hævder nogle af de såkaldte postkoloniale antropologer. Skildringer af indfødte grusomheder var ifølge dem bare kolonialistisk propaganda og vesterlændinges fordomme. Venstreorientalismen sætter her i gang med en forskønnende retrospektiv retouchering. Den srilankanske antropolog Gananath Obeyesekere er et godt eksempel. Han har i årevis forfulgt den kendte amerikanske antropolog Marshall Sahlins.⁹ Sahlins har nemlig i videnskabens navn viderebragt kolonialistiske myter om de indfødte i Stillehavet, siger Obeyesekere. I den sidste episode i fejden mod Sahlins har Obeyesekere villet miskreditere historiske vidnesbyrd om kannibalisme i Fiji. Efter gængs antropologisk opfattelse var kannibalisme udbredt på Fiji, men Obeyesekere hævder, at kilderne er sortsværtning fra bigotte missionærer, eller de er løgnagtige sømandshistorier. Ifølge ham er der slet ikke belæg for kannibalsismen på Fiji. Hvor meget respekt der står i faget om sådan historisk hvidvaskning, ses af, at Obeyesekere sidste år blev inviteret til at holde den celebre Huxley Memorial Lecture i England.¹⁰ Men ikke længe efter skete der det ubejljlige, at Obeyesekere pludselig blev underløbet fra en højst uventet kant. I november sidste år indløb nemlig en pressemeddelelse fra selve stridens område – fra Fiji (Pareti 2003). Telegrammet fortalte, at indbyggerne i landsbyen Nabutautau havde organiseret en omfattende soningsceremoni, hvor de havde inviteret efterkommere af missionæren Thomas Baker. Bakers familie fik overgivet et antal køer, værdifulde flettede måtter og hele 30 kaskelottænder, der er den højeste værdigenstand i Fiji. Det skete, fordi landsbyens indbyggere ville gøre afbigt for, at Baker og otte omvendte indfødte blevet ædt i Nabutautau i 1867. „Om forladelse,“ sagde høvdingen. „Vi åd det hele, undtagen hans støvler. De kunne ikke blive møre i jordovnen.“¹¹ Her kunne man fristes til at sige med den gamle venstrehøvding Knud Kristensen: „A sæjer welbekom“¹² – også til Obeyesekere.

Jeg skal nu til sidst nærme mig den hjemlige kulturkamp og indvandrerdebat. Det gør jeg jo ikke uden en vis tøven. Jeg synes allerede, jeg hører en svag knirken af tæer, der krummer sig i fodtøjet. Men først må jeg vende tilbage til *kulturaliseringen*. Tilbage i 1970'erne var de dominerende begreber i samfundsdebatten og i antropologien klasse, ulighed og udbytning. I 80'erne, da socialismen mistede sin dragning for ungdommen, skiftede perspektivet til fortolkning af symboler og kosmologier. Kultur kom på alles læber – og ikke kun imellem antropologer, men i offentligheden herhjemme og overalt i verden. Som den amerikanske antropolog Paul Bohannan sagde det, pludselig var „Culture loose in the streets“ (citeret i Nader 1988). Det kulturbegreb, der blev udbredt, var det amerikanske kulturanthropologiske begreb tilbage til Benedict og Boas. Det var kultur som et integreret sæt af værdier, holdninger og skikke. Det var en arv, som videregives gennem opdragelsen og er fælles for et afgrænset folk, en kultur. Antropologer tror, at det var *vores* kulturbegreb, som folk nu tog til sig. Måske var det snarere den gamle romantiske forestilling om ét folk, én kultur, én fælles folkesjæl tilbage fra den tyske filosof Gottfried Herder, der var levet op igen. Kultur blev nu et fællesmærke og en uomgængelig identitet for etniske grupper, hvis medlemmer blev anset for *bærere* af deres kultur. Det påfaldende er, at den selvsamme kulturopfattelse blev grebet både af europæiske nationalpopulister og af de kulturradikale og deres efterkommere. Kultur kom til at erstatte race som en medbåret sum af karakter og tilbøjeligheder. På den måde

blev vi som individer både fra højre og venstre anbragt i kulturens jerngreb. For nationalpopulisterne var andre kulturer forskellige og lige gode for sig – de skulle bare være det, hvor de kom fra – i hvert fald ikke her. De progressive intellektuelle reagerede på deres side med den venstreorienterede rygrad. De bød de nye og efterhånden mange indvandrere (som jo i høj grad kom fra Nærorienten) velkommen som et kulturelt bidrag til et farverigt samfund, som snart blev kaldt *det multikulturelle samfund*.

