

ANDERS LISDORF

# KULTUREL DIVERSITET OG PSYKOLOGISK ENHED

## Eksemplet religiøse ontologier

Azande tror, at nogle mennesker er hekse og kan skade dem  
på grund af en iboende kvalitet ...

Azande tror, at hekseri er en substans i heksenes krop ...

Azande tror generelt, at en heks sender sin sjæl på opgaver om natten,  
når offeret sover. Den flyver gennem luften og udsender et kraftigt lys ...

(E.E. Evans-Pritchard: *Witchcraft Oracles and Magic Among the Azande*)

Hvordan forklarer man, at folk, i dette tilfælde azande, ved (for de tror det nemlig ikke) sådanne tilsyneladende bizarre ting? Denne type udsagn har traditionelt været taget som udtryk for kulturers enorme forskellighed og for, hvordan sandheden om verden altid er betinget af den kultur, man er vokset op i. En stor del af den antropologiske diskussion i det 20. århundrede efter evolutionismens fald handlede om denne kulturelle relativisme. I slutningen af det 20. århundrede er der imidlertid kommet et vist fokus på lighederne kulturerne imellem igen (Brown 1991), mest prægnant i form af kognitionsforskningen (D'Andrade 1995). Det grundlæggende problem er, i hvor høj grad kultur kan siges at forme mennesket, og i hvor høj grad mennesket former kulturen. Det er en diskussion, som i højeste grad stadig er relevant i dag.

Mange forskellige positioner har naturligvis været repræsenteret, men to yderpositioner kan dog identificeres: Den ene del af spektret rummer en radikal kulturalisme, hvor kulturer synes at reproducere sig selv helt ukompliceret i mennesker. Disse bliver helt igennem formet af kulturen. Denne position har fokuseret på kulturers fundamentale inkomensurabilitet. Med et citat fra Brown kan man karakterisere denne position: „Observationen, at noget ikke var tilfældet hos bongo bongoerne, talte som et vægtigt bidrag til antropologien“ (Brown 1991:1). Den indebærer en tabula rasa-teori om menneskets kognition. Denne er uformet og skal blot være klar til at blive påfyldt, hvad end den omgivende kultur tilfældigvis måtte indeholde. Kulturer bliver derfor metafysiske konstruktioner (Tooby & Cosmides 1995; Boyer 1994). En klar generel formulering af denne position kan findes i Clifford Geertz' velkendte religionsdefinition: „Et system af symboler, som etablerer kraftfulde, vidt udbredte og vedvarende stemninger og motivationer i mennesker ved at formulere forestillinger af en generel orden for eksistens og ved at iklæde disse forestillinger en sådan aura af faktualitet, at stemningerne og motivationerne synes unikt realistiske“

*Tidsskriftet Antropologi nr. 53, 2006/2007*

17

(Geertz 1966:2). Denne definition af kultur viser, at netop det kulturelle system tænkes at være det, som handler. Det forudsætter også at systemet i kraft af sig selv gør forestillinger indlysende. Mennesket som producent af viden er altså ligegyldigt. Kun videnssystemet kan producere viden. Det empiriske vidnesbyrd for dette er kulturers åbenlyse forskellighed som fx, at ikke alle mennesker taler samme sprog.

Den anden del af spektret rummer en radikal nativistisk tilgang, hvor hjernen er formet af isolerede, specialiserede, genetisk bestemte moduler, som er formet af den naturlige evolution (Pinker 1999; Barkow, Cosmides & Tooby 1995). Ideen er her, at menneskets evolutionære fortid har formet generne. Disse former hjernen, som igen former de kognitive funktioner. Det er dog ikke en filosofisk eller praktisk nødvendighed at binde modularitetstanken op på en radikal nativistisk tilgang, men det er oftest tilfældet. Denne position indebærer, at kultur er et epifænomen, dvs. et skinfænomen uden nogen egentlig eksistens. Kultur er blot en tilfældig bivirkning af neurologiske processer i de genetisk bestemte moduler i hjernen. De empiriske vidnesbyrd, denne position henholder sig til, er tilsyneladende universelle tværkulturelle ligheder såsom forståelse af ansigtsudtryk (Ekman 2003), farvekategorisering (Berlin & Kay 1969) og sproglige universalier (Pinker 1995).

Begge positioner har været udsat for forskellige former for kritik (relativismen, fx Brown 1991; nativismen, fx Edelman 1994; Tomassello 1999). Overordnet kan man sige, at den første positions væsentligste problem er, at den ser kulturen uden mennesket, mens den anden ser mennesket uden kultur. Denne artikel er et forsøg på at forene de to positioner for at nå til en mere nuanceret forståelse af, hvordan kognitive egenskaber og kultur påvirker hinanden. Man kunne med lige stor ret starte fra begge positioner. Her bliver udgangspunktet dog taget i kognitionsforskningen for at undersøge den kognitive basis for kulturel viden. Kulturel viden forstås som viden, der har en stor grad af lighed på tværs af personer inden for en mere eller mindre afgrænset gruppe af individer.

## Universelle og variable træk ved vidensstrukturer

Kognitionsforskningen er et tværvidenskabeligt felt bestående af filosoffer, lingvister, udviklingspsykologer, socialpsykologer, forskere i kunstig intelligens og lignende. Der er flere spor i udviklingen af dette felt, men Chomskys opgør med behaviorismen og fremkomsten af computeren er centrale begivenheder. Antropologien var også med fra starten, skønt det gjaldt en begrænset mængde forskere og en begrænset rækkevidde af problemer (D'Andrade 1995). Kognitionsforskningen er således et mangefacetteret felt, men der tegner sig alligevel en konsensus, der dog er blevet udfordret de seneste år. Det er sket med den modulære tilgang til kognitive funktioner, hvor kognition ses som adskilte moduler, som udfører deres præcise stykke arbejde. Dette felt har haft held til at afdække tilsyneladende universelle strukturer i menneskelig viden, men sværere ved at forklare kulturel variation.

For at give et eksempel på, hvordan kognitionsforskningen arbejder, og hvilke typer universelle træk den finder, kan vi se på det, man kalder referencerammer. Det er kognitive systemer indkodet i sprog, som bruges til at angive objekters rumlige placering. Der findes i alle verdens sprog tilsyneladende blot tre grundlæggende referencerammer: en der kaldes relativ (*relative*), hvor placering af et objekt angives i relation til iagttageren (højre/venstre), en indre (*intrinsic*), hvor placeringen angives i relation til et andet objekt

(for enden af vejen) og en absolut (*absolute*), hvor placeringen angives i relation til et universelt system (nord, syd, øst og vest).

På tværs af kulturer er der dog store variationer, i hvilke der bruges og til hvad. På engelsk og dansk bruges som regel den absolutte til store objekter, hvor de to andre bruges til mindre objekter i umiddelbar nærhed. Derimod findes eksempler på kulturer, som kun bruger en enkelt af disse. Det australske sprog guugu yimithirr bruger fx den absolutte referenceramme til alt. Her ville man således sige: „Fluen sidder på dit østlige ben.“ Man kunne indvende, at der blot er tale om sproglige konventioner, men forskellene i referencerammerne viser sig i konkrete problemløsningsituationer.

Man har undret sig over, hvilke faktorer der kunne forklare, hvorfor konkrete sprog bruger den ene eller den anden referenceramme. Det har ikke været muligt at finde sådanne, skønt man har prøvet at korrelere referencerammerne med fx økologisk zone, grad af urbanisering eller subsistensformer (Majid et al. 2004).

