

LARS HØJER

FRAVÆR AF VIDEN, VIDEN OM FRAVÆR

Magiske effekter i det postsocialistiske Mongoliet

Socialismens fald har medført et fornyet engagement med magiske objekter og handlinger i Mongoliet. Samtidig har mange års undertrykkelse af religion og „overtro“ under det socialistiske styre fået folk til at tro, at de *ved* for lidt om religion, åndemagter og magiske fænomener. At megen viden og mange religiøse objekter er gået tabt under socialismen, kan der ikke være nogen tvivl om, men i stedet for at analysere folks omgang med åndemagter og magi som baseret på ufuldkommen viden forsøger jeg i denne artikel at analysere uvidenheden *om* fænomener samt den uvidenhed, der giver sig til kende *i* objekters og handlingers æstetik som en *forudsætning* for deres effektivitet som magiske objekter og handlinger. Man kan paradoksalt nok sige, at netop uvidenheden om fænomenerne har gjort dem mere magiske og kraftfulde. I artiklen anskues uvidenheden derfor som en produktiv størrelse, som tages alvorligt i sig selv.

Alle synes at være enige om, at der i disse år sker en gennemgribende religiøs og national genopblomstring i Mongoliet. Efter socialismens fald stiger antallet af templer og buddhistiske lamaer,¹ Djengis Khan og „det at være rigtig mongol“ er på alle mongolers læber, og mongolske historikere har fået en tendens til retrospektivt at læse den mongolske historie som en særlig mongolsk uafhængighedskamp. Der er en fornyet interesse for fortiden (Humphrey 1992) og en følelse af, at megen viden er gået tabt efter 70 års socialistisk styre. Denne viden er man i færd med at genopdage, men det siger sig selv, at der ikke er tale om nogen simpel tilbagevenden til fortiden. At fortiden tages op i nutiden på nye måder og i en ny sammenhæng – at viden konstrueres – er velkendt inden for antropologien, men det er næppe så velkendt at tage uvidenheden som kulturelt fænomen alvorligt (se dog Mahrt 1997). I stedet for at fokusere på nutidens konstruktion af „historisk“ viden (à la Hobsbawm & Ranger 1983) eller at se på uvidenheden som noget passivt, der skal fjernes gennem viden (oplysningstanken), vil jeg her se på uvidenheden som aktivt „magisk“ fænomen, der både skabes og skaber.²

Indledningsvis kan vi betragte „magi“ som den potentielle kraft, der ligger i det paradoksale forhold, at noget vides som (delvis) ukendt. Magi handler altså om omgangen med magter, som netop er magter *i kraft af* deres ukendthed, og bruges som en analytisk term, der samler en gruppe fænomener, fordi de på en og samme tid ligner hinanden og bringes til at ligne hinanden. Det er altså hverken en teoretisk term, der er grebet ud af den

blå luft, eller en empirisk term, der tager udgangspunkt i mongolske begreber for noget, der ligner „magi“ (såsom *id shid* og *hovs*).³

Som en slags inversion af Malinowskis diktum om, at magi er en *reaktion* på uvidenhed (Malinowski 1948 [1925]), ønsker jeg at argumentere for, at magien i sig selv skaber – og er konstitueret i – uvidenhed i det postsocialistiske Mongoliet, og at uvidenheden derfor er lige så aktivt skabende, som den er passivt uoplyst. Malinowski forudsætter, at magien er udtryk for mangel på kontrol, og uvidenhed er derfor noget, der kan kvantificeres og overvindes.


Dette er selvfølgelig ikke alt, hvad Malinowski har at sige om magi (se fx Malinowski 1948 [1925]; Tambiah 1985, 1990), men indtager alligevel den helt centrale plads i hans forklaringsunivers: „[det primitive menneske] klamrer sig til den [magien], når han bliver nødt til at erkende utilstrækkeligheden ved sin viden og sine rationelle teknikker“ (Malinowski 1948 [1925]:32, min oversættelse).

Med videnskabens fremskridt og en øget mængde af viden bliver kontrollen af omverdenen større og større og nødvendigheden af magi mindre. Der er selvfølgelig det åbenlyse problem, at viden og uvidenhed ikke lader sig kvantificere i nogen simpel forstand inden for alle domæner. I en afgrænset teknisk forstand er det muligt at fastslå, at et problem er overvundet – at man ved mere om det – men de problemer, som fx mellem menneskelige relationer afstedkommer, er næppe så kvantificerbare.⁴ Og hvad mere er: Er det blot i kraft af mangel på viden, at magiske kræfter er en del af folks verden, og er uvidenheden derfor blot en negativ og passiv størrelse? Jeg vil i denne artikel indkredse en tilstand af uvidenhed, som ikke blot handler om mangel på viden, men som i lige så høj grad handler om *uvidenhed i sig selv* som aktivt fremmanende, dvs. som det, der skaber og fremtvinger „virken“. Samtidig vil jeg vise, at uvidenheden ikke blot er noget, der ligger der og søges overvundet, men er noget, som aktivt skabes i magisk praksis.

Jeg vil indlede med en kort gennemgang af mongolsk „religiøs“ historie, fordi artiklen beskæftiger sig med etnografi, der har med religion og magi at gøre, og fordi den mongolske historie er en aktiv medspiller i nutidens religiøse virke.

Den mongolske religions storhed og fald


Den tibetanske buddhisme, særligt i form af Sakyapa-ordenen, havde allerede i 1200-tallet fået indflydelse på de mongolske magthavere, men det var først fra slutningen af 1500-tallet, at buddhismen – nu i form af den tibetanske Gelugpa-orden eller „den gule religion“ (*sharyn shashin*), som mongolerne kalder den – fik fodfæste i Mongoliet. I første omgang skete dette i 1578 gennem den gule ordens alliance med Altan Khan, en mongolsk hersker. Alliancen styrkede både Altan Khan, som blev religiøst legitimeret af den gule ordens overhoved, og den gule orden, som fik en nødvendig opbakning fra militære kræfter i Mongoliet. Altan Khan gav titlen „den tredje Dalai Lama“ til den gule ordens overhoved, og de to foregående overhoveder af den gule orden blev retrospektivt gjort til henholdsvis den første og den anden Dalai Lama. Den nye tredje Dalai Lama bekendtgjorde til gengæld, at Altan Khan var en reinkarnation af den mægtige Khubilai Khan, grundlæggeren af Yuan-dynastiet i 1200-tallet. Religion og stat blev hinandens støtter – noget, der ikke var ukendt i mongolsk historie, og forholdet blev yderligere styrket, da den tredje Dalai Lama døde i 1588 og blev genfødt som en af Altan Khans



efterkommere, og da de mongolske ledere i 1639 besluttede at gøre en efterkommer af Djengis Khan til buddhismens overhoved i Mongoliet. Denne religiøse institution, kendt som Javzandamba Hutagt, blev videreført gennem reinkarnation, og man åbnede derfor muligheden for også at finde de følgende reinkarnationer blandt efterkommere af sekulære autoriteter. Buddhismens overhoved var således både legitimeret ved at være en levende Buddha og ved at være en efterkommer af Djengis Khan, og buddhismen var selvsagt styrket.