Jeg har ikke kunnet finde et citat, men jeg husker adskillige ledere i dagbladet *Information*, hvor de, der sagde fra, de, som ikke ønskede et multikulturelt samfund, blev belært om ikke at stampe mod brodden – løbet var for længst kørt: „Vi *har* et multikulturelt samfund.“ Formentlig led sådanne udtalelser af en udbredt begrebmæssig uklarhed om, hvad der menes med et multikulturelt samfund. Lederskribenterne mente formentlig, at vi nu uomgængeligt har et samfund med flere etniske grupper. Men hvis de mente, at vi skal have et samfund, hvor folk skal tilhøre forskellige kulturer med hver deres kollektive rettigheder, kulturelle reproduktion og politisk repræsentation, så mener jeg ikke, det er nogen god ide. Jeg tror ikke, at der kan bygges noget sammenhængende samfund på den konstruktion.

Omfattende indvandring af folk med væsentlig forskellige kulturelle, uddannelsesmæssige og religiøse forudsætninger kan ikke foregå uden konflikter. De har vist sig i ghettoiseringen af 1960'ernes betonbydele, i sammenstødene på gaderne, i ungdomskriminaliteten, i skolerne, på hospitalerne. Her har antropologer været gode til at påvise de marginaliserende sociale betingelser. De har fremhævet diskriminationen og klientialiseringen af flygtninge og indvandrere.

Antropologien er dog her, synes jeg, mere og mere kommet i en dilemmaposition. Den har jo bevæget sig fra at studere fremmede kulturer ude i verden til i lige så høj grad at beskæftige sig med kulturforhold hjemme i vores egne samfund. Det var nærliggende at bekende en grundliggende solidaritet med „de andre“, da de befandt sig andetsteds. Nu er de *her*, og samtidig er antropologien i fuld gang med at begribe og udtale sig om forhold spredt over hele det danske samfund. Alligevel er det, som om antropologer bliver ved med at mene, at nogle „andre“ er mere lige end andre. Der bliver opretholdt en selektiv solidaritet med de indvandrede minoriteter. Andre marginaliserede befolkningslag og de mange medarbejdere i velfærdsstatens institutioner, de, der har det pinagtige ansvar for at håndtere problemerne, bliver ikke tilstået de samme hensyn. Antropologer har fremstillet flygtninge og indvandrere som ofre for strukturel diskrimination eller for en hegemonisk racistisk diskurs, men har længe holdt sig tavse om kritisable forhold blandt indvandrere.

Her må en gammel kulturradikaler knibe sig i armen. Der var en kamp for frisind, for ligeret mellem kønnene, for individets frisættelse, for et opgør med traditionens lænker. Hvordan har efterkommere af den tradition i årevis kunnet forlige sig med, at medlemmer af indvandrede samfundsgrupper fra Mellemøsten og Afrika bliver fastholdt generation efter generation under patriarkalske magtforhold, af klanledere, autoritære familieældste og reaktionære imamer? Her har man slukket for kulturkritikken, og man har ladet den erobre af en ensidig kulturchauvinisme fra fremmedhadere og kristne fundamentalister. Nu har vi en polarisering, hvor der prækes, at kristendom og arvesynd er en uadskillelig del af min danske identitet.

Gu' er det ej! Som gammel fritænker må jeg sige: Fri mig fra religiøse ophidsere, om de så kommer fra Seem eller fra Saudi. Derfor siger jeg: Vi skal blive ved med at

være samfunds- og kulturkritiske, men vi kan ikke friholde kulturelle segmenter for kritik. Det er på tide at lytte til og tænke over den kulturkritik, som unge indvandrere selv nu mere og mere fremsætter af det kulturelle jerngreb, de er vokset op i. Så kunne man måske gøre lidt til, at pigerne og drengene fra Kurdistan og andre områder kan komme til at finde kærligheden og lykken, når de selv vil.