Disse referencerammer er stabile i de enkelte sprog (alle sprogbrugere bruger det samme), men samtidig er stabiliteten også tidslig. Dansk og engelsk har haft det samme system i flere generationer, hvor der ikke kognitivt skulle være noget i vejen for, at kulturer skulle fluktuere mellem de forskellige referencerammer. Der synes altså at findes en form for inert, som ikke umiddelbart kan forklares ud fra kognitive eller andre fysiske faktorer (Lisdorf 2004). Kognitionsforskningen har haft held til at afdække nogle universelle strukturer i referencerammerne, men må give op over for at forklare, hvorfor en konkret referenceramme bruges og ikke en anden. Eksemplet viser således, at kognitionsforskningen har svært ved at forklare, hvordan fællesmenneskelige neuralt baserede kognitive dispositioner kan resultere i kulturel diversitet og stabilitet inden for en given kultur. Men også stabilitetens tidslige dimension, hvad man kunne kalde kulturel inert, altså den manglende fluktuation mellem mulige universelle kognitive konfigurationer, kan ikke forklares. De forklaringsforsøg, der er gjort, har arbejdet udelukkende ud fra kognitive faktorer uden inddragelse af fx sociale eller økologiske faktorer<sup>1</sup> (fx Sperber & Hirschfeld 2004).

Sammenfattende kan man sige, at det ser ud, som om der ud over en universel kognitiv findes en kulturel effekt på organisation af viden, som viser sig i diversitet imellem grupper af mennesker samt som stabilitet og inert inden for en gruppe. Dette har kognitionsforskningen ikke tidligere kunnet forklare i detaljer.<sup>2</sup>

Udfordringen er altså at finde nogle mulige mekanismer, som ville kunne forklare kulturel videns diversitet, stabilitet og inert uden at introducere et metafysisk kulturelt niveau. I denne artikel vil jeg begrænse mig til propositionel ontologisk viden, ikke fordi det er den vigtigste eller mest fundamentale form, men fordi det er et område, mange finder interessant. Spørgsmålet er kort sagt: Hvorfor tror folk på noget og ikke på andet? Med dette sigter jeg på, hvad det er, der i Geertz' formulering iklæder forestillinger en aura af faktualitet.

## Religiøse ontologier

Religiøse ontologier er eksempler på en vidensstruktur, som er kulturelt divergerende mellem grupper samt stabil og med en vis inert inden for en gruppe. Visse karakteristika ved religiøse ideer synes at være universelle. De varierer langt fra så meget, som man kunne forestille sig, men synes at kunne passes ind i relativt få forskellige typer. En del nyere forskning har været dedikeret til på eksperimentel og tværkulturel psykologisk



basis at påvise ens strukturer ved religiøse ideer. Denne forskning følger Pascal Boyers teorier om det modintuitive ved religiøse ideer (Boyer 1994, 1996, 2000, 2001; Boyer & Ramble 2002). Det er endda foreslået som et universelt karakteristikum for religion (Pyysiäinen 2002b:112).<sup>3</sup> Denne teori knytter an til den domænespecifikke kognitionsvidenskab, der hæfter sig ved, at mennesket behandler information forskelligt. Der er forskel på, hvordan information om dyr og planter behandles, dvs. hvilke principper der danner baggrund for de slutninger, man kan lave. Teorien stipulerer eksistensen af en kognitiv arkitektur med et antal ontologiske kategorier, til hvilke forskellige vidensdomæner knytter sig. Disse vidensdomæner er specialiserede kognitive moduler, som kun behandler deres form for information. Det vil sige, at vidensdomænet for biologisk liv ikke behandler information om en sten. Den modulære kognitionsforskning anser disse moduler for medfødte genetisk determinerede strukturer med et dedikeret neuralt grundlag (Fodor 1983). Ideen er således, at menneskets forhistoriske miljø har udøvet et selektivt pres, som har formet det genetiske materiale, som er baggrund for den hjerne, det voksne menneske udvikler. Der er en vis konsensus om de overordnede vidensdomæner: naiv fysik (Spelke et al. 1995), naiv biologi (Atran 1990; Keil 1979, 1989) og naiv psykologi (hvilket også kaldes „theory of mind“, jf. Leslie 1994; Baron-Cohen 1995). De ontologiske kategorier såsom person, dyr, plante eller genstand er organiseret i en træstruktur, hvor hvert højere niveau implicerer de underliggende. Hvis man derfor møder en entitet, som hører til i en kategori, der implicerer psykologiske egenskaber, antages det automatisk, at den også er biologisk og fysisk. Omvendt vil man ikke antage, at et objekt som fx en sten har biologiske eller psykologiske egenskaber. Menneskets ontologiske viden er altså bygget op om teorier, der knytter sig til koncepter. Konceptet *hest* falder således under den ontologiske kategori dyr, som er relateret til vidensdomænet (animalsk) biologi. Dermed kan vi berige et ukendt koncept med alskens teorier, som knytter sig til den overordnede ontologiske kategori, i hvilken den indplaceres. For eksempel har jeg aldrig haft nogen erfaring med en emu, men idet jeg hører, at den kan bevæge sig, ved jeg, at der er tale om et dyr, og dermed kan jeg udlede en masse slutninger om emuer: De er født af andre emuer og dør på et tidspunkt. Selvom de vokser op blandt pingviner i en zoologisk have, bliver de ikke selv pingviner. De skal spise for at overleve osv. Alle disse teorier er generelle for koncepter, som bliver kategoriseret under dyr. Dyr er samtidig fysiske objekter, hvilket betyder, at de, hvis de støder ind i andre objekter, vil blive påvirket af disse. Vi forventer således, at en hest lige så lidt som en gaffel kan passere uberørt igennem en mur. Omvendt antager man ikke, normalt, at heste kan være stolte, deprimerede eller kan snakke. Dette er typiske menneskelige psykologiske egenskaber.<sup>4</sup>

Pascal Boyer har på baggrund af denne stipulerede basale kognitive arkitektur udviklet en teori om, hvad der er specielt ved religiøse ideer. Boyer kalder ideer, som er bestemt af de basale vidensdomæner, intuitive, mens de religiøse ideer kaldes modintuitive (Boyer 1994, 2001). Religiøse ideer adskiller sig nemlig fra de intuitive ved eksplicit at bryde med en eller flere intuitive forventninger og implicit opretholde andre. Et typisk eksempel på et religiøst koncept er spøgelse. Det er i Boyers teori den ontologiske kategori *person* med et eksplicit brud på fysiske forventninger: Det kan ikke ses, kan gå gennem vægge, mens andre implicite forventninger opretholdes: Spøgelse kan høre, tænke og have intentioner (Boyer 2000, 2003). På samme måde bryder guder og forfædre verden over også kun med meget få intuitive forventninger: De kan ofte leve evigt (fx Bloch 1992), de er ofte usynlige, alvidende, almægtige, bor i himlen eller under jorden osv.