Mongoliet var ikke religionsfrit område, før buddhismen gjorde sit indtog, og under buddhismens udbredelse i Mongoliet blev der i perioder ført en hård kamp mod folkelig religion og shamanisme såvel som mod buddhistiske ikke-Gelugpa-ordener. Man forbød shamanistiske praksisser, brændte shamaners åndefigurer (*ongod*), overfaldt shamaner og konfiskerede dyr fra shamaner og deres tilbedere (Heissig 1980:36-45; Jagchid 1988:135; Bawden 1989:32-3). Moses beskriver, hvorledes vigtige shamanistiske steder blev overtaget af buddhister, som byggede klostre på de i forvejen „religiøst potente“ lokaliteter (1977:114), og Humphreys beskrivelse af, hvordan shamanistiske ånder i landskabet blev tæmmet af buddhistiske lamaer, er måske et rammende billede på det religiøse paradigme, der kom til at leve videre i eftertiden:

Lamaerne opfattede shamanistiske ‘åndehersker’-steder som magtpunkter, der skulle kontrolleres, udslettes eller omvendes [...] Omvendelse indbefattede, at man lavede kultsteder, der var forbundet med shamanisme og lederskab, om til *oboo*-er [hellige stendysser], at man indførte et nyt ritual, for det meste på tibetansk, og at man indførte en ‘punkt’-opfattelse af landskabet (Humphrey 1995:157, min oversættelse).



Med buddhismens institutionalisering blev landskabet med andre ord standardiseret, tæmmet og koncentreret i *ensartede* magtcentre, hvad enten disse var hellige stendysser eller et af de mange klostre, som kom til at udgøre politiske og handelsmæssige centre i det mongolske landskab.

Mens buddhismen gik sin sejrsmarch i det 17. århundrede, gik det anderledes med de verdslige magter. Da de vestlige oiradmongoler invaderede det østlige Mongoliet i 1688, fremstod de østlige mongoler ikke med nødvendig styrke og måtte ty til manchurerne, som var kommet til magten i det nuværende Kina, for at få hjælp. Og det fik de, men på den bekostning, at Mongoliet blev underlagt det manchuriske Ching-dynasti de næste ca. 220 år. Manchurerne besatte ikke Mongoliet med store styrker, men gennemførte en del og hersk-politik, som ødelagde enhver mulighed for en mongolsk politisk enhed. Snart fremstod buddhismen som eneste potentielle samlingspunkt, hvorfor manchurerne også, efter den anden Javzandamba Hutagts død, sørgede for, at fremtidige reinkarnationer af den mongolske buddhismes overhoved skulle findes i Tibet. Mongolernes potentielle samlingspunkt – selvom det er tvivlsomt, at mongolerne overhovedet havde nogen forestilling om „en mongolsk enhed“ (se fx Kaplonski 1993) – var nu en tibetaner. Ud over denne foranstaltning førte manchurerne ikke nogen kampagne mod buddhismen, snarere tværtimod. Da en stor del af den mandlige befolkning opholdt sig i klostre, kunne de i det mindste ikke være soldater, synes ræsonnementet at have været, men vigtigere var det nok, at de buddhistiske institutioners magt var en modvægt til den sekulære magt, og manchurerne sørgede gennem lovgivning for, at der ikke skete nogen sammensmeltning af de to sfærer. Derudover forsøgte manchurerne at gøre deres eget magtcenter, Peking, til et samlingspunkt for buddhismen (Siklos 1991:165). Under manchurerne fik den institutionaliserede

buddhisme sin egen separate administration, og den øgede sine rigdomme og udviklede sig nærmest til en „stat i staten“ (Bawden 1989:33). I løbet af det 19. århundrede svækkedes Ching-dynastiet, og da det endelig brød sammen i 1911, stod buddhismen som institution klar til at overtage. Ydre Mongoliet blev etableret som et delvist uafhængigt teokrati med den niende Javzandamba Hutagt som statsoverhoved, også kendt som Bogd Khan („den hellige khan“). Det er umuligt at sige med sikkerhed, hvor omfattende den etablerede buddhisme var, men det siges, at omkring en tredjedel af den mandlige befolkning var munke (Bulag 1998:144), og at der var 583 tempelkomplekser og 260 religiøse „mødesteder“ af forskellig art (Moses 1977:125). At den buddhistiske institution var en afgørende magtfaktor, hersker der altså ikke nogen tvivl om. Alligevel var der ikke tale om nogen tæt sammenvævet organisation, men nærmere om en lang række uafhængige klostre og tempelkomplekser spredt ud over det mongolske land.

I 1921 kom den socialistiske revolution, og det skulle blive startskuddet til buddhismens tilintetgørelse. I 1924 døde Bogd Khan, og de nye magthavere nedlagde forbud mod at finde en ny reinkarnation af den mongolske buddhismes overhoved. Selvom den buddhistiske institution forblev en stærk magtfaktor indtil 1930'ernes udrensninger, var dette begyndelsen til enden. Fra 1936 til 1938 forsvandt buddhismen stort set fra den mongolske jords overflade. De buddhistiske institutioners rigdomme blev konfiskeret, og 760 af de 771 templer og klostre, der menes at have eksisteret i 1934, var jævnet med jorden allerede i 1938 (Baabar 1999:370). Ifølge den mongolske politiker og forfatter, Baabar, blev over 20.000 lamaer henrettet og mere end 17.000 arresteret (op.cit.:369). Tallene taler for sig selv. Næsten alle de resterende lamaer trak i civile klæder. Stærkt inspireret af Sovjetunionens Stalin havde Mongoliet på få år undergået en mildest talt voldsom forvandling. Det socialistiske styre varede til 1990, og ud over kampen mod religion, som gjorde al religiøs udøvelse til et hemmeligt foretagende, indebar socialismen bl.a. en gennemgribende kollektivisering af den mongolske økonomi i slutningen af 1950'erne.

Det reelt set radikale brud med den religiøse fortid må ses i sammenhæng med den marxistiske historieskrivning, fordi sidstnævnte styrkede fornemmelsen af et radikalt brud mellem det, der lå før, og det, der lå efter revolutionen. Problemet for den marxistiske historieskrivning var, at de revolutionære masser og proletariatet ikke umiddelbart var til stede i Mongoliet, og at man ikke, som den marxistiske teori ellers foreskrev, havde været igennem en kapitalistisk periode før socialismen. Man blev derfor nødt til at forbigå den gængse marxistiske evolutionære forklaring af historien, og den førrevolutionære „feudale“ periode kom til at fremstå som det evolutionære stadie, der lå før socialismen; den blev en samlet, men fjern mytisk verden, hvor det 12. og det 19. århundrede så at sige kom til at ligge lige langt fra nutiden. Alt det, der lå på den anden side af stalinismen, blev „den fjerne fortid“ (Humphrey 1992:376-7). I forbindelse med nærværende diskussion har dette to konsekvenser.