Jeg er nu kommet til afslutningen. Så skal man tage bestik af, hvad man egentlig har udrettet i sin *metier*. Jeg fandt aldrig paradiset. Det blev til nogle år i troperne, men mest en livslang forvaring i universitetets varetægt. Jeg har haft inspirerende og tålmodige kollegaer og studenter. Jeg har haft et godt publikum. Jeg har undervist i mange ting og skrevet om ikke så mange. Jeg har gået til mange møder – og som regel husket at få tisset. Jeg tror, jeg vil ende med at citere en mand, hvis politiske indstilling ellers ligger mig uhyre fjernt. Men han kunne *tale*. Da Winston Churchill i anledning af sin 80-årsdag blev hyldet af det britiske parlament, sagde han i sin takketale bl.a. disse ord: „It has been said about me that I was the British lion. But that is not right. I was never the British lion. But I had the opportunity from time to time to give the roar!“¹³

Det kan man jo ikke leve op til. Men der er én ting, jeg er lidt tilfreds med. Jeg har ikke været en løve på instituttet, og jeg har ikke brølt.

But I had the opportunity from time to time to *provoke* a roar – the roar of laughter!

Noter

1. Min kollega Michael Whyte mener, at anekdoten handler om den berømte general og hertug Wellington (1769-1852), sejrherren fra Waterloo, der senere blev aktiv i politik og beklædte flere ministerposter. Jeg har ladet den stå, som jeg husker den som familieoverlevering.
2. Den bedste indgang til kulturradikalismen, jeg har fundet, er antologien *Den kulturradikale udfordring* (2001) – især artiklerne af Hans Hertel og Peter Madsen. Se også Hertel (1998).
3. Interviewerne blev nok skuffede, for Malinowski udtalte, at nu han var „... nærmest konservativ ... i hvert fald ikke revolutionær“. Han mente nok, at man kunne hente værdifulde oplysninger ved studiet af primitive folks seksualliv, men de måtte ses i deres funktionelle sammenhæng med andre institutioner: „... vi må klare vores egne problemer selv“, erklærede han.
4. Reich, der som Malinowski var østrigsk polak (dog af jødisk afstamning), havde i bogen *Einbruch der Sexualmoral* (Reich 1932) analyseret Malinowskis Trobriand- materiale under en stærk idealisering af matriarkatet. Reich blev uddannet af Freud i Wien, men tog senere til Berlin, hvor han kan have hørt Malinowski ved en international seksualforskningskongres allerede i 1926 (se Malinowski 1928). *Einbruch* blev efter nazisternes magtovertagelse i Tyskland genudgivet i København i 1935. I *Sex og Samfund* introducerede Gunnar Leistikow i artiklen „Hvem gavner sexualmoralen?“ på dansk Reichs udlægning af Malinowski og Trobriand-samfundet (Leistikow 1937). Leistikow, der blev udenrigsredaktør ved *Socialdemokraten*, var også emigrant fra Nazityskland.
5. Hereticakredsen er jo på det sidste blevet kompromitteret ved opdagelsen af, at flere af dens centrale medlemmer, som Knud W. Jensen og Ole Wivel, endnu i de første krigsåre var stærkt tiltrukket af nazismen.
6. Voget understreger denne betydning af kulturelrelativismen (1975:789)
7. Steen Hegler er søn af Poul Henningsen, så vi taler om en hel familiekrønike her.
8. De mest kritiske artikler om maoribevægelsen, jeg har fundet, er Webster 1993 og 1995.
9. Sahlins' fortolkning af kaptajn Cooks modtagelse, død og ophøjelse til gudestatus på Hawaii' i er bl.a. fremsat i Sahlins 1981 og 1985. Obeyesekeres angreb kom i 1992 og Sahlins' sønderrivende replik i 1995.

10. Obeyesekere n.d. Se også Sahlins (2003) og Obeyesekeres svar (2003).
11. Jeg har taget mig den frihed at skrive en fiktiv replik af høvding Ratu Filimoni Nawawabalavu her, men den følger referatet af soningsceremonien.
12. Den berømte replik faldt ved et regeringsskifte til den tiltrædende statsminister, socialdemokraten Hans Hedtoft. Hedtoft ønskede at beholde den afgående venstre-regerings udenrigsminister, diplomaten Gustav Rasmussen, på posten. Knud Kristensen havde fundet det vanskeligt at samarbejde med den selvrådige minister.
13. Jeg fandt Churchills udtalelse i denne formulering, mener jeg, på en af talrige Churchill-websites på internettet – men jeg har ikke kunnet finde den igen! I den autoritative udgave i otte bind af Churchills taler fremstår den sådan: „I have never accepted what many people have kindly said – that I inspired the nation. It was a nation and race dwelling all round the globe that had the lion heart. I had the luck to be called upon to give the roar“ (Churchill 1974:8608). Den lyder lidt slap, synes jeg, sammenlignet med den version, jeg brugte i forelæsningsen – så jeg har ladet denne stå.