Disse observationer har fået Boyer til at opstille et katalog over de mest almindelige typer religiøse ideer, hvad Boyer kalder *templates*. Det har han gjort ved at opstille fem primære<sup>5</sup> ontologiske kategorier (person, dyr, plante, objekt og genstand (*artefact*)) og kombinere dem med brud på et af de tre grundlæggende vidensdomæner. Et brud kan mere præcist bestå af enten et brud på intuitive forventninger eller overførsel af intuitive forventninger fra et andet domæne. Kombinationen giver 15 grundlæggende typer (jf. Boyer 2000:198):

- 1) Person + brud på fysiske forventninger
- 2) Person + brud på biologiske forventninger
- 3) Person + brud på psykologiske forventninger
- 4) Dyr + brud på fysiske forventninger
- 5) Dyr + brud på biologiske forventninger
- 6) Dyr + brud på psykologiske forventninger
- 7) Plante + brud på fysiske forventninger
- 8) Plante + brud på biologiske forventninger
- 9) Plante + overførsel af psykologiske forventninger
- 10) Objekt + brud på fysiske forventninger
- 11) Objekt + overførsel af biologiske forventninger
- 12) Objekt + overførsel af psykologiske forventninger
- 13) Genstand + brud på fysiske forventninger
- 14) Genstand + overførsel af biologiske forventninger
- 15) Genstand + overførsel af psykologiske forventninger

Eksperimentel forskning har vist, at koncepter med disse karakteristika huskes væsentligt bedre end almindelige intuitive koncepter (Boyer & Ramble 2002; Barrett & Nyhoff 2001; Boyer, Bedoin & Honoré 2000; Lisdorf 2004; Boyer 2000; Pyysiäinen, Lindeman & Honkela 2003). Deres brud med intuitive antagelser gør dem opmærksomhedskrævende, dvs. interessante, og derfor erindringsværdige. Argumentet for, at dette skulle forklare deres hyppighed i religiøse ontologier, er, at disse koncepters erindringsværdighed gør det mere sandsynligt, at de bliver transmitteret.

Boyer gør brug af Dan Serbers repræsentationsepidemiologi (Sperber 1996), hvor kulturelle repræsentationer opfattes analogt med epidemier. Epidemier er, ligesom kulturel viden, afhængige af visse biologiske egenskaber ved mennesket for at kunne sprede sig. Men epidemiologi, til forskel fra psykologi, opererer på populationsniveau og inddrager derfor også økologiske og sociale aspekter. Religiøse ideer er „smitsomme“, fordi de huskes bedre end andre, og fordi de transmitteres i social interaktion, såsom fortælling af myter og legender.

Vi har således den overordnede ramme for at forklare, hvorfor forskellige religiøse koncepter er del af religiøse ontologier verden over. Men som med eksemplet med referencerammerne kan disse universelle kognitive dispositioner ikke alene forklare, hvorfor nogle kulturer kun har enkelte af typerne fra listen og ikke andre. De forklarer heller ikke, hvorfor nogle typer er mere vigtige og optræder hyppigere end andre i en given religion,<sup>6</sup>

eller hvorfor kulturer ikke af og til skifter ud i koncepterne inden for rammerne af kataloget, men har en høj grad af inertie og stabilitet. En religion, som hårdnakket holder på, at der kun er en gud af type 1, begynder ikke pludselig at tro på usynlige træer eller talende dyr.<sup>7</sup>

Den epidemiologiske ramme synes dog at rumme tanker, som kan hjælpe til at løse problemet, men ingen har rigtigt sat sig ned og set på hvordan. Måske fordi man hele tiden har været fokuseret på de universelle perspektiver.<sup>8</sup> Det er, som om epidemiologien er imploderet i sin søgen efter de psykologiske strukturer. Man forventer, at psykologiske dispositioner af sig selv kan forklare kulturelle fænomener. Dette er en fejltagelse (Pyysiäinen 2002b:121). Epidemiologien er kørt af sporet og kommet til at fungere som en apologi for at beskæftige sig udelukkende med, hvad der er inden i kraniet, hvilket også er blevet rejst som en generel kritik af den modulære kognitionsforskning (Hutchins 1995; Clark 1997; Ingold 2003).

## Repræsentationsepideologi

Forstået som en heuristisk analytisk begrundet metafor kan den epidemiologiske ramme dog godt hjælpe til at pege på mekanismer, som er med til lokalt at udvælge, hvad der i en kultur kommer til at gælde som viden. Lad os derfor kigge nærmere på Sperbers epidemiologi. Sperber forstår kultur som repræsentationer, der ofte kommunikeres, kun ændres minimalt og derfor findes i hvert individ i en population (Sperber 1996:83). For at forstå, hvad der gør nogle repræsentationer kulturelt spredte og andre til individuelle idiosynkrasier, foreslår han, at man overordnet kigger på de økologiske faktorer. Disse inkluderer „gentagne situationer, i hvilke repræsentationer forårsager eller bidrager til passende handling [...] samt eksistensen af institutioner involveret i transmissionen af repræsentationer“ (ibid.). To overordnede grupper af faktorer er således relevante for en epidemiologisk undersøgelse: kognitive og økologiske. Det er værd at bemærke, at det sociale, for så vidt at det foregår uden for hovedet, er en del af de økologiske faktorer.

Sperber opdeler repræsentationer i mentale og offentlige. De mentale foregår inden i hovedet, mens de offentlige er de fysiske fænomener, som forekommer i miljøet, såsom objekter, lyde i sprog, handlinger osv. I denne optik er kulturel viden mentale repræsentationer. Hvis vi kigger på de faktorer, som er med til at stabilisere kulturel viden, så findes der ifølge Sperber to slags viden (*beliefs*): intuitiv og reflektiv. Den intuitive har rod i egen erfaring, mens den reflektive vides i kraft af noget andet (Sperber 1996:89). Den reflektive viden er indlejret i en valideringskontekst. Denne gives gennem økologiske, herunder sociale, faktorer. Ofte er den skabt af, at andre personer har ytret disse. At nogle folk ved, at „Faderen, Sønnen og Helligånden er én“, skyldes således en valideringskontekst. I dette tilfælde situationer som fx en gudstjeneste i en kristen kirke eller konfir-mationsundervisning eller blot fars og mors formaning om, at sådan er tingenes tilstand.

## Azande-eksemplet

Jeg vil give et eksempel på, hvordan denne epidemiologiske tilgang kan hjælpe med at forklare religiøse ontologiers kulturelle diversitet imellem grupper samt stabilitet og inertie inden for grupperne. Udgangspunktet er Evans-Pritchards klassiske monografi *Witchcraft*,

*Oracles and Magic among the Azande* (Evans-Pritchard 1968) og andre værker om samme folk. Evans-Pritchards er valgt, fordi hans monografi er et særdeles godt kilde-materiale, og fordi det er et af de klassiske antropologiske værker, som et stort antal kan tænkes at have kendskab til. Azande er et centralafrikansk folk. Den gruppe, som Evans-Pritchard studerede, levede i det sydvestlige Sudan.

Hos azande er hekse, *mangu*, en central del af den religiøse ontologi. En stor del af en azandes liv går med at planlægge i forhold til og reagere mod hekse. Hekse svarer til Boyers type 1. En af de typiske situationer, hvor hekse bliver draget ind, er ulykker af forskellig art (Evans-Pritchard 1963:63). Disse motiverer til handling: at finde ud af, hvilken heks der er skyld i ulykken. Dette er vigtigt for at få stoppet ulykken eller for at få kompensation. Den måde, man opnår viden om heksene på, er gennem konsultation af giftoaraklet *Benge*.<sup>9</sup> Benge svarer til type 12 i Boyers katalog. Interaktion med Benge er muliggjort af en rituel situation. Ritualen består i, at man putter en substans udvundet af en plante ind i halsen på en kylling og stiller et spørgsmål. Benge kan dernæst svare ja eller nej i forlængelse af spørgsmålet ved enten at lade kyllingen leve eller dø.