På den ene side har man i opgøret med den socialistiske fortid og i forsøget på at erstatte den med noget nyt ladet sig henføre til den fjerne fortid og den mongolske verdens førrevolutionære tilstand (eller rettere stilstand). På den anden side føler man, at det er lukket land. Hvad angår buddhismen, er templerne væk og rigdommene forsvundet, men vigtigst af alt er de lamaer, der vidste noget – dem, der stod for traditionens kontinuitet – døde. Folk ved med sikkerhed, at de næsten intet ved. Når man spørger lægfolk om religion, får man undskyldende svar om deres mangel på viden, og man bliver henvist til andre mere vidende personer. Når man derefter tyr til eksperter, fx lamaer, får man ofte at

vide, at de heller ikke ved så meget, og måske, at de gamle og lærte lamaer døde for få år siden.

For historikeren, der vil vide noget om gamle dage, for folkloristen, der vil etablere traditionen, eller for den mongolske nationalist, som vil påvise kontinuitet med fortiden, er *manglen* på viden muligvis et problem. Men man kommer ikke uden om det faktum, at for den mongolske nutid er denne uvidenhed en *forudsætning* (eller et vilkår), der også er produktiv, dvs. har positive, skabende eller kreative effekter, fordi den afstedkommer en famlen efter noget nyt (som ofte opfattes som noget gammelt, der blot skal oplyses eller genoplives). Endnu vigtigere er det imidlertid, at uvidenheden i sig selv virker som et selvstændigt felt for det „magiske“ eller for den form for „viden“, som lige præcis er kendetegnet ved „det uvisse“; det, der paradoksalt kun kan vides – og har effekter, *i og med* at det ikke helt vides. Det er især det sidste, som skal have opmærksomhed her, men som vi skal se, er de to former for uvidenhed ikke nødvendigvis uafhængige i nutidens Mongoliet. Den magiske kraft forstærkes nærmest af en selverkendt mangel på viden.

I det følgende vil jeg indkredse denne tilstand gennem etnografisk materiale fra det nordlige Mongoliet for derved – gennem uvidenhedsbegrebet – at nå frem til en generel diagnose af en bestemt religiøs⁵ uvidenhedspraksis i det postsocialistiske Mongoliet, som er nærmere forbundet med den „røde buddhisme“ og „sorte shamanisme“ end med den „gule buddhisme“. I den forbindelse skal vi se noget så forskelligt som nomaders omgang med „magiske“ objekter, spådomseancer på landet og byboerens fascination af magiske praksisser i fjertliggende landområder. Vi begynder med det sidste.

Den unge mand: Når uvidenhed om fænomener bliver til uvidenhed som fænomen

I nutidens Mongoliet er der på alle måder langt fra by til land. Mongoliet er med en befolkningstæthed på cirka halvanden person pr. kvadratkilometer den mest øde stat i verden, og på landet falder befolkningstætheden til langt under en person pr. kvadratkilometer, fordi over halvdelen af den mongolske befolkning bor i det lille område, hvor de tre største byer ligger. Den resterende befolkning er spredt ud på et område, der er næsten tre gange så stort som Frankrig, og hvor infrastrukturen er ringe udviklet. Der går fly til provinshovedstæderne, men ellers er man henvist til elendige veje og hjulspor, hvor gennemsnitshastigheden for biltransport ofte er under 30 kilometer i timen. Der er langt mellem mennesker på landet, og der er langt fra de fleste landområder til storbyen. Selvom de økonomiske netværk mellem land og by er stærke, er der for de fleste mongoler en enorm forskel mellem land og by, ja, faktisk er det på grund af de store forskelle, at netværket overhovedet er nødvendigt. Folk i byen kan fx hjælpe en ung studerende slægning fra landet med bolig, mod at den studerende medbringer kød og bær fra landet. Bycentre har traditionelt været forbundet med handel, landbrug, militær, magt og religiøse institutioner (Campi 2006), mens landet har været hjemsted for pastorale nomader og mindre institutionaliserede religiøse udøvere. Senere, under socialismen, har byerne været forbundet med industrialisering, uddannelse og moderne udvikling, og landet var noget, der skulle civiliseres og „urbaniseres“ (Humphrey & Sneath 1999:301). Byerne blev synonyme med den progressive arbejderklasse og landet med feudal tilbagestående; by over for land var socialisme over for traditionel kultur. Man kan sige, at den førnævnte

fjerne fortid fik en rumlig pendant i den fjerne nomade, men efter socialismens fald er nomadelivet – ligesom den fjerne fortid – blevet taget op til fornyet overvejelse. Godt nok opfatter nogle byboere stadig folk fra landet som tilbagestående og primitive, men de står samtidig for noget oprindeligt, roligt, romantisk og nogle gange mystisk.

Det er på den baggrund, en ung storbyboers besøg på landet skal ses.⁶ Den unge mand var ikke ukendt med livet på landet, men havde – som mange mongoler sikkert har det – altid en fornemmelse af at tage ind i en anden verden, når han rejste på landet. Det var en lang rejse, telefonforbindelsen var dårlig, af og til ikke-eksisterende, og livsvilkårene meget anderledes, end han var vant til i storbyen. Med sig i bagagen fra hovedstaden havde han en del bekymringer, bl.a. hvad angik forholdet til kæresten derhjemme i lejligheden. Han var vant til at begå sig i storbyen, hvor han var opvokset, og vidste umiddelbart mere om mode end om tibetansk buddhisme. Men ligesom så mange andre i Mongoliet udviste han en fornyet interesse for lamaer, spåkoner og shamaner efter det socialistiske systems sammenbrud i begyndelsen af 1990'erne, og han luftede således sine bekymringer til en lama, han mødte på landet. Lamaen tilbød at spå ham, og han indvilgede. Spådomsseancen gav et ikke uventet resultat, og lamaen hviskede til den unge mand, at der *var* grund til bekymring, for kæresten ville gerne forlade ham. Det er umuligt at sige, om han blev overbevist af lamaen – og det er tvivlsomt, at „overbevisning“ overhovedet har noget med sagen at gøre, men man kan sige med sikkerhed, at han forholdt sig til den mulighed, at lamaen havde ret. Den unge mands ængstelser blev ikke mindre, og han besluttede sig for at ty til magi. Han brugte nu flere dage på at udvælge to stykker chokolade i landsbyens små forretninger. Det skulle være noget, kæresten derhjemme kunne lide, og helst noget, hun slet ikke kunne modstå, men det var ikke let, for han befandt sig langt ude på landet, og udvalget var derefter. Planen var, at han skulle få kæresten til at spise chokoladen, uden at hun ville fatte mistanke om dens særlige egenskaber. Lamaen ville nemlig forinden læse magiske formularer over lækkerierne og derved få den, der spiste det ene stykke, til at elske den, der spiste det andet stykke. Det var bedst, hvis kæresten spiste hele stykket, men mindre ville kunne gøre det. Lamaen advarede den unge mand mod at miste chokoladen, for hvis fx en gammel mand – eller endnu værre en hund – fandt chokoladen og spiste den, ville den gamle – eller hunden – forelske sig i den unge mand. Det virkede, fortalte han grinende, selv på gamle mænd og hunde.