Litteratur

- Benedict, Ruth
1952 Kulturmønstre. København: Fremad.
- Boas, Franz
1940 [1932] The Aims of Anthropological Research. I: F. Boas: Race, Language and Culture. New York: Macmillan.
- Brusendorff, Ove & Poul Henningsen
1967 [1959] Kærlighedens billedbog. 2. udg. Bd. 3: Fremmede horisonter. København: Thaning & Appel.
- Churchill, Winston S.
1974 [1954] Eightieth Birthday. November 30, 1954. Presentation from both Houses of Parliament, Westminster Hall. I: J.R. Rhodes (ed.): Winston S. Churchill: His Complete Speeches 1897-1963. London: Chelsea House Publishers/R.R. Bowker Co.
- Danielsson, Bengt
1955 Sydhavskærlighed. København: Thorkild Becks Forlag.
- Den kulturradikale udfordring
2001 Den kulturradikale udfordring: kulturradikalismen gennem 130 år: en antologi. København: Tiderne Skifter.
- Elbrønd-Bek, Bo & Ole Ravn (eds.)
1975 Sex og Samfund: en antologi af artikler, noveller og digte fra tidsskriftets 4 årgange. København: Fremad.
- Ford, Clellan S. & Frank A. Beach
1953 Sexualvaner. København.
- Friedman, Jonathan
1999 Indigenous Struggles and the Discreet Charm of the Bourgeoisie. The Australian Journal of Anthropology 10:1-14.
- Henningsen, Poul
1973 [1957] Kan vi, må vi, vil vi? Social-Demokraternes kronik 31.1.1957. I: C.E. Bay & O. Harsløf (eds.): Poul Henningsen: Kulturkritik. Bd. 4. København: Rhodos.
- Hertel, Hans
1975 [1968] Clitoriz à l'amande. I: H. Hertel: Mr. Henderson i forbifarten. 46 samtidshistorier. København: Gyldendal.
1998 Kulturradikalisme. I: Den store danske Encyklopædi, bd. 11:377. København: Gyldendal.

- Jensen, Carsten
1998 Kultur. I: Den store danske Encyklopædi, bd. 11:367-72. København: Gyldendal.
- Kuper, Adam
2003 The Return of the Native. *Current Anthropology* 44:389-402.
- Leistikow, Gunnar
1975 [1937] Hvem gavner Sexualmoralen? I: Bo Elbrønd-Bek & Ole Ravn (red.): *Sex og Samfund*. København: Fremad.
- Malinowski, Bronislaw
1959 [1927] *Sex and Repression in Savage Society*. New York: Meridian Books.
1928 The Anthropological Study of Sex. I: *Verhandlungen des 1. Internationalen Kongresses für Sexualforschung*. Berlin & Köln. Bd. 5:92-108.
1929 *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Mead, Margaret
1957 *Kvinde og mand i tre primitive samfund*. København: J.H. Schultz.
- Miller, Henry
1957 *Stenbukkens vendekreds*. København: Reitzel.
- Nader, Laura
1988 Post-Interpretive Anthropology. *Anthropological Quarterly* 61:149-59.
- Obeyesekere, Gananath
1992 *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*. Princeton: Princeton University Press.
2003 Cannibalism Reconsidered: Response to Marshall Sahlins. *Anthropology Today* 19(5):18.
n.d. Cannibal Talk: Dialogical Misunderstandings in the South Seas. Huxley Memorial Lecture 2003, Manchester University. Decennial Conference Association of Social Anthropology.
- Pareti, Samsoni
2003 Fiji Villagers Apologize for Cannibalism. Associated Press telegram via Ritzau 13. november.
- Reich, Wilhelm
1932 *Einbruch der Sexualmoral*. Verlag für Sexualpolitik. København.
- Sahlins, Marshall
1981 *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. ASAO Special Publications No. 1. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
1985 *Islands of History*. Chicago: The University of Chicago Press.
1995 How "Natives" Think: About Captain Cook for Example. Chicago: The University of Chicago Press.
2003 Artificially Maintained Controversies: Global Warming and Fijian Cannibalism. *Anthropology Today* 19(3):3-5.
- Said, Edward
1991 [1978] *Orientalism*. London: Penguin Books.
- Voget, Fred. W
1975 *A History of Ethnology*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Webster, Steven
1993 Postmodernist Theory and the Sublimation of Maori Culture. *Oceania* 63:222-39.
1995 Escaping Post-Cultural Tribes. *Critique of Anthropology* 15:381-413.