Et eksempel på, hvordan spørgsmålet stilles, gives her. Det er en mand som vil vide, om han skal gifte sig med den pige, han ønsker:

Benge, den kvinde, siden jeg har tænkt mig at gifte mig med hende, er hun min kone? Kommer vi til at lave hjem sammen? Kommer vi til at tælle årene sammen? Benge slå kyllingen ihjel. Det er ikke tilfældet [...] jeg må undvære hende og må ikke gifte mig med hende, Benge, spar kyllingen. Det er ikke tilfældet, Benge, lad dig ikke narre, du gifter hende med mig, hun er i sandhed min kone. Jeg vil prise dit svar om min kone (Evans-Pritchard 1968:298).

Der er ingen tvivl om, at Benge-institutionen giver en valideringskontekst for den viden som fremføres i spørgsmålet. Den fungerer som den højeste juridiske instans, der legitimerer handling, såsom gengældelse eller krav på økonomisk kompensation. Men hvorfor skulle institutioner kunne give en valideringskontekst? Er det bare en ting, som folk er blevet enige om på pragmatisk basis?<sup>10</sup> Ud fra Evans-Pritchards monografi virker det ikke, som om det er dette, der giver institutionen sin valideringskontekst. For at forklare dette må vi kigge nærmere på, hvad det er, der sker i konsultationssituationen.

Det ses, at der er en høj grad af antropomorfisering, selvom zandefolket ikke ville sige, at Benge er en person, gud, forfader eller ånd. De ville sige, at Benge er en substans lavet af en plante, som gror på den anden side af Uelefloden, og som stillet et spørgsmål kan svare i struben på en kylling ved enten at dræbe den eller lade være (op.cit.:299). Azande personificerer dog ikke Benge uden for konsultationssituationen (op.cit.:320). Benge indgår ikke i nogen mytologi eller andre narrative genrer som en mytisk person, som man kender det fra de antikke orakler som oraklet i Delfi eller Sibyllen (Parke 1988). Benge indgår, så vidt jeg har kunnet finde ud af, ikke i den sparsomme zandemytologi (Evans-Pritchard 1967). Det er så at sige kun i konsultationsritualet, at Benge eksisterer og agerer.

Dette ændrer dog ikke ved, at Benge kognitivt opfattes som en agent. Ud over at man tiltaler Benge og forventer svar, kan det ses på ordene, som beskriver Benge. Der bliver sagt: hør, slå ihjel, lad dig ikke narre, spar. Alle ord refererer til handlinger, som kun intentionelle agenter kan udføre. Man kunne indvende, at dette blot var en del af den retoriske stil, hvilket er en mulighed. Men et vidnesbyrd om, at Benge bliver opfattet som en agent, kan ses i de egenskaber, den tilskrives, såsom at kunne være potent eller dum

(Evans-Pritchard 1968:306). Det ses klarest i situationer, hvor azandefolkene skal prøve at løse problemer såsom, hvorfor to svar fra Bengé øjensynligt er selvmodsigende: „En foreslog, at oraklet var træt som en høvding, der har siddet i timevis og lyttet til retssager. En anden sagde, at Bengé så ulykke forude, som ikke var død [spørgsmålet var om en mand, der hed Bamina, ville dø], men alligevel var alvorlig ulykke.“ Det ses her, at antropomorferingen ikke blot er en sekundær, stilistisk eller metaforisk funktion, men et udtryk for en reel viden, som bruges i en situation til at forstå verden med.

Ikke nok med at azande ræsonnerer antropomorft om Bengé, de ræsonnerer også „sociomorft“, dvs. at Bengé opfattes som en agent, med hvem man indgår en social relation.<sup>11</sup> Bengé opfattes som hævet over den spørgende og opfattes som øverst i det sociale (videns)hierarki. Dette fremgår også af måden, hvorpå Bengé tildales: „Bengé, Bengé, Bengé, som hersker over verden, med zandesproget, som dømmer azande, dine ord er de sandeste“ (Gero 1966:168) og „som har overladt tronen til prinserne og er steget ned i jorden og sidder under et blad for at dømme alle mennesker“ (op.cit.:165). Bengé bliver opfattet som den højeste sociale agent, der har autoritet til at styre.<sup>12</sup> Bengé er ligefrem gået ned fra tronen og har overladt den til høvdingerne, som er azandesamfundets elite. Høvdingerne er altså under Bengé i azandehierarkiet.

Dette svarer til deferens, som Maurice Bloch har påpeget som en central faktor i forklaringen af betydning af ritualer (Bloch 2004). Der er en del litteratur inden for socialpsykologien, som synes at kunne underbygge dette. Den viser, at en persons status eller prestige er den bedste indikator på, hvor troværdigt indholdet er (Henrich & McElrath 2003), endda bedre end holdbarheden af argumentet. Man kan endda tale om et prestigehierarki, som er tilgængeligt for kulturens medlemmer, ved at observere deferensmønstrene. Dette prestigehierarki er en god indikator på, hvem man imiterer mest, og hvis ord man husker bedst (Henrich & Gil-White 2001). Det har også været foreslået, at denne mekanisme er en af de centrale i kulturel læring, som har givet mennesket mulighed for kumulativt at opbygge kulturelle vidensstrukturer (ibid.). Forskellen i vores eksempel er, at Bengé ikke kan ses, men alligevel tilsyneladende følger samme principper.

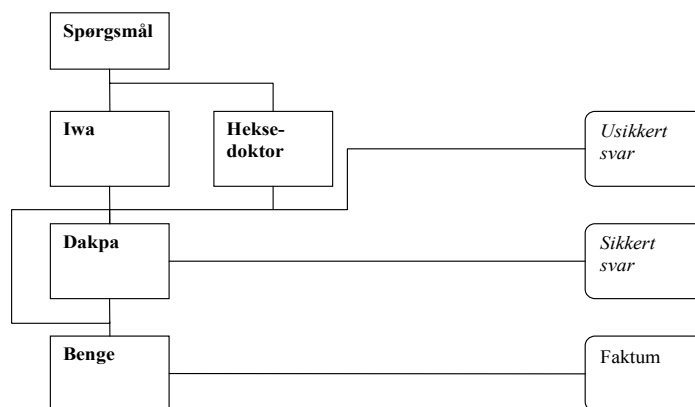
## Måder at validere viden på

I det foregående har vi behandlet Bengé, som om det var en og den eneste institution til at validere viden. Det er ikke tilfældet. Overordnet findes to slags Bengé, den som almindelige mennesker bruger, og den, som prinserne bruger. Prinsernes er mere troværdig (Evans-Pritchard 1968:292). Der er derudover en tendens til, at troværdigheden følger sin ejers sociale position (op.cit.:345).

Men bortset fra Bengé findes en række andre orakler, som også bruges flittigt, men som er lavere i status. De hedder *Iwa* (Yawa)<sup>13</sup> og *Dakpa*. Den første er en teknik, som gør brug af en trækonstruktion. Man gnider dem mod hinanden, og det er derefter tilfældigt, om delene sidder fast eller ej. Dette producerer enten et ja eller nej. Den anden er et termit-orakel, hvor svaret er afhængigt af, hvilken af to grene termitterne spiser. Disse bliver antropomorferet på samme måde som Bengé (Gero 1966:142, 145). Den sidste af de traditionelle metoder til at opnå viden om hekse er konsultation af en heksedoktor. Herudover skal nævnes, at der findes nogle mindre orakler, men de er ikke alment anerkendte og ofte bundet til specifikke klaner (Evans-Pritchard 1968:374-8; Calonne-Beaufact 1921:183-4;



Gero 1966:179-89; Lagae 1926:96-104). For azande generelt tegner sig et hierarki af orakler, som kan korreleres til troværdigheden af den viden, de producerer:



Hierarkiet ses i rækkefølgen af konsultationer. Man starter med de lavere og får deres vidnesbyrd verificeret/falsificeret hos de højere. Det laveste er Iwa sammen med heksedoktoren (Evans-Pritchard 1968:187f.,194), så kommer Dakpa og til sidst Benge (op.cit.:353).