Da jeg senere spurgte den unge mand, om han troede på det, svarede han ja. Lamaen ville gøre noget specielt og hemmeligt ved chokoladen, og det havde noget med „ånder“ at gøre, forklarede han. Resten, altså at få kæresten til at indtage chokoladen, ville være op til ham selv. Mere vidste han ikke.

Om chokoladen virkede, skal vi lade stå hen i det uvisse. Magiske handlinger er ikke nødvendigvis underlagt en tidsramme, inden for hvilken resultater kan afgøres (a la „det har virket, hvis hun elsker ham igen før mandag klokken 12“). Magiske handlinger og formularer er lige så meget medspillere i det sociale liv i kraft af deres udførelse; de har effekt, fordi folk forholder sig til dem og ikke kan lade være med at forholde sig til dem. Som følge af deres immanente henvisning til det uvisse – til uforståeligheder, om end delvis genkendelige uforståeligheder, udført af en lama fra et fjernt landdistrikt og til handlinger forbundet med en fjern fortid⁷ – får de effekt og bliver *nødvendige muligheder* i folks liv; de er det uvisse sat i spil. Når først magiske handlinger er udført, er de kommet for at blive, i det mindste som *mulige sandheder*, der *med nødvendighed* kræver svar.

Mantraen: Uvidenheden i objekter

Hvor sammenfaldet mellem det rumligt/tidsligt fjerne – altså den stærke postsocialistiske erfaring af „kløft“ og uvidenhed – og det magiske virkemåde er centralt i ovenstående fortælling, vil vi i det følgende forsøge at nærme os uvidenhedens og det magiske virkemåde i sig selv. Det følgende eksempel vil ikke dreje sig om handlingers effekt på mennesker, men om objekters iboende effekt, når de konfronteres med mennesker.


En „rød“ lama fra et mongolsk landdistrikt laver en speciel beskyttende mantra (*tarni*) som hænges over indgangen til det mongolske nomadetelt eller over hovedindgangen til et træhus eller en lejlighed i storbyen. Mantraen består af et aflangt stykke papir. På hoveddelen af papiret er der med sort skrift skrevet en tibetansk mantra („magisk formular“), som fylder fem linjer på langs af papiret. De fleste mongoler kan genkende tibetansk, når de ser det, men det er stort set kun lamaer, der er i stand til at læse det. Alligevel ville mantraen, ifølge dens fremstiller – den „røde“ lama – ikke blive forstået af „gule“ lamaer. Mantraer er nemlig ikke blot sætninger, der kan læses af en tibetanskkyndig, men formularer, der kan læres og har effekt, hvis man kender dem og forstår at bruge dem. På en stor del af linje to og linje tre er der et mellemrum, hvor der er plads til at nedskrive de navne, som skal beskyttes af mantraen, typisk en person og dennes nærmeste familie. Navnene er skrevet med en blå kuglepen på kyrillisk, det officielle mongolske skriftsprog. De fremstår derfor tydeligt for beskueren og er samtidig skrevet i et skriftsprog, som kan læses af stort set alle voksne mongoler i Mongoliet. Under den tibetanske mantra og navnene er der tegnet en række våben og „lænker“ (hammer, sav, kniv, pistol, bue, håndjern osv.). Det er alt sammen redskaber, der destruerer, „binder“ og indgyder frygt. På bagsiden af papiret er der en kort „indvielses“mantra, som – sammen med et indvielsesritual – har givet objektet „liv“.

Den effektivitet, der ligger i mantraens æstetiske form, i den måde, den er konstrueret på, kan analyseres på en måde, der er analog med Gells idé om „at være fængslet“ (*captivation*) (Gell 1998:68-72), selvom Gell anvender ideen i en lidt anden sammenhæng, nemlig i forbindelse med effektiviteten af kunstnerisk virtuositet:

Kunstnerisk virken [...] er socialt effektiv, fordi den etablerer en ulighed mellem den virken, som er ansvarlig for produktionen af kunstværket, og beskueren [...] Fængsling eller fascination – den demoralisering som produceres af ubegribelig virtuositet stillet til skue – følger af, at beskueren fanges i indekset [kunstværket], fordi indekset rummer en virken, som er grundlæggende uforståelig (Gell 1998:71, min oversættelse).

Selvom kunstnerisk virtuositet ikke har meget med den omtalte mongolske mantra at gøre, er der ligheder at spore i forhold til det, at effekten ligger i, at noget unddrager sig forståelse. Det er altså det uforståelige magt – eller rettere den magt, der ligger i dets sammenfald med det forståelige – som har vores interesse, men mere i forhold til indlejringen af viden og transcens i magiske objekter end i forhold til kunstnerisk virtuositet og kunstværker.

Mantraen placeres som sagt over indgangen til et mongolsk hjem, og den ansporer derfor til en skarp adskillelse af hjemmet og det, der er udenfor.⁸ Men der er ikke tale om en hvilken som helst adskillelse, for man må forvente, at både den mongolske vært og hans eventuelle besøgende opfatter mantraen som en fremstilling, der forbinder fysisk magt (våben) med en opremsning af velkendte navne, som igen er omgivet af uforståelig – men alligevel genkendelig – tibetansk skrift. Hvor våbnene og de velkendte navne er umiddelbart



forståelige for beskueren, henviser den tibetanske tekst til et niveau hinsides forståelse, som gør objektet magisk virkningsfuldt. Tibetansk skriftsprog bliver et metategn, hvis reference ikke er et specifikt indhold, men „indhold“ som sådan, fordi skriften er så ren og tom som kommunikativ form, at den får en til at „tænke“.⁹ Skriften henviser til en ubestemmelig „virken“, og denne „virken“ virker straks, fordi den får beskueren til at forholde sig til den. Formen påkalder, at der er noget, der „gør“, som man ikke ved af. Det er reciprocitet i en absolut minimal form, for der foregår ingen udveksling af egentlige perspektiver, kun en udveksling i form af forventningen om perspektiv.¹⁰ Tibetansk skrift sætter tingene i bevægelse. „Virken“ fremmanes gennem objektets tegn, og uvisheden – en magt, hvis kvalitet er ubestemmelig – bliver sat i spil. Pointen er, at tibetansk skrift netop bliver opfattet som tegn og derfor fremmaner en „virken“ eller „ageren“ – fordi tegn implicerer intentionalitet – som er ukendt, men alligevel forbundet med lange religiøse traditioner og en fjern fortid. I kraft af den konventionelle forbindelse til en religiøs tradition optræder skriften som en religiøs eller magisk form, som, samtidig med at den skjuler en magisk virkningsfuldhed, fremmaner selv samme; den skaber det, den mystificerer. Ved at fremmane en virken fremtvinger objektet en – muligvis forsvindende lille – reaktion hos beskueren, som må forholde sig til objektets mulige effektivitet, og denne effektivitet kan kun forbindes med stærke fysiske kræfter (våbnene) og de velkendte navne.

Indvielsesmantraen på bagsiden er på sanskrit, men skrevet med tibetansk skrift. Mantraen består af umiddelbart uforståelige stavelser, som lamaen kan udenad, men som han sikkert ikke kan, og helt sikkert ikke skal, oversætte, fordi deres kraft igen ligger i den mystiske form og ikke i den leksikalske betydning. Som det også er tilfældet med tibetansk for almindelige mennesker, er sanskritmantraen for lamaen nærmere kraftfuld end meningsfuld¹¹ (jf. Tambiah 1985:20-1).

Mantraen rummer altså en antydning af det ukendte ved på en gang at henvise til en virken uden at afsløre, hvad denne virken måtte være. Den fascinerer og fængsler i kraft af sin uforståelighed, og fascinationen er forbundet med velkendte navne (medlemmer af husholdet), skrevet med en fremtrædende blå skrift, og umiddelbart tilgængelige aggressions- og pacificeringssymboler (pistol, håndjern etc.). Disse symboler er letforståelige og deres virkemåde synlig for et eventuelt offer. Mantraen kan derfor kun ses som husholdets eksplicite forventning om farlige og indtrængende kræfter, som kommer udefra. Der er altså ikke tale om, at beskuerens opmærksomhed „fængsles“, som det er tilfældet visse steder i Indien, hvor magiske objekter bruges til at fastholde onde kræfters opmærksomhed og derved pacificerer beskueren (de onde kræfter) (Gell 1998:84-6). Den mongolske mantra får ikke fjenden til at neutralisere sig selv, men implicerer i stedet modsatrettede kræfter, som handler om vold, fysisk tilfangetagelse og adskillelse. Meningen er ikke, at potentielle fjender skal neutralisere sig selv, men at de skal elimineres eller „sikres“, ved at man holder aspekter af dem tilbage eller decideret fjerner sådanne aspekter. I et mongolsk hjem finder man ofte en sav over døren, og det siges, at den bogstavelig talt saver dårlige ting i stykker, hvis folk med dårlige hensigter går ind i hjemmet. Forbindelsen til „det ukendte andet“ er brudt, og et sikkert og generaliseret rum er etableret, hvor folk handler i forhold til hierarkiske og formaliserede konventioner. Men samtidig er det ukendte etableret som noget, man skal forholde sig til, og personer uden for husholdet er gjort til mistænkelige andre, som man ikke helt kender til.

Mantraen illustrerer på den ene side, hvordan magien præsenterer sig selv, hvordan den virker som form i sig selv, og på den anden side illustrerer den, hvorledes et magisk

objekt samtidig indgår i en kontekst af sociale relationer. Man kan sige, at mantraen både præsenterer og repræsenterer de sociale relationers kvalitet, og det gør den gennem en æstetisk form, som lader det kendte og det ukendte trække på hinandens kræfter ved på en og samme tid at sammensmelte og adskille det ordinære og det mystiske. Mantraen tryllebinder hverdagen og bliver tryllebundet af den.

Spådom og usikre relationer

I ovenstående er uvidenheden nærmere en forudsætning, end den er et problem. Manglen på viden gør ikke, at den magiske styrke forsvinder, nærmere at den bliver endnu farligere at omgås: jo mindre man ved, desto mere uforudsigelig, og derfor kraftfuld, bliver de magiske kræfters virken, fordi der henvises til „virken“ i en ren og ukontrollabel form.¹² Og ofte kan de magiske kræfter – sluppet løs efter socialismens fald – kun håndteres, ved at man holder sig fra dem. Folk i landlige områder undgår ofte at etablere relationer til hellige steder og objekter, fordi de ikke ved, hvordan de skal gøre det. Det er altså ikke, fordi mongolerne ikke „tror“ på magterne, at de undgår dem, men netop fordi de gør. En mongolsk chauffør berettede, at hans familie havde nogle buddhistiske objekter, som de hellere måtte give til et tempel. Det var for farligt at have dem, når man ikke vidste, hvordan de skulle behandles, som han sagde. En anden person berettede om en chauffør, hvis bil uforklarligt var brændt, da han var standset på toppen af et pas ved siden af en hellig stendysse (*ovoo*). Dayan Deerhi, en kendt åndemagt forbundet med en grotte i det nordlige Mongoliet, bliver ofte ikke tilbedt af lokale nomader, fordi de ikke ved, hvordan man skal gøre det, og derfor ikke kan etablere nogen (sikker) relation til stedet. Sådanne fænomener og objekter dukker hele tiden op som en slags løsslupne kræfter og relationer fra fortiden, som man ikke kan slippe af med, og som sætter tingene i en ny sammenhæng, som man har svært ved at håndtere. Forholdet til nutidens ånder er som nutidens menneskelige relationer: De er usikre og ukendte.

Det følgende er et uddrag af en seance, hvor en lama spår en ældre kvinde, der bor sammen med sin mand i et nomadetelt på landet:

Kvinde: Jeg drømmer altid om en død person.

Lama: Hvad hedder du? I hvilket år er du født?¹³

Kvinde: Abens. Jeg møder altid en død person og taler med vedkommende.

[Lamaen ryster sin æske med terninger og kigger på terningerne].

Lama: Denne *seter*¹⁴ [som han ser i terningerne], følger den dig? Hvis *seter* er det?

Kvinde: Det er Gambaatars [hendes mands].

Lama: Var der en lama i din familie i gamle dage?

Kvinde: Det siger man, der var.

Lama: Hvem var han?

Kvinde: Måske min far eller en af hans nære slægtninge?

Lama: Hvor lagde han sine religiøse objekter [*shüteen*]? På et bjerg?

Kvinde: Jeg ved det ikke, jeg ved det virkelig ikke. Jeg er blevet fortalt, at der var en sådan person.

Lama: Her [i terningerne] siges det, at personen lagde sine nedarvede religiøse objekter på toppen af et højt bjerg. Disse guder [gudefigurer] og religiøse objekter (*bürhan shüteen*) – og andre ting – tror nogen gange at de gerne vil se dig.¹⁵

Kvinde: Jeg er adopteret. Hvorfor følger disse ting mig?

Lama: De følger dig, og nogen gange vil de have ofringer fra dig.

Kvinde: Det er umuligt at finde disse ting.

Lama: Vi kan ikke finde dem, men vi bør svare [*hariulah hiih*] og ofre til dem en gang om året.

Kvinde: Så vi skal ofre [*deej*]?¹⁶

Lama: Du bliver nødt til at ofre.

Kvinde: Til mit fødested?

Lama: Til din mor og fars land. Og bed inde i dig selv for disse guder og religiøse objekter [*bürhan shüteen*]. Og bed dem forblive, hvor de er. Du bliver nødt til at forblive rolig. Offer [*deej*], lav drikofre og [*serjim*] [ofring af vodka]. Ellers er der ikke noget. Det er godt at drømme om døde.