Iwa beskrives som utilregnelig og mindre intelligent i visse situationer (op.cit.:368). Heksedoktorer kan også give svar på spørgsmål, men er omfattet af en vis grad af skepsis, som dog normalt kun gælder den enkelte heksedoktor, ikke heksedoktorer som sådan. I hierarkiet kan man tage et spørgsmål fra heksedoktoren og bringe det for Dakpa eller Benge. Heksedoktorer får ifølge azanderne deres svar udefra og giver deres svar på mediumistisk vis ved at ændre stemmen og tale usammenhængende. Dakpa kan bruges af alle, også kvinder og børn, og siges at være bedre, fordi termitterne kun lytter til spørgsmålet, ikke til al den snak, som foregår i landsbyen. Der er også forskel på de forskellige slags termitters troværdighed (op.cit.:353). Man må ikke genere termitterne ved at spørge for ofte, for så giver de forkerte svar. Dakpa kaldes også „fattigmandsbenge“ (op.cit.:355).

Ved alle kan det ses, at de både antropomorferes og „sociomorferes“ til at passe ind i et hierarki af grupper. Selv inden for disse findes også rangordninger. Oraklerne udgør altså et forestillet samfund af aktører, der kan svare på spørgsmål. Det svarer til en tendens fundet blandt mange folk til at projicere deres eget samfund over i naturen. Som det er eksemplet med det amerikanske indianske algonkinfolk, hvor der er tale om en „[...] projektion af et fremherskende princip for social udveksling over på menneske-miljø-relationer [...] i disse økosystemer udbredes både det menneskelige samfunds morfologi (gruppstrukturen) og fysiologi (udvekslingsrelationer) ud i naturen“ (Hornborg 2003:104). Hos azande er den sociale udvekslingsform en kommunikation og den menneskelige gruppe er udbredt til at inkludere naturen i form af planter, træ og termitter i et forestillet videnssamfund. Med denne antropomorfering og sociomorfering følger også prestigehierarkiet, som forklarer, hvorfor de mindre prestigefulde orakler anses for mindre troværdige end de mere prestigefulde.

Grunden til, at orakelinstitutionen kan tjene som en valideringskontekst, synes således at være en antropomorfering af institutionerne, hvilket ifølge Boyers teori er en normal kognitiv funktion. På grund af aktiveringen af naiv psykologi-domænet sker en efter-

følgende sociomorfisering, så de antropomorfe orakler passes ind i et videnshierarki, der spænder over alle entiteter, som azande mener man kan kommunikere med. Dette videnshierarki kan dermed give en differentiell valideringskontekst. Det er derfor forskelligt, om udsagnet „X er en mangu“ valideres af naboen, høvdingen, heksedoktoren eller Benge. Den, der validerer, afgør, hvor troværdig informationen er, dvs. hvor meget man tror på den.

## Kulturen og mennesket


Ifølge Boyers teori ses det, at oraklerne er struktureret om type 12, og at oraklerne igennem ritualer producerer en forestillet kommunikationskontekst, der bruges som valideringskontekst for den viden, som fremføres i spørgsmålet. Spørgsmålene drejer sig ofte om at identificere en heks, som svarer til type 1 i Boyers typologi. I konsultationerne fremføres igen og igen ideen om, at hekse er skyld i ulykker og død, og at konkrete personer er hekse. Derfor ved personer i tilfælde af ulykker, at der findes hekse, som kan være skyld i disse, hvorfor de spørger efter det i konsultationen hos oraklerne.

Hvis vi vender tilbage til Sperbers repræsentationsepideologi, er heksebegrebet en refleksiv viden – den vides i kraft af noget andet, som funktion af en valideringskontekst. Antropomorfiseringen i orakelkonsultationerne danner baggrund for denne valideringskontekst. Men derudover finder en sociomorfisering sted, hvor de enkelte orakler bliver indplaceret i et forestillet socialt videnshierarki, hvor Benge er i toppen som den mest vidende og Iwa i bunden som den mindst vidende. Dette hierarki betinger en differentiell valideringskontekst. Det betyder, at den viden, som produceres, er afhængig af, hvilket orakel der har produceret den.

Forklaringen på, hvorfor citatet i indledningen er en stabil del af den religiøse ontologi hos azande, men ikke hos os, er således ikke, at azande blot har en anden kultur eller mentalitet, for som vi har set, passer deres religiøse ontologi ind i det universelle katalog. Forklaringen kan være, at denne viden bliver indlært gennem socialisering og opvækst i zandesamfundet (ifølge Evans-Pritchard kender børn helt ned i 6-års-alderen til hekse, 1968:31). Men det er dog ikke en tilstrækkelig forklaring, da hekse lige så godt kunne være et fænomen på linje med julemanden, noget, som man senere fandt ud af ikke var sandt.

Boyers katalog kan ikke skelne mellem dette eller forklare, hvorfor Superman eller Spiderman ikke er en del af religiøse ontologier (de svarer til type 1), mens Gud er (også type 1). Dette er kendt som Mickey Mouse-problemet (Atran 2002). Forskellen mellem fiktion og virkelighed er troværdighed (jf. Pyysiäinen 2003), og denne er en funktion af en valideringskontekst. I nærværende tilfælde er denne valideringskontekst et epistemisk hierarki i et forestillet samfund, som bliver manet frem i en rituel situation. Dette betyder, at menneskets sociale kognition er vigtig for at forstå,<sup>14</sup> hvorfor noget viden bliver fiktion, mens andet bliver til sandhed. Dette er naturligvis ikke nogen ny indsigt, da socialkonstruktivister har sagt dette i årevis (Berger & Luckmann 1972). Forskellen er, at det med kognitive teorier er muligt at komme måden, hvorpå viden konstrueres, nærmere, for det nye i forhold til traditionel socialkonstruktivisme er, at kognitive faktorer begrænser den sociale konstruktion af viden, så visse typer af viden har lettere ved at blive udbredt i en kultur. I nærværende eksempel er det de modintuitive forestillinger. Samtidig er social kognition nødvendig for at vurdere troværdigheden af en given viden.

Forklaringen på, hvorfor nogle modintuitive koncepter bliver del af et samfunds religiøse




ontologi, er således en funktion af en specifik konfiguration af kognitive og økologiske/ sociale faktorer, som virker sammen. De stabiliserende faktorer for den religiøse ontologi er situationer, i hvilke religiøse koncepter bliver brugt af individet i forbindelse med konkrete problemer. Det er i almindelig refleksiv samtale, i situationer i interaktionen med miljøet (ulykke) og i rituelle situationer (konsultation af oraklerne), at denne viden valideres. Konsultationen af oraklerne giver en valideringskontekst til den viden om den religiøse ontologi, som eksisterer i samfundet.