Kvinde: Jeg møder dem/ham.

Lama: Du skal ikke være bange eller mistro [*sejigleh*] dem.

Når man indlader sig i en spådomsseance, engagerer man sig samtidig i en fortolkning, som man ikke kan undslippe, og som man *derfor* tror på, fordi man ikke kan undslippe sig en forholden sig til den. I og med at fortolkningen er udtalt og præsenterer sig selv som en åbenbaret mulighed, bliver den en *nødvendig mulighed*. Den bliver en mulighed, som provokerer handling, og dette i særlig grad, fordi vi på et personligt niveau kan opfatte spådomsviden som en projektion af klientens intention: Hun vil vide, hvad hun ved, at hun ikke selv ved, og hvad lamaen ved, *bliver* det, som hun ikke selv ved. Det bliver nødvendigvis en åbenbaring af det skjulte. Uvidenhed er den aktive medspiller i hele klientens tilgang til spådom, for projiceringen af intentionen er i dette tilfælde mere end et spørgsmål om at reproducere „mere af sig selv“ – om at komme til at vide det, man allerede godt vidste indeni, om end måske ubevidst – fordi den specifikke intention, der er på spil (at man ved, at man ikke ved, hvad den anden ved), er forankret i en vilje til at overskride sig selv. Når man har overskredet sig selv – ved i første omgang at foregribe en åbenbaring, er der ingen vej tilbage, for man er åbenbaret for sig selv gennem den anden.

Men viljen til overskridelse, som jo i sig selv er en slags aktiv uvidenhed, fører ikke nødvendigvis til afklaring. Kvinden ovenfor er pludselig indvævet i usikre forhold til religiøse objekter og personer, hun næsten ikke kender til eksistensen af. Hun er ikke blot præsenteret for en forklaring, der reducerer mængden af muligheder i verden (jf. Evans-Pritchard 1950 [1937]) – altså en løsning på et problem, men er lige så meget placeret i forhold til noget, hun ved meget lidt om. Hun er paradoksalt blevet rettet mod noget, som åbner muligheder; hendes fokus er forvirring og usikkerhed. Spådom som noget, der fremtvinger svar og handling, kan altså ikke blot opfattes som noget, der tilbyder en forklaring og derved indsnævrer mulighederne. Man er nødt til at specificere, hvad man mener med „forklaring“, hvilken slags forhold mulighederne er indsnævret til, og hvordan folk forholder sig til, hvad der umiddelbart fremstår som en reduktion. Den specifikation eller reduktion, man forbinder med spådomsseancen, fører nemlig ikke nødvendigvis til en generel og total følelse af sikkerhed. Nye forhold er vækket til live – fx forholdet mellem kvinden og hendes forfædres religiøse objekter, men hvis disse skulle opfattes som en reduktion af verden, måtte de nødvendigvis være fastlåste og utvetydige og ikke være baseret på ustabilitet og usikkerhed. Problemet er blot, at i nutidens Mongoliet skaber spådomsseancer i lige så høj grad uafgjorte relationer og frygt, som de fjerner angst. En mongolsk mand rejste over 50 km til nabolandsbyen, fordi en lama havde spået, at der var problemer med en forbandelse, og de blev derfor nødt til at lave et ritual. Kvinden fra spådomsseancen ovenfor blev indfanget i relationer, som hun end ikke kendte til

eksistensen af, og hun var bekymret, fordi relationerne var usikre og potentielt farlige. „Bed dem forblive, hvor de er“, som lamaen sagde.

I spådomsseancer bliver folk vævet ind i nye relationer, men ikke på den måde, at de utvetydigt tydeliggør deres kulturelle forklaringer eller udvider deres sociale netværk som i en durkheimsk „helheden er mere end summen af enkeltdelene“-logik. De nye forbindelser er farlige og bekymringsværdige, og logikken er nærmere, „at helheden er mindre end summen af enkeltdelene“. Forbindelserne er nemlig konstitueret i anspændthed og det at skulle stå ansigt til ansigt med *andre* og delvis ukendte magter. Og disse magter er netop magter i kraft af deres ukendthed. Uvidenhed er konstituerende for sådanne forhold, for med en fuldstændig viden ville magterne ophøre med at eksistere som magter. Magten ligger således i en rendyrket forventning om det andet, hvad enten dette andet er andre mennesker eller åndemagter, og magien lever af – og lever af at fremmane – sådanne forventninger og delvis ukontrollable kræfter.

Konklusion: Uvidenhedens indre virksomhed

I en oplysningsmæssig sammenhæng er viden noget, man kan få mere af, og felter af uvidenhed noget, som skal oplyses og gøres til viden. På sin vis føres denne tanke videre her – fordi uvidenhed *er* fremdriften i nærværende etnografi, men på den anden side er viden ikke målet og uvidenhed ikke udtryk for et passivt uoplyst felt, som skal belyses, men er i stedet et felt, som foregribes som uden for det, der vides. Derfor *vides* uvidenhed paradoksalt nok, om end ufuldstændigt. Men frem for at være det passivt uoplyste, som aktivt skal oplyses, skaber det en rettedhed i menneskelig udfoldelse, fordi det kun *foregribes* og *anes*. Uvidenhed er produktiv, fordi den henviser til dét, at man ved, at man ikke ved (og kun delvist har viden om, *hvad* man ikke ved).

Uvidenhed er sikkert en produktiv term i mange sammenhænge, men er det af flere grunde mere specifikt i forhold til Mongoliet. For det første er erfaringen af en voldsom kløft mellem fortiden og nutiden, som allerede nævnt, blevet produceret gennem nutidens reaktion på en længere periode med et socialistisk og stærkt modernistisk styre. For det andet har mange mennesker svært ved at klare sig og lever i en usikker situation – det være sig, fordi man er fattig, fordi nomaden på landet eller byboeren ikke længere er sikret gennem større økonomiske organisationer som under socialismen, eller fordi man har problemer med at samle penge sammen til børnenes uddannelse og almindeligt forbrug. For mange mennesker er livsgrundlaget i dagens Mongoliet kort sagt præget af usikkerhed, og man lever i en økonomisk prekær situation. Uden at ville forklejnne sådanne historiske betingede og kvantitative forklaringer, som påpeger, at der er blevet *mere* usikkerhed, er pointen med denne artikel, at de ikke forholder sig til uvidenhedens *indre virksomhed* eller til dens kvalitet som uvidenhed. De forholder sig hverken til dens specifikke effektivitet (til det, den „gør“) eller til den aktive skabelse af den.

På den ene side kan uvidenheden som usikkerhed måske nok ses som udtryk for sociale og økonomiske vilkår, og på den anden side virker den som en modalitet i sig selv. Det at skabe usikkerhed mellem på forhånd adskilte sociale enheder, såsom mantraens „symbolske“ adskillelse af hushold, kunne selvfølgelig ses som en simpel refleksion af en mere virkelig og på forhånd givet social struktur. Min pointe er imidlertid, at uvidenheden også gør sig gældende som en modalitet, der er uafhængig af den „sociale struktur“ og

derfor har et vildt – dvs. uforudsigeligt i forhold til den sociale struktur – og eget liv. Uvidenheden, som den fx dyrkes gennem kulturelle former som den „røde“ buddhisme i det nordlige Mongoliet, lever af adskillelse indefra,¹⁷ og den dekonstruerer lige så meget den sociale struktur, som den reflekterer denne (se også Højer 2004). Uvidenheden – og den implicerede mellem menneskelige mistænksomhed – fører om noget til adskillelse og undvigelsesmanøvrer frem for social integration:

Mange mennesker bærer rundt på en forbandelse. Man skal ikke involvere sig med sådanne mennesker. Nogle mennesker har båret rundt på stærke forbandelser i lang tid. Disse mennesker bliver nødt til at bruge en masse energi. Vi er bange for al den energi. Folk bliver nødt til at beskytte sig selv. De fleste mennesker ved ikke selv, at de bærer rundt på en forbandelse („rød“ lama i det nordlige Mongoliet, 2003).

Man ved, at de er mange, man ved ikke, hvem de er, og man ved, at man skal holde sig fra dem. Man skal kort sagt være forsigtig med at involvere sig, fordi dette kan betyde, at man indlader sig med det uregerlige eller „en masse energi“. Hvad enten det handler om et mellem menneskeligt domæne som her, om omgangen med åndemagter eller om magiske objekters æstetiske effektivitet, er pointen, at uvidenheden paradoksalt nok virker i kraft af en henvisning, som indbefatter, at man ikke fuldstændig ved, hvad der henvises til. Sådanne henvisninger, vil man måske sige, findes i rigelig mængde i nutidens Mongoliet, hvor det etablerede står svagt, og hvor folk famler efter sikker grund, men det er ikke min pointe at kvantificere uvidenhed, som Malinowski og andre implicit gjorde det. I stedet har det været min intention først og fremmest at beskrive og analysere uvidenhedens kvalitet – dvs. uvidenhedens specifikke virkemåde, uden at det dermed ville være forkert at påpege uvidenhedens, magiens og den røde buddhismes gode vilkår i nutidens Mongoliet. Og når jeg taler om uvidenhed i forbindelse med magi og „den røde sekt“, er det ikke, fordi der ikke er noget, der ikke vides inden for den gule buddhisme (for det er der), men fordi dette er en viden, der enten er gået tabt eller kan vides. Uvidenheden i den røde sekt, derimod, er konstituerende for en særlig måde at foregribe og omgås verden på.

Noter

1. I Tibet er en lama en religiøs lærer, mens man – i det mindste nu om dage – bruger termen om alle personer i den buddhistiske gejstlighed i Mongoliet. Mange nutidige lamaer er ikke „rigtige“ munke, forstået på den måde at de ikke er blevet ordineret efter gældende buddhistiske klosterregler (Bareja-Starzynska & Havnevik 2006:221). Den nuværende betydning af termen er derfor ofte meget vag.
2. Denne artikel bygger ikke bevidst på tidligere analyser af uvidenhed, men min opmærksomhed på uvidenhed som analytisk objekt er påvirket af særligt Mahrt (1997), men også af diskussioner med Morten Axel Pedersen, Michael Mahrt og Regnar Kristensen. Jeg er taknemmelig for deres indirekte indflydelse på min artikel, ligesom jeg er taknemmelig for de kommentarer, jeg har modtaget fra anonyme reviewere.
3. Jeg ønsker ikke at gå ind i en yderligere begrebsmæssig diskussion om, hvorvidt magi er det „helt“ rigtige ord at bruge (jf. Hammond 1970; Geertz 1975; Pocock 1972; Thomas 1975), eller hvorvidt jeg reproducerer diverse nedladende konnotationer ved at bruge ordet, for det sidste er under ingen omstændigheder min hensigt. For indeværende er det magien som en mystisk kraft, jeg er ude efter, men den er – som det fremgår af min definition – til stede mange steder og ikke blot i

en mongolsk landsby. Jeg ønsker altså ikke at tale om magi som sådan (jf. Sørensen 2000), men bruger rettere termen, fordi nogle af de fænomener, jeg forholder mig, til kunne ligne magi (de er ekstraordinære interventioner med henblik på umiddelbare effekter), og fordi magi konnoterer en „mystisk magt“. Denne mystiske magt ligger fint i tråd med min definition, som netop indebærer, at magten er en magt – og kun kan være en magt – fordi den er „mystisk“.


4. Jeg er enig med Gell, når han fx skriver, at „magi er mulig fordi *intentioner får begivenheder til at ske i nærheden af [sociale] agenter*“, og at det er en misforståelse at se magi som en „pseudovidenskabelig idé om fysisk årsag og virkning“ (Gell 1998:101).
5. „Religiøs“ er anvendt med visse forbehold, for jeg ønsker ikke at give indtryk af, at der nødvendigvis er tale om integrerede trossystemer, som er baseret på skrifter og religiøse institutioner. Der er nærmere tale om praksisser som er ekstraordinære, også for mongolerne selv, og som derved adskiller sig fra det ordinære uden at være løserevet fra det.
6. Al etnografisk materiale i artiklen er indhentet under et års feltarbejde i det nordligste Mongoliet i 2000-01, og den unge mand fulgte jeg selv på nært hold.
7. Lamaen var oplært og havde praktiseret sin religion i hemmelighed under socialismen. Hans „guru“ havde været en betydningsfuld gammel lama, som selv var oplært af en lama, der havde stået Bogd Khan nær. Hans religiøse og magiske genealogi var derfor ubrudt i forhold til den fjerne fortid.
8. Indgangen til hjemmet er af stor betydning i Mongoliet og forbundet med et stort antal varsler (se fx Humphrey 1987:44).
9. Dette kan løst sammenlignes med Lévi-Strauss' begreb om „floating signifiers“, men det skal understreges, at tibetansk skrift ikke – ligesom en „floating signifier“ – er en „all-purpose signifier“, som betegner alt det, der ikke passer ind i en given sproglig struktur (Boyer 1990:27-8); faktisk siger jeg noget nær det modsatte, nemlig at skriften rækker ud over sig selv ved at repræsentere „virken“ eller „vilje“ i en ren form.
10. Når jeg taler om udveksling af perspektiver, mener jeg – i forlængelse af Mauss (1990 [1950]), Strathern (1988, 1992) og Viveiros de Castro (1992, 1998) – det, at udvekslingens, „svarets“ eller – mere abstrakt – forholdets logik implicerer, at man bliver en del af den anden eller tager den andens perspektiv, i og med at man forholder sig til denne (se også Pedersen 2001). Strathern skriver fx om Melanesien, at „folks positionering i forhold til hinanden medfører, at hver part samtidig opfatter forholdet fra sit eget og fra den andens perspektiv [...] At opfatte en andens perspektiv er også en foregribelse af det, og folk opfatter altid sig selv som værende på vej fra en position til en anden“ (Strathern 1988:271, min oversættelse).
11. Selvom Tambiah lægger vægt på den indbyggede logik og opbygningen af sinhalesiske mystiske formularer, er hans perspektiv sammenligneligt med mit: „De mystiske formularer er magtfulde i kraft af deres hemmelighed og deres evne til at kommunikere med dæmoner og derved påvirke deres handlinger“ (Tambiah 1985:20-1, min oversættelse).
12. Det at fremmane sådanne kræfter – og de uvisse relationer, som de afstedkommer – står i åbenlys modsætning til den „gule“ buddhismes etablering af ensartede og kontrollerede magtcentre.
13. For det meste ønsker spåkonen eller -manden at vide, i hvilket år klienten er født ifølge den mongolske astrologikalender. Denne følger en 12-års-cyklus, hvor hvert år er forbundet med et bestemt dyr: rotte (1984, 1996, 2008 etc.), okse (1985), tiger (1986), hare (1987), drage (1988), slange (1989), hest (1990), får (1991), abe (1992), hane (1993), hund (1994) og gris (1995).
14. En *seter* er et bundt farvede stofstrimler, som er bundet fast til et levende dyr, en figur af et dyr eller et dyr på et billede (i det mindste i visse områder i det nordlige Mongoliet). Dyret er viet til en guddom eller åndemagt, men opfattes ofte som virksomt i sig selv, og tilhører individuelle hushold, som det hjælper og beskytter.
15. Dette kan betyde, at tingenes ejers sjæl vil have hende til at tage tingene tilbage.
16. Ordet *deej* kan blot betyde „offer“, men mere præcist kan det defineres som værende den bedste og mest udsøgte del af noget, specielt mad eller drikke, som gives til en guddom eller æresgæst.