Evans-Pritchard giver et interessant eksempel på dette. Skønt azande i høj grad har været eksponeret for europæiske sygdomsætiologier og deres helbredende virkning i forbindelse med sovesygeepidemier, er det ikke blevet en del af deres kulturelle viden, da de er særdeles mistænkelige over for vestlige læger, som de tror påfører dem sygdomme (Evans-Pritchard 1968:490). Nærværende analyse peger på et muligt svar. Grunden til, at azande ikke anerkender de vestlige lægers viden som rigtig, må være, at azande ikke har nogen valideringskontekst, i hvilken europæisk viden bliver valideret: Ingen har sandsynligvis nogensinde spurgt Benge, om de europæiske lægers forklaringer var rigtige, eller om deres medicin virkede. Denne viden har ikke været igennem zandekulturens valideringsmekanismer. Det skal også erindres, at europæiske læger var placeret et godt stykke under hekse doktoren og Iwa-oraklet i zandefolkets videnshierarki. De blev ikke behandlet med respekt, men tværtimod med stor mistro. Kontrafaktisk kan man sige, at folk skulle begynde at spørge Benge om noget i stil med „hvis penicillin vil kurere min mors sygdom, Benge, så drøb kyllingen ...“, men hvem ville bruge dyrebart Benge-pulver på noget, som helt sikkert var forkert? Vi spilder jo heller ikke nobelpristagerens tid på at spørge om julemanden, da han jo helt sikkert ikke er virkelig. Alternativt kunne man forestille sig, at videnshierarkiet blev ændret, hvorved andre valideringsprocedurer kunne producere anden viden.

Videnshierarkiet giver en differentiell valideringskontekst, som filtrerer viden. Dette stabiliserer visse vidensstrukturer frem for andre. Der er en tendens til kun at bruge den viden, man har fået i valideringskonteksten, da det jo er det, man ved med sikkerhed. Derfor vil der være en tendens til, at vidensstrukturer bliver reproduceret eller ændrer sig meget gradvist. Dette producerer en kulturel inerti.

Denne kan man søge en historisk forklaring på (kulturens fylogenes). I azandeksemplet kunne det være, hvorfor heksebegrebet oprindeligt blev en del af azandefolkets kultur. Her må man gribe til en kulturhistorisk forklaring (Vygotski 1971:74; Tomassello 1999). Det vil sige, at den faktiske struktur af den religiøse ontologi, som andre kulturelle strukturer, er betinget af konkrete historiske faktorer (Lemke 1997; Toren 1999), som ikke er tilfældige, men ofte svære at spore. Det synes umiddelbart en utilstrækkelig forklaring, som minder om en bortforklaring. Det er dog ikke tilfældet. Man kan nævne sprogforskningen som analogi. Her kan man præcist spore sprogs slægtskab, men der kommer et tidspunkt i fortiden, hvor slægtskaberne mellem de store sprogfamilier fortaber sig i historiens tåger (Pinker 1995). Alligevel er det ikke noget problem at antage, at sprogs udformning er betinget af konkrete historiske processer. Denne analogi kan appliceres på den faktiske struktur af forskellige kulturers religiøse ontologier. Hvor der er kilder, er det muligt at spore disse historiske processer. Epidemiologien ville derfor være et glimrende redskab til at analysere og forklare sådanne udviklinger.<sup>15</sup>

Skønt azandefolket på det tidspunkt, materialet er indsamlet, var rimeligt uberørt af mission, havde det gennemgået en påvirkning af sin sociale organisation, idet de var

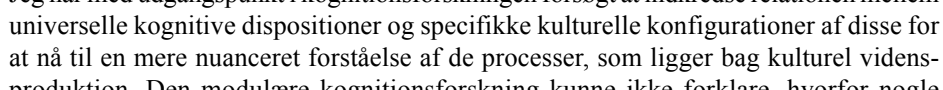


blevet overvundet af englænderne og sat under administration. Skønt de på visse punkter havde været påvirket af kolonimagten, er der ingen tegn på, at det har påvirket deres religiøse ontologi. Orakelsystemets eksistens kan i hvert fald spores tilbage til 1860'erne (Scweinfurth 1918:305). Der er således tegn på en kulturel inerti, som ligner den af Højbjerg beskrevne (2007).

Den differentielle valideringskontekst er således en funktion af institutioner, der validerer viden. Disse sikrer en form for kulturel stabilitet, ved at de i praksis kun validerer bestemte typer af viden, nemlig den viden, som findes i forvejen (azande får valideret deres viden om hekse gennem Benge, hvilket gør, at de ved, at hekse eksisterer, hvorfor de bliver ved med at spørge om hekse).

De analytiske implikationer af disse indsigter er, at man for at forstå en konkret kulturelt determineret religiøs ontologi må kigge på den differentielle valideringskontekst, dvs. hvilke valideringskontekster der producerer tvivlsomme svar, og hvilken der producerer sikker viden. Hos azande er det oraklerne, der producerer sikker viden om hekse. Ved at kigge på den viden, som produceres inden for disse kontekster, kan man se, hvilken viden der bliver udbredt i mange individer og dermed kulturel. Det er den kulturelle stabilitet. Denne stabilitet vil i et tidligt perspektiv producere en vis kulturel inerti.

## Konklusion



Jeg har med udgangspunkt i kognitionsforskningen forsøgt at indkredse relationen mellem universelle kognitive dispositioner og specifikke kulturelle konfigurationer af disse for at nå til en mere nuanceret forståelse af de processer, som ligger bag kulturel vidensproduktion. Den modulære kognitionsforskning kunne ikke forklare, hvorfor nogle universelle strukturer frem for andre var fremherskende i en kultur. For at korrigere dette blev et antropologisk eksempel inddraget. Dette viste, at et opfattet videnshierarki var baggrunden for, at bestemte typer af viden blev anset for sikker. Det, som kan forklare azandes konkrete modintuitive ideer, er en kombination af universelle menneskelige kognitive egenskaber, en (forestillet) social struktur og situationer og processer, der implicerer de religiøse ideer. Situationer med ulykke aktiverede ideen om en kausal relation til hekse, grundet tidligere socialisering, og historier om det samme motiverede til at finde ud af heksens identitet gennem konsultation af oraklerne, som i kraft af en antropomorfering og sociomorfering kunne give en differentiell valideringskontekst, der (re)producerede viden om hekse, dvs. manifesterede dem som virkelige i modsætning til fiktion. I processen blev også ideen om orakler styrket. Den epidemiologiske tilgang kan, skønt den har været udsat for kritik, i kombination med teorier, som arbejder med situeret og eksternaliseret kognition (Lemke 1997; Clark 1997; Hutchins 1995), hjælpe os til at forklare, hvorfor visse konkrete vidensstrukturer findes i en given kultur. Dette kan ske ved at se på menneskets kognitive egenskaber (fundet gennem kontrollerede forsøg), samfundets faktiske og forestillede organisation (ved etnografisk iagttagelse), situationer, som tit forbindes med den pågældende viden (findes ofte i historier i daglig samtale (jf. Nair 2003)), processer, i hvilke viden bliver brugt/produceret (fx ritualer), samt det omgivende miljø (det materiale som bruges i processerne og dets relation til disse). Et samarbejde mellem kognitionsforskningen og antropologien kan således hjælpe os til at integrere mennesket i kulturen og kulturen i mennesket.

## Noter

Alle oversættelser er mine.