17. I den sammenhæng er det relevant at rette opmærksomheden mod Batesons idé om „schismogenesis“, som er interaktion, der frembringer forskellighed, eller „en differentieringsproces i individuelle normer for opførsel, som skyldes en til stadighed øget interaktion mellem individer“ (Bateson 1958:175, oprindelig kursivering fjernet, min oversættelse), selvom dette i denne artikel ikke nødvendigvis er baseret på konkret „interaktion“.

Litteratur

- Baabar (Bat-Erdene Batbayan)
1999 Twentieth Century Mongolia. Cambridge: The White Horse Press.
- Bareja-Starzynska, Agata & Hanna Havnevik
2006 A Preliminary Study of Buddhism in Present-day Mongolia. I: O. Bruun & L. Narangoa (eds.): *Mongols from Country to City: Floating Boundaries, Pastoralism and City Life in the Mongol Lands*. København: NIAS Press.
- Bateson, Gregory
1958 [1936] *Naven*. Stanford: Stanford University Press.
- Bawden, Charles R.
1989 *The Modern History of Mongolia*. London & New York: Kegan Paul International.
- Boyer, Pascal
1990 *Tradition as Truth and Communication*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bulag, Uradyn E.
1998 *Nationalism and Hybridity in Mongolia*. Oxford: Clarendon Press.
- Campi, Alicia
2006 *The Rise of Cities in Nomadic Mongolia*. I: O. Bruun & L. Narangoa (eds.): *Mongols from Country to City: Floating Boundaries, Pastoralism and City Life in the Mongol Lands*. København: NIAS Press.
- Evans-Pritchard, Edward E.
1950 [1937] *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Geertz, Hildred
1975 *An Anthropology of Religion and Magic*. *Journal of Interdisciplinary History* 6(1):71-89.
- Gell, Alfred
1998 *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Hammond, Dorothy
1970 *Magic: A Problem in Semantics*. *American Anthropologist (N.S.)* 72(6):1349-56.
- Heissig, Walther
1980 *The Religions of Mongolia*. London & Henley: Routledge & Kegan Paul.
- Hobsbawm, Eric & Terence Ranger (eds.)
1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Humphrey, Caroline
1987 *The Host and the Guest: One Hundred Rules of Good Behaviour in Rural Mongolia*. *Journal of the Anglo-Mongolian Society* 10(1):42-54.
1992 *The Moral Authority of the Past in Post-socialist Mongolia*. *Religion, State and Society* 20(3/4):375-89.
1995 *Chiefly and Shamanist Landscapes in Mongolia*. I: E. Hirsch & M. O'Hanlon (eds.): *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. Oxford: Oxford University Press.

- Humphrey, Caroline & David Sneath
1999 The End of Nomadism? Society, State and the Environment in Inner Asia. Cambridge: The White Horse Press.
- Højer, Lars
2004 The Anti-social Contract: Enmity and Suspicion in Northern Mongolia. Cambridge Anthropology 24(3):41-63.
- Jagchid, Sechin
1988 The Rise and Fall of Buddhism in Inner Mongolia (Part I). I: S. Jagchid: Essays in Mongolian Studies. Provo, UT: Brigham Young University.
- Kaplonski, Christopher
1993 Collective Memory and Chingunjav's Rebellion. History and Anthropology 6(2-3):235-59.
- Mahrt, Michael C.
1997 Der ønskes en antropologisk analyse af forholdet mellem viden og magt. Upubliceret prisopgave i etnografi og socialantropologi, Aarhus Universitet.
- Malinowski, Bronislaw
1948 [1925] Magic, Science and Religion. I: B. Malinowski: Magic, Science & Religion and Other Essays. New York: The Free Press.
- Mauss, Marcel
1990 [1950] The Gift. London: Routledge.
- Moses, Larry W.
1977 The Political Role of Mongol Buddhism. Bloomington, IN: Indiana University.
- Pedersen, Morten A.
2001 Totemism, Animism and North Asian Indigenous Cosmologies. Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.) 7(3):411-27.
- Pocock, David
1972 Foreword. I: M. Mauss: A General Theory of Magic. London & New York: Routledge.
- Siklos, Bulcsu
1991 Mongolian Buddhism: A Defensive Account. I: S. Akiner (ed.): Mongolia Today. London & New York: Kegan Paul International.
- Strathern, Marilyn
1988 The Gender of the Gift. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.
1992 Parts and Wholes: Refiguring Relationships in a Post-plural World. I: A. Kuper (ed.): Conceptualizing Society. London & New York: Routledge.
- Sørensen, Jesper
2000 Den magiske illusion? En kognitiv tilgang til magiske ritualer. Tidsskriftet Antropologi 41:65-77.
- Tambiah, Stanley J.
1985 The Magical Power of Words. I: S.J. Tambiah: Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective. London & Cambridge, MA: Harvard University Press.
1990 Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thomas, Keith
1975 An Anthropology of Religion and Magic, II. Journal of Interdisciplinary History 6(1):91-109.



Viveiros de Castro, Eduardo

1992 From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society.
Chicago: University of Chicago Press.

1998 Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal
Anthropological Institute* (N.S.) 4(3):469-88.