1. Der findes undtagelser, fx D'Andrade (1995), der rummer refleksioner over kulturelle modeller, som dog ud fra skemateori effektivt overfører hele forklaringen på det kulturelle. Skemaer fungerer her som en softwareskabelon, som blot skal udfyldes af kulturen. Denne position ligger altså nærmere den relativistiske ende af kontinuummet.
2. Der er dog blevet gjort relativt vellykkede forsøg på at forklare den kulturelle effekt, men alle af en meget overordnet karakter (Donald 1991; Jensen 2002; Pyysiäinen 2002a; Sørensen 2004; Tomasello 1999).
3. Der kan ikke siges at herske enighed om denne definition inden for religionsvidenskaben. Der har dog de sidste 10-15 år været en fornyet interesse for spørgsmålet (jf. Platvoet & Molendijk 1999). Mange synes dog at være enige om, at der skal indgå noget ekstraordinært i en sådan definition, om man så kalder det transempiriske magter (Geertz 1996, 1997), kulturelt postulerede overmenneskelige agenter (Lawson & McCauley 1990) eller bare antropomorfisme (Guthrie 2002).
4. At dyr i meget høj grad får projiceret menneskelige egenskaber over på sig i konkrete situationer, er et andet problem, som vi vender tilbage til. Steven Mithen mener, at det evolutionært har givet en fordel i at kunne forudsige dyrs reaktioner og derfor lettere kunne fange dem (1996). Andre har argumenteret for, at dette er en medfødt tendens, som ikke kun begrænser sig til antropomorfering af dyr (Barrett & Keil 1996; Dennett 2001; Guthrie 1980, 1993).
5. Boyer er klar over, at der findes flere, som kan ses hos Keil (1979). Disse er dog udeladt af heuristiske årsager.
6. Boyer har dog peget på, at typerne, som involverer vidensdomænet naiv psykologi, har en øget erindringsværdighed frem for andre (Boyer 2002:70), hvilket dog ikke endegyldigt er blevet eftervist (jf. Pyysiäinen 2002b:114; Lisdorf 2004). Dette ville dog også blot indsnævre problemet frem for at løse det.
7. Dette i en grad, så selv indlånte koncepter fra andre kulturer bliver modeleret efter allerede eksisterende typer (Light 2000; Jensen 2003)
8. Dan Sperber selv har dog gjort et forsøg på at klargøre, hvordan en epidemiologisk analyse ville kunne se ud (1999).
9. Jeg har oversat Evans-Pritchards *poison oracle* med *Benge*, hvilket er azandes eget begreb. Giftorakel er en uheldig oversættelse, specielt set i lyset af, at han bruger en del af bogen på at vise, at azande ikke på nogen måde opfatter Benge som gift. Jeg har skrevet Benge med stort, hvorved det ligner et navn. Dette synes at ramme den implicerede antropomorfering.
10. Hvilket har været den traditionelle måde at forklare divination på inden for socialantropologien. Det ses fx i George K. Parks indflydelsesrige artikel (jf. Park 1963:200).
11. På denne måde kan man sige, at Benge er en del af det totale forestillede samfund, som udgøres af det egentlige samfund og de økologiske omgivelser. Eksemplet her understøtter forskellige forsøg inden for antropologien på at nedbryde natur-kultur-dikotomien ved analytisk at inddrage naturen i kulturen (jf. Roepstorff et al. 2003).
12. C.F. Lagae skriver: „Når azande spørger Benge, giver de ham titlen høvding. Benge er i deres øjne en høvding, som er særligt klartseende, hvis svar ikke kan afvises“ (Lagae 1926:141).
13. Jeg har valgt at skrive *Iwa* og *Dakpa* med stort, da disse på samme måde som Benge opfattes antropomorft.
14. Der er meget som tyder på, at netop hierarkisk gruppering er central for social kognition, som kognition generelt, se fx Fiske (1992).
15. Dette er forsøgt, se Whitehouse og Martin (2004) samt Lisdorf (2002).

## Litteratur

- Atran, Scott  
1990 Cognitive Foundations of Natural History. Cambridge: Cambridge University Press.  
2002 In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion. Oxford: Oxford University Press
- Barkow, Jerome H., Leda Cosmides & John Tooby (eds.)  
1995 [1992] The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture. Oxford: Oxford University Press.
- Baron-Cohen, Simon  
1995 Mind Blindness. An Essay on Autism and Theory of Mind. Cambridge: MIT Press.
- Barrett, Justin L. & Melanie A. Nyhof  
2001 Spreading Non-natural Concepts: The Role of Intuitive Conceptual Structures in Memory and Transmission of Cultural Materials. *The Journal of Cognition and Culture* 1(1):69-100.
- Barrett, Justin L. & Frank Keil  
1996 Conceptualising a Non-natural Entity. *Cognitive Psychology* 3:219-47.
- Berger, Peter & Thomas Luckmann  
1972 Den samfundsskabte virkelighed. København: Lindhardt & Ringhoff.
- Berlin, Brent & Paul Kay  
1969 Basic Color Terms: Their Universality and Evolution. Berkeley: University of California Press.
- Bloch, Maurice  
2004 Ritual and Deference. I: H. Whitehouse & J. Laidlaw (eds.): *Ritual and Memory: Toward a Comparative Anthropology of Religion*. Walnut Creek: Altamira Press.
- Boyer, Pascal  
1994 The Naturalness of Religious Ideas. Berkeley: University of California Press.  
1996 Anthropomorphism and the Evolution of Cognition. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 2(1):83-97.  
2000 Evolution of the Modern Mind and the Origins of Culture: Religious Concepts as a Limiting Case. I: P. Caruthers & A. Chamberlain (eds.): *Evolution and the Human Mind: Modularity, Language and Meta-cognition*. Cambridge: Cambridge University Press.  
2001 *Religion Explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*. London: Heineman  
2002 Why do Gods and Spirits Matter at all? I: I. Pyysiäinen & V. Anttonen (eds.): *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion* New York: Continuum.  
2003 Religious Thought and Behaviour as By-products of Brain Functioning. *Trends in Cognitive Sciences* 7(3):119-24.
- Boyer, Pascal & Charles Ramble  
2002 Cognitive Templates for Religious Concepts: Cross-cultural Evidence for Recall of Counter-intuitive Representations. *Cognitive Science* 25:535-64.
- Boyer, Pascal, Nathalie Bedouin & Sandrine Honoré  
2000 Relative Contributions of Kind- and Domain-level Concepts to Expectations Concerning Unfamiliar Exemplars. *Cognitive Development* 15:457-79.
- Brown, Donald  
1991 *Human Universals*. Philadelphia: Temple University Press.
- Callonne-Beaufaict, A.  
1921 Azande: Introduction à une Ethnographie Générale des Bassins de l'Ubangi-Uele et de l'Arruwimi. Bruxelles: Institut de sociologie.

- Clark, Andy  
1997 Being There: Putting Brain, Body and World together Again. Cambridge: MIT Press.
- D'Andrade, Roy  
1995 The Development of Cognitive Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dennett, Daniel C.  
2001 [1996] Kinds of Minds. London: Phoenix.
- Donald, Merlin  
1991 Origins of the Modern Human Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition. London: Harvard University Press.
- Edelman, Gerald  
1994 [1992] Bright Air Brilliant Fire. London: Penguin.
- Ekman, Paul  
2003 Emotions Revealed: Understanding Faces and Feelings. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Evans-Pritchard, Edward E.  
1967 The Zande Trickster. Oxford: Oxford University Press.  
1968 [1937] Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande. London: Oxford University Press.
- Fiske, Alan P.  
1992 The Four Elementary Forms of Sociality: Framework for a Unified Theory of Social Relations. *Psychological Review* 99(4):689-723.
- Fodor, Jerry  
1983 The Modularity of Mind. Cambridge, MA: MIT Press.
- Geertz, Armin W.  
1996 Begrebet religion endnu en gang. Et deduktivt forsøg. *Chaos* 26:109-28.  
1997 Theory, Definition, and Typology: Reflections on Generalities and Unrepresentative Realism. *Temenos* 33:29-47.
- Geertz, Clifford  
1966 Religion as a Cultural System. I: M. Banton (ed.): *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London: Tavistock.
- Gero, Filiberto  
1966 La superstitione Zande. Bologna: Editrice Nigrizia.
- Guthrie, Stewart  
1980 A Cognitive Theory of Religion. *Current Anthropology* 21(2):181-203.  
1993 Faces in the Clouds: A New Theory of Religion. New York: Oxford University Press.  
2002 Animal Animism: Evolutionary Roots of Religious Cognition. I: I. Pyysiäinen & V. Anttonen (eds.): *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion* New York: Continuum.
- Henrich, Joseph & Francisco Gil-White  
2001 The Evolution of Prestige: Freely Conferred Deference as a Mechanism for Enhancing the Benefits of Cultural Transmission. *Evolution and Human Behavior* 22:165-95.
- Henrich, Joseph & Richard McElrath  
2003 The Evolution of Cultural Evolution. *Evolution and Anthropology* 12:123-34.
- Hornborg, Alf  
2003 From Animal Masters to Ecosystem Services: Exchange, Personhood and Human Ecology. I: A. Roepstorff, N. Bubandt & K. Kull (eds.): *Imagining Nature: Practices of Cosmology and Identity*. Århus: Aarhus University Press.

- Hutchins, Edwin  
1995 Cognition in the Wild. London: MIT Press.
- Højbjerg, Christian K.  
2007 Resisting State Iconoclasm. Religion and Political Culture among the Loma of Guinea. Durham, NC: Carolina Academic Press.
- Ingold, Tim  
2003 Three in One: How an Ecological Approach Can Obviate the Distinction between Body, Mind and Culture. I: A. Roepstorff, N. Bubandt & K. Kull (eds.): *Imagining Nature: Practices of Cosmology and Identity*. Århus: Aarhus University Press.
- Jensen, Jeppe Sinding  
2002 The Complex Worlds of Religion: Connecting Cultural and Cognitive Analysis. I: I. Pyysiäinen & V. Anttonen (eds.): *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*. New York: Continuum.  
2003 The Study of Religion in a New Key: Theoretical and Philosophical Soundings in the Comparative and General Study of Religion. Århus: Aarhus University Press.
- Keil, Frank  
1979 Semantic and Conceptual Development. Cambridge: Harvard University Press.  
1989 Concepts, Kinds and Cognitive Development. Cambridge: MIT Press.
- Lagae, C.-R.  
1926 Les Azande ou Niam-Niam: L'organisation Zande croyances religieuses et magiques coutumes familiales. Bruxelles: Vromant & co.
- Lawson, E. Thomas & Robert N. McCauley  
1990 Rethinking Religion. Connecting Culture and Cognition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lemke, Jay L.  
1997 Cognition, Context, and Learning: A Social Semiotic Perspective. I: D. Kirshner & J.A. Whitson (eds.): *Situated Cognition. Social, Semiotic, and Psychological Perspectives*. London: Lawrence Erlbaum Associates.
- Leslie, Alan  
1994 ToMM and ToBy and Agency: Core Architecture and Domain Specificity. I: L. Hirschfeld & S. Gelman (eds.): *Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Light, Timothy  
2000 Orthosynchretism: An Account of Melding in Religion. *Method & Theory in the Study of Religion* 12(1-2):162-86.
- Lisdorf, Anders  
2002 Billede og mysterium. En analyse af Mithrasmysterierne. *Chaos* 38:69-90.  
2004 The Spread of Non-natural Concepts. *Journal of Cognition and Culture* 4(1):151-74.
- Majid, Asifa, Melissa Bowerman, Sotaro Kita, Daniel B.M. Haun & Stephen C. Levinson (eds.)  
2004 Can Language Restructure Cognition? The Case for Space. *Trends in Cognitive Science* 8(1):108-14.
- Mithen, Steven  
1996 The Prehistory of the Mind: A Search for the Origin of Art, Religion and Science. London: Thames and Hudson.
- Nair, Rukhmini B.  
2003 Narrative Gravity. *Conversation, Cognition, Culture*. New York: Routledge.
- Park, George K.  
1963 Divination and its Social Context. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 93:195-209.



- Parke, Herbert W.  
1988 Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity. London & New York: Routledge.
- Pinker, Steven  
1999 How the Mind Works. London: Penguin.  
1995 The Language Instinct. New York: William Morrow and Co.
- Platvoet, Jan. G. & Arie L. Molendijk  
1999 The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts and Contests. Leiden: Brill.
- Pyysiäinen, Ilkka  
2002a The Ontology of Culture. *Journal of Cognition and Culture* 2(3):167-82.  
2002b Religion and the counter-intuitive. I: I. Pyysiäinen & V. Anttonen (eds.): *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion* New York: Continuum.  
2003 True Fiction: Philosophy and Psychology of Religious Belief. *Philosophical Psychology* 16(1):109-25
- Pyysiäinen, Ilkka, Marjaana Lindeman & Timo Honkela.  
2003 Counter Intuitiveness as the Hallmark of Religiosity. *Religion* 33(4):341-55.
- Roepstorff, Andreas, Nils Bubandt & Kalevi Kull (eds.)  
2003 Imagining Nature: Practices of Cosmology and Identity. Århus: Aarhus University Press.
- Schweinfurth, Georg  
1918 Im Herzen von Africa: Reisen und Entdeckung im zentralen Äquatorial-Afrika während der Jahre 1868-1871. Ein Beitrag zur Entdeckungsgeschichte von Afrika. Leipzig: F.A. Brockhaus.
- Spelke, Elisabeth S., Ann T. Philips & Amanda L. Woodward  
1995 Infants Knowledge of Object Motion and Human Action. I: D. Sperber, D. Premack & A. Premack (eds.): *Causal Cognition*. Oxford: Clarendon Press.
- Sperber, Dan  
1996 Explaining Culture: A Naturalistic Approach. Oxford: Blackwell Publishers.  
1999 Conceptual Tools for a Natural Science of Society and Culture. Upubliceret Radcliffe Brown Lecture. Dan Sperbers website: <http://www.dan.sperber.com/Rad-Brow.htm> (20.06.05).
- Sperber, Dan & Lawrence Hirschfeld  
2004 The Cognitive Foundations of Cultural Stability and Diversity. *Trends in Cognitive Sciences* 8(1):40-46.
- Tomasello, Michael  
1999 The Cultural Origins of Human Cognition. London: Harvard University Press.
- Tooby, John & Leda Cosmides  
1995 [1992] The Psychological Foundations of Culture. I: J.H. Barkow, L. Cosmides & J. Tooby (eds.): *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Toren, Christina  
1999 Mind, Materiality and History: Explorations in Fijian Ethnography. London: Routledge.
- Vygotsky, Lev S.  
1971 Tænkning og sprog. Bd.1-2. København: Hans Reitzels Forlag.
- Whitehouse, Harvey & Luther H. Martin  
2004 Theorizing Religions Past: Archaeology, History and Cognition. Walnut Creek: Altamira.